

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

RODRYGO ROCHA MACEDO

ETICIDADE E RELIGIÃO EM HEGEL

São Carlos

2021

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

RODRYGO ROCHA MACEDO

Eticidade e Religião em Hegel

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. José Eduardo Marques Baioni.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia política.

São Carlos

2021



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Folha de Aprovação

Defesa de Tese de Doutorado do candidato Rodrygo Rocha Macedo, realizada em 06/10/2021.

Comissão Julgadora:

Prof. Dr. José Eduardo Marques Baioni (UFSCar)

Prof. Dr. Danilo Vaz-Curado Ribeiro de Menezes Costa (UNICAP)

Prof. Dr. Inácio Helfer (UNISINOS)

Prof. Dr. Michela Bordignon (UFES)

Prof. Dr. Ricardo Pereira Tassinari (UNESP)

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, em quem me movo, existo e cujas coisas encobertas busco encontrar. À minha mãe Lúcia e ao meu pai Lisboa, que me deram o devido suporte afetivo e o incentivo para que eu iniciasse e finalizasse os estudos de doutorado longe deles. Era nelas que pensava durante toda esta senda trilhada. Agradeço também a meu irmão Raphael, à minha cunhada Meiry, aos meus sobrinhos Hadassa e Josué, que tiveram que distrair meus pais durante esse interim.

Agradeço à Universidade Federal do Ceará (UFC) por autorizar meu afastamento para os estudos de doutorado, dando vigência às políticas de capacitação de seus servidores. Agradeço, igualmente, à minha chefe, Glícia Santiago, pela sensibilidade em atender à Lei do Servidor Federal e ao Plano de Desenvolvimento Institucional da UFC, permitindo-me concretizar, a partir da sua autorização, esta etapa da minha formação profissional.

Agradeço sobremaneira ao prof. Eduardo Baioni pela paciência diligente nos encontros de orientação da pesquisa e nas leituras do texto da tese. A qualidade do meu trabalho escrito é devida à revisão atenta empreendida por ele, por suas sugestões e pelo seu rigor em vista da melhoria da exposição da pesquisa. Devo mencionar, neste tema, minha gratidão à profa. Michela Bordignon (UFABC) e ao prof. Ricardo Tassinari (UNESP) por terem acompanhado meu trabalho desde o exame de qualificação, ocasião em que forneceram úteis sugestões sobre como encaminhar minha pesquisa a partir de então. Também reconheço a atenção a mim despendida pelo prof. Danilo Vaz-Curado (UNICAP) e pelo prof. Inácio Helfer (UNISINOS) por terem aceito analisar o texto da minha pesquisa e participar do meu exame de defesa.

Outrossim, expresso minha profunda gratidão e dívida com o prof. Thomas Lewis (Brown University) por haver-me recebido tão gentilmente em seu escritório durante os meses da minha visita ao “Department of Religious Studies”. Meu agradecimento lhe é devido não apenas porque o prof. Lewis, acompanhando com atenção às minhas dúvidas sobre a pesquisa, propôs caminhos e soluções a serem desenvolvidos e considerados neste tema da religião associada à política em Hegel, cuja riqueza o torna também tão restritivo, mostrando que eu não estava mais sozinho na discussão deste assunto. Não posso deixar de

mencionar o suporte administrativo dado por Nicole Vladnais e Tina Creamer durante as minhas rotinas na Universidade de Brown. Agradeço também ao prof. Mark Cladis que, na condição de coordenador, forneceu-me acesso ao Departamento de Estudos da Religião da citada universidade.

Devo, sob pena de insensível negligência, sublinhar o afetuoso acolhimento que me foi oferecido por Carmen Sofia Atencia durante minha pesquisa no estrangeiro, bem como sua companhia, seu pronto auxílio quanto à alimentação, seu empenho em inserir-me em seu ciclo de restrito de amigos e seu interesse em explicar-me como se vivia em Providence, empregando energia para oferecer-me a experiência de duradoura amizade. Do mesmo modo, devo registrar o afeto que recebi de Susan Mcquillan não apenas pelo afável ambiente por ela oferecido na International House of Rhode Island, mas também pelo seu forte empenho em mostrar-me a postura do “New Englander” diante da vida, criando condições para sincera relação fraternal.

Não tenho o direito de esquecer-me das irmãs e irmãos hispanoamericanos que conheci, durante a pesquisa visitante, nas aulas oferecidas pela Providence Public Library que tiveram lugar na William D’Abate Elementary School. Longe da nossa terra natal, descobri o real sentido da expressão “nada nos divide: tudo nos une”.

Também sou instado a lembrar dos amigos que o Programa de Pós-Graduação me levou a ter, a quem me refiro aqui em ordem alfabética (para evitar qualquer controvérsia sobre a escala de afeição): Alexandrina Paiva, Lili Pontinta, Natan Morador, Priscila Aragão, Thomaz Kawauche e Wagner Barbosa. A minha mais sincera afeição se deposita nelas, com quem dividi lamentos, contas de supermercado, organização de eventos, viagens para congressos, quartos de hospedagem. Comecei o doutorado com colegas, mas o finalizo com amigos de toda uma vida. Também agradeço sobremaneira à afetuosidade recebida por Amilton do Sacramento e Cristiano Flores, que em inúmeras ocasiões, ao me chamarem para refeições em sua residência, conseguiam fazer com que me lembrasse da mesa da minha casa. Meus agradecimentos se estendem também aos amigos Giovanni Rosalino e Wagner Batista.

Ainda quanto às excelentes experiências que a rotina das atividades da Pós-Graduação me ensejaram, devo meu agradecimento ao prof. Paulo Licht por ter-me aceito na equipe da Revista Ipseitas, assim como à Vanessa Migliato por sua disponibilidade e com-

promisso excedente em solucionar todos os meus impasses administrativos na Secretaria da Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Não poderia deixar de agradecer também aos amigos João Paulo Fernandes, Edgar Soares, Danielle Martins, Nancy Matias e Laerte Moura pelos ouvidos atentos às minhas litanias de estudante aflito. Também devo lembrar-me dos amigos que me acolheram no trabalho, a saber, Lúcia Helena Moreira, Leandro Targino, Brunna Mathias, Mayara Lima, Williana Shirasu, Paulo Alves, Tatieures Gomes, Rodrigo Santos, Sidney Braga, Ewandro Leal.

Tenho absoluta certeza de que por ora esqueço alguém muito importante a quem devo agradecer, mas de antemão peço a clemência e a compreensão do leitor presente e futuro à minha memória avariada pois, no momento em que escrevo essa tese e seus respectivos agradecimentos, o país em que moro vive tempos muitos difíceis nos aspectos sanitários, sociais e econômicos, os quais certamente irão cessar, embora eu não saiba quando isto se dará.

RESUMO

O propósito desta pesquisa consiste em investigar como religião e Estado se vinculam na filosofia de Hegel de forma orgânica, sem que tal relacionamento provoque descaracterizações quanto às funções e objetivos de ambas as esferas. Na Anotação ao § 270 da obra *Filosofia do Direito* (1821), Hegel afirma que Estado e a religião se separam (*auseinandergehen*) onde a religião constitui o fundamento que contém o elemento do Estado e a natureza deste enquanto vontade divina (*GPhR*, p. 417). Todavia, nas *Lições sobre a Filosofia da Religião* (1821-8131), há a menção à “comunidade” (*Gemeinde*), na qual os indivíduos, através do espírito, conhecem a Ideia de Deus. Nesta comunidade, segundo a Lição de 1827, ocorre a “reconciliação” (*Versöhnung*) entre a Igreja e a eticidade (*VPhR-III*, p. 266). Admitindo-se que os citados textos não são divergentes entre si, mas que conservam uma harmonia conceitual, esta tese realiza um itinerário na obra de Hegel para compreender de que modo o filósofo elaborou e desenvolveu, no decorrer de sua produção escrita, as implicações a respeito da relação entre eticidade e religião. Para tanto, é analisado, em seus *Escritos de Juventude* (1793-1802) o modo como Hegel contemplou a possibilidade de uma “religião popular” (ou pública) a partir da interação entre a “religião objetiva” e a “religião subjetiva”, bem como a dimensão que tal debate se delineou nas obras posteriores do filósofo, em grande parte na *Fenomenologia do Espírito* (1807) e na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1817-1830). Esta tese admite que a filosofia do direito e a filosofia da religião podem ser aproximadas pela lógica, uma vez que Hegel expressa no Prefácio à *Filosofia do Direito* que esta obra acresce detalhes sobre o método a respeito do saber especulativo que já fora tratado intensamente na *Ciência da Lógica* (1812-1816), do mesmo modo como na Introdução do Manuscrito de 1821 das *Lições sobre a Filosofia da Religião* Hegel afirma a exigência da filosofia da religião assentada na exigência do conceito e da razão (*VPhR-I*, p. 23). Por fim, esta tese demonstra, a partir da leitura da obra do filósofo, como a religião e a eticidade se unem no conceito de “comunidade”.

Palavras-Chave: Hegel. Eticidade. Religião. Lógica. Comunidade.

ABSTRACT

In this dissertation I aim to investigate how religion and the State are linked in Hegel's philosophy in an organic way, assuming that such a relationship does not cause mischaracterizations or affect the functions and objectives of both spheres. One can be found in the Remark of § 270 of the *Philosophy of Right* (1821) the assumption that State and religion diverge (*auseinandergehen*) precisely where religion constitutes the foundation which includes the ethical realm in general, and the nature of the state as divine will (*GPhR*, p. 417). Nevertheless, in the *Lectures on the Philosophy of Religion* (1821-8131), there is a mention of the term "Community" (*Gemeinde*), in which individuals, through the spirit, know the Idea of God. In such a Community, according to the Lectures of 1827, there is a "reconciliation" (*Versöhnung*) between the Church and ethical life (*VPhR-III*, p. 266). Assuming that the aforementioned texts are not divergent from each other, but maintain a conceptual harmony, this dissertation traces the route in Hegel's work to understand how the philosopher elaborated and developed, in the course of his written production, the implications regarding the relationship between ethical life and religion. In the aftermath I analyze in Hegel's *Early Writings* (1795-1800) the way he considered the possibility of a "popular religion" (or public religion) based on the linkage between "objective religion" and "subjective religion". I also explore the dimension that such debate was outlined in the philosopher's later works, largely in the *Phenomenology of Spirit* (1807) and in the *Encyclopedia of Philosophical Sciences* (1817-1830). This dissertation admits that the philosophy of law and the philosophy of religion can be approached by logic. This statement is based on some specific passages of Hegel's written work. The first of them is in the Preface to the *Philosophy of Right*, in which Hegel assumes this work adds details about the method regarding speculative knowledge that had already been intensely treated in *Science of Logic* (1812-1816). Secondly, in the Introduction to the 1821 Manuscript of *Lectures on the Philosophy of Religion* Hegel asserts that philosophy of religion is based on the requirement of the concept and the reason (*VPhR-I*, p. 23). Finally, I demonstrate in this dissertation, from the perspective of Hegel's written work, the unison of religion and ethical life since the concept of "Community".

Keywords: Hegel. Ethical Life. Religion. Logic. Community.

ABREVIATURAS DAS OBRAS DE HEGEL

<i>BS</i>	<i>Berliner Schriften 1818–1831. In: Werke in 20 Bänden, Bd. 11</i>
<i>CA</i>	<i>La Constitución de Alemania</i>
<i>CL-I-II-III</i>	<i>Ciência da Lógica: 1. A Doutrina do Ser; 2. A Doutrina da Essência; 3. A Doutrina do Conceito</i>
<i>DFS</i>	<i>Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling</i>
<i>Dif</i>	<i>Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. In: Werke in 20 Bänden, Bd. 2 - Jenaer Schriften 1801–1807</i>
<i>DN</i>	<i>Sobre as Maneiras Científicas de tratar o Direito Natural</i>
<i>DV</i>	<i>Die Verfassung Deutschlands. In: Werke in 20 Bänden, Bd. 1 - Frühe Schriften</i>
<i>Enc-I-II-III</i>	<i>Enciclopédia das Ciências Filosóficas – em compêndio (1830). 3 vols.</i>
<i>Enz</i>	<i>Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (vols. 1-3). In: Werke in 20 Bänden, Bd. 8-10</i>
<i>ER</i>	<i>On the English Reformbill (1831). In: Hegel Political Writings</i>
<i>FD</i>	<i>Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito</i>
<i>FDa</i>	<i>Princípios da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência Política em Compêndio – (tradução com os adendos)</i>
<i>FE</i>	<i>Fenomenologia do Espírito</i>
<i>FEv</i>	<i>Fenomenologia do Espírito. Trad. de Henrique Cláudio de Lima Vaz</i>
<i>FeS</i>	<i>Fé e Saber</i>
<i>FR</i>	<i>Filosofia do Espírito Jenense de 1805-1806 (Filosofia Real)</i>
<i>FS</i>	<i>Frühe Schriften. In: Werke in 20 Banden, Bd. 1</i>
<i>GPhR</i>	<i>Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. In: Werke in 20 Bänden, Bd. 7</i>
<i>GuW</i>	<i>Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie. In: Werke in 20 Bänden, Bd. 2 - Jenaer Schriften 1801–1807</i>
<i>JSE-III</i>	<i>Naturphilosophie und Philosophie des Geistes: Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie (1805-1806). In: Gesammelte Werke, Bd. 8: Jenaer Systementwürfe III</i>
<i>LFR-I</i>	<i>Lecciones sobre Filosofía de la Religión: 1. Introducción y Concepto de Religión</i>
<i>LFR-II</i>	<i>Lecciones sobre Filosofía de la Religión: 2. La Religión Determinada</i>

- LFR-III* *Lecciones sobre Filosofía de la Religión: 3. La Religión Consumada*
- LHF-I-II-III* *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía (3 vols.)*
- LsPR-I* *Leçons sur la Philosophie de la Religion – Première Partie*
- LPR-I* *Lectures on the Philosophy of Religion – Volume 1*
- Nohl* *Hegels Theologische Jugendschriften*
- NR* *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften. In: Werke in 20 Bänden, Bd. 2 - Jenaer Schriften 1801–1807*
- PhG* *Phänomenologie des Geistes. In: Werke in 20 Bänden, Bd. 3*
- PhGm* *Phänomenologie des Geistes. In: Gesammelte Werke, Bd. 9*
- Pról* *Prólogo a H. F. W. Hinrichs, A Religião na Relação Interna com a Ciência. In: Prefácios*
- SdS* *System der Sittlichkeit. Reinschriftentwurf (1802/03). In: Schriften und Entwürfe (1799-1808). Gesammelte Werke, Bd. 5*
- STG* *Scritti Teologici Giovanili*
- SVE* *O Sistema da Vida Ética*
- VGPh-I-II-III* *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I-II-III. In: Werke in 20 Bänden, Bd. 18-20*
- VPhG* *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. In: Werke in 20 Bänden, Bd. 12.*
- VPhR-I* *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I: Einleitung in die Philosophie der Religion / Der Begriff der Religion, In: Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd 3*
- VPhR-II* *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II: Die bestimmte Religion. In: Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd. 4*
- VPhR-III* *Vorlesungen über die Philosophie der Religion III: Die vollendete Religion. In: Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd. 5*
- VzHRPh* *Vorrede zu H. Fr. Hinrichs' Religionsphilosophie. In: Berliner Schriften*
- WdL-I* *Wissenschaft der Logik I. Erster Teil. Die objektive Logik. Erstes Buch. In: Werke in 20 Bänden, Bd. .*
- WdL-II* *Wissenschaft der Logik II. Erster Teil. Die objektive Logik. Zweites Buch. Zweiter Teil. Die subjektive Logik. In: Werke in 20 Bänden, Bd. 6*

Para viabilizar, nesta tese, o uso de citações diretas da obra de Hegel que, até o presente momento, ainda não foi vertida para o português, confrontou-se o original alemão com traduções consultadas preferencialmente em português, inglês, espanhol, francês e italiano. Deste modo, a tradução de trechos da obra de Hegel para títulos ainda não encontrados em publicações brasileiras e portuguesas estiveram a cargo do autor desta tese.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1. Fundamentação da questão: vínculo entre eticidade e religião	19
2. Filosofia da religião e filosofia política na pesquisa em Hegel	26
3. Objetivos	31
CAPÍTULO 1 – RELIGIÃO E MORAL EM KANT E NO JOVEM HEGEL .	35
1.1. Ética, política e fé religiosa em Kant	39
1.2. Estado e religião no jovem Hegel	42
1.3. Religião objetiva e Religião subjetiva	45
1.4. Religião popular	48
1.5. Cristianismo: a religião (não) popular	50
1.6. Reconciliação entre lei, moral e religião: resultados parciais	60
CAPÍTULO 2 – OPOSIÇÕES NOS ESCRITOS PRÉVIOS À <i>FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO</i>	66
2.1. O escrito <i>A Constituição da Alemanha</i> : em torno de um projeto de nação	71
2.2. Organização política e unificação dos indivíduos	73
2.3. Indivíduos e Estado mediados pela religião	77
2.4. <i>A Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling</i> : cisão e razão	81
2.5. <i>Fé e Saber</i> : cisão e reflexão sobre o divino	88
2.6. O ensaio sobre o <i>Direito Natural</i> : da empiria à especulação	92
2.7. O ético e o absoluto no campo do direito	101
2.8. <i>O Sistema da Vida Ética</i> : o sujeito como fundamento da sociedade	105
2.9. A divindade do povo na eticidade	111
2.10. <i>A Filosofia Real</i> : indivíduo e sociedade confluem no espírito	114

2.11.	Família, lei e religião na <i>Filosofia do Espírito</i> de Jena	116
2.12.	Intermediação entre indivíduo e sociedade: resultados parciais	119
CAPÍTULO 3 – CONSCIÊNCIA E RELIGIÃO NA <i>FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO</i>		122
3.1.	Consciência e infinitude	124
3.2.	Razão, eticidade e agir do espírito	136
3.3.	A dimensão social da religião na <i>Fenomenologia</i>	143
3.4.	O conflito entre fé e intelecção	149
3.5.	Eticidade e religião na <i>Fenomenologia</i> : resultados parciais	152
CAPÍTULO 4 – LÓGICA E ESPÍRITO NA <i>ENCICLOPÉDIA DAS CIÊNCIAS FILOSÓFICAS</i>		155
4.1.	A Lógica na <i>Enciclopédia</i> : conceito preliminar	158
4.2.	Juízos e silogismos	166
4.3.	Espírito e lógica	169
4.4.	O silogismo trinitário	176
4.5.	Eticidade e religião na <i>Enciclopédia</i> : resultados parciais	183
CAPÍTULO 5 – ESTADO E RELIGIÃO NA <i>FILOSOFIA DO DIREITO</i>		186
5.1.	Formação do Estado pelo agir individual na <i>Filosofia do Direito</i>	187
5.2.	Vontade e Direito	190
5.3.	Moralidade e Bem	196
5.4.	Eticidade e religião	199
5.5.	O bem comum e a corporação	203
5.6.	O § 270 da <i>Filosofia do Direito</i>	208
5.7.	Igreja como corporação em “Sobre o Projeto de Reforma Inglês”	219
5.8.	O silogismo da Igreja enquanto corporação	222
5.9.	Religião e eticidade na <i>Filosofia do Direito</i> : resultados parciais	227

CAPÍTULO 6 – RELIGIÃO E ETICIDADE NAS <i>LIÇÕES SOBRE A FILOSOFIA DA RELIGIÃO</i>	232
6.1. O propósito das <i>Lições sobre a Filosofia da Religião</i>	232
6.2. Conceito de religião	244
6.3. O âmbito representativo da religião: Marcelo F. de Aquino e Thomas Lewis	251
6.4. Religião e disposição de espírito	261
6.5. Religião e doutrina cristã	271
6.6. Deus na religião	276
6.7. Verdade e Ideia na religião	280
6.8. Religião consumada e a comunidade (<i>Gemeinde</i>) espiritual	284
6.9. Conexão lógica entre eticidade e religião	296
6.10. Trindade, comunidade e história	305
6.11. Religião e eticidade nas <i>Lições sobre a Filosofia da Religião</i> : resultados finais	313
CONSIDERAÇÕES FINAIS	323
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	336

INTRODUÇÃO

Para o filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), o Estado é a expressão máxima da “eticidade” (*Sittlichkeit*), termo explicado na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1830) como “a plena realização do espírito objetivo, a verdade do espírito subjetivo e do espírito objetivo mesmos” (*Enz*, § 513; *Enc-III*, p. 294)¹. A eticidade realiza o espírito objetivo naquilo que ele tem de livre e também universal, efetivando-se nos costumes e no espírito de um povo (cf. *Enz*, §§ 513-514; *Enc-III*, p. 294). Corporificada em instituições e procedimentos normativos, a eticidade perfaz a etapa em que os indivíduos, assimilando regras de convívio e pertencimento coletivo, combinam suas particularidades com uma “obra universal” ao compreenderem integrar a organização de uma sociedade livre (cf. *Enz*, § 538; *Enc-III*, p. 307). Em uma estrutura social que contempla o reconhecimento do valor humano, as pessoas conseguiriam ampliar a concretização de suas vontades, efetivando-se assim as liberdades individuais.

O Estado, ao conceder e assegurar a integridade de todos os seus membros, configuraria, na teoria política de Hegel, o arranjo social no qual a liberdade humana é promovida e preservada por instituições aplicadoras de leis. Uma vez que na realização da eticidade o Estado tem o seu lugar, Hegel assevera, na *Enciclopédia*, logo após a explicação deste corpo político, que a própria eticidade é, também, o “espírito divino como habitando na consciência-de-si em sua presença efetiva, enquanto presença de um povo e dos seus indivíduos” (*Enz*, § 552 A; *Enc-III*, p. 327). Hegel, mediante a eticidade, estabelece um vínculo entre o governo estatal e a religião, indicando também o resultado da relação entre estas duas esferas contrapostas entre si, mas que se reconciliam na mesma unidade (*VPhR-III*, p. 266; *LFR-III*, p. 249). Isto porque o espírito da religião é o “espírito total”, compreendido como movimento em direção ao seu próprio saber (cf. *PhG*, p. 499; *FE*, § 680, p. 462).

¹ Nesta tese, as siglas e abreviaturas utilizadas nas referências às obras de Hegel são as comumente usadas nos estudos hegelianos, conforme a lista intitulada “Abreviaturas das Obras de Hegel” localizada ao início deste trabalho.

Se, por um lado, o Estado vem a ser a atualização do movimento de reconhecimento de cada indivíduo em relação aos outros, como resultado do compromisso das pessoas em integrar-se à comunidade, por outro lado, a religião, enquanto espaço social no qual a expressão pessoal da espiritualidade viabiliza uma percepção dos sujeitos como “irmãos” e iguais entre si, aparece cumprindo a função de elemento associado à eticidade, argumento que a leitura da Anotação ao § 552 da *Enciclopédia* leva a suscitar, culminando na afirmação de que “a eticidade do Estado e a espiritualidade religiosa do Estado são, desse modo, para si as firmes garantias recíprocas” (cf. *Enz*, § 552 A; *Enc-III*, p. 335). Em termos hegelianos, o Estado, quando associado à religião e auxiliado por ela, possibilitaria aos cidadãos a efetivação de suas liberdades e a garantia de sua preservação, sedimentando a realização efetiva do espírito².

Hegel não apenas vislumbra na religião o elemento constituinte da estrutura política de uma coletividade, mas também defende que ela deveria ser assegurada pelo Estado. Todavia, o filósofo pondera que as relações entre eticidade e religião exibidas na “Igreja” e no “Governo” se têm demonstrado historicamente como fonte de obstáculos quanto à promoção da ordem social e à preservação da liberdade humana. Dentre os aspectos negativos dessa relação está o fato de a Igreja ter sido a grande promotora de conflitos civis na moderna política europeia (cf. SCHMITT, 2014, pp. 149-150), além de atuar como propulsora do fanatismo e do arrefecimento do apego às práticas cidadãs, característica eclesiástica destacada pelo próprio Hegel na Anotação ao § 270 da *Filosofia do Direito* (1821).

Não obstante, convém salientar o fato de que a religião, mesmo tendo sido historicamente sua opositora política, é constitutiva ao próprio Estado. Dado que o ente estatal é o promotor do direito e das liberdades, todas as outras expressões socioculturais, entre elas o culto religioso, devem encontrar-se nele e a ele submeter-se. O Estado, assim descreve o início do § 270 da *Filosofia do Direito*, direciona-se para o interesse universal, mas a sua substancialidade, a lógica interna da sua razão de existir, para todos os efeitos compreendida como necessária, deve direcionar-se à conservação das particularidades, pois no Estado o que é universal e o que é particular encontram um ponto de convergência. Tal correlação

² Espírito (*Geist*) é o termo utilizado por Hegel para indicar, *grosso modo*, a manifestação consciente-de-si da cultura humana no decurso das épocas históricas. Em seu aspecto humano histórico, o Espírito se universaliza de duas formas: como “Espírito Objetivo” nos modos da vida ética por ele mesmo produzidos (o direito, a moralidade e o Estado), e como “Espírito Absoluto” nas artes, na religião e na filosofia (cf. INWOOD, 1997, p. 118; BURBIDGE, 2008, p. 173).

entre as práticas institucionais do Estado e os objetivos da doutrina cristã aparece melhor tematizada em outras obras de Hegel, tais como os *Escritos de Juventude* (1793-1802) e as *Lições sobre a Filosofia da Religião* (1821-1831).

Ocorre que o modo como Hegel insere na *Filosofia do Direito* a proposta de relação entre religião e eticidade, dentro da exposição de parágrafos que tratam de assuntos internos à organização estatal, suscita indagações a respeito da intenção mesma do autor: o Estado poderia utilizar-se da religião em proveito próprio? De que maneira as esferas religiosa e ética poderiam interrelacionar-se na obra de Hegel? É certo que Hegel já indica o intento em demarcar as relações entre autoridade secular e poder eclesiástico como assuntos de ordem política interior ao abordar a relação entre Estado e religião na seção do “Direito Estatal interno”, em que consta a descrição das instituições de administração da justiça (as quais, já existentes na sociedade civil, são incorporadas ao Estado). Dito de outro modo, Hegel entenderia que o “espírito do povo” (*Volksgeist*) perpassa tanto o Estado como a religião por ser simultaneamente cultural e cívico (cf. *GPhR*, §§ 257, 340; *FD*, pp. 229-230, 305-306). Seria aceitável, por conseguinte, admitir que, consoante Hegel, o Estado se vincularia à religião na sua expressão institucionalizada como Igreja para promover o reforço dos elos entre os indivíduos, bem como a reiteração do compromisso desses mesmos indivíduos com a manutenção de valores e princípios do Estado.

Nesse sentido, a religião cristã seria um elemento estratégico de interesse estatal por justamente possuir condições de fornecer aos indivíduos, mediante os mandamentos basilares de amar a Deus e ao próximo, uma perspectiva de compreensão das relações de autoridade e associação comunitária. Essa é a razão pela qual Hegel indica que o Estado repousa na disposição religiosa, do mesmo modo como atribui o peso de “garantias recíprocas” à “eticidade do Estado” e à “espiritualidade religiosa do Estado” (*Enz*, § 552 A; *Enc-III*, pp. 328, 336). Esta seria a manifestação religiosa da qual o Estado se valeria: realizar um apelo ao interior e ao sentimento dos cidadãos de modo que eles adotem práticas intersubjetivas legitimadoras da coesão social. Dessa maneira, religião e Estado se apresentariam como estruturas sociais que se confirmariam mutuamente.

Todavia, o exame da relação entre eticidade e religião na obra de Hegel conserva uma questão a ser elucidada: de um lado, a *Filosofia do Direito*, em seu § 270 e Anotação, mostra que a religião só poderia relacionar-se com a eticidade (expressa no Estado) como

uma “corporação”. Esta relação submeteria as formas institucionalizadas da religião à administração pública de modo a evitar-se a desordem que os conflitos civis ocasionados por confissões de fé submeteram a Europa durante os séculos da modernidade. Na *Filosofia do Direito*, os indivíduos desempenhariam papéis distintos de acordo com o contexto: como membros fieis enquanto participantes das instituições religiosas e como cidadãos no âmbito do Estado. De outro lado, nas *Lições sobre a Filosofia da Religião*, Hegel introduz com mais acuidade o que ele compreendia ser religião, assim como suas relações com as teologias elaboradas na modernidade, seu vínculo metafísico com a filosofia e, sobretudo, como a religião pode ser elaborada enquanto conceito. As *Lições sobre a Filosofia da Religião* descrevem, como resultado de suas elaborações conceituais, a “comunidade”, que se realiza no mundo contemplando a harmonização entre eticidade e religião sem prejuízo de uma em relação à outra (*VPhR-III*, p. 264; *LFR-I*, p. 247). Este equilíbrio decorre da postura da comunidade, que cumpriria o propósito da religião em mediar conteúdos em vista de produzir a consciência de si mesma entre os indivíduos (*VPhR-I*, p. 220; *LFR-I*, p. 207).

O confronto dos modos como eticidade e religião são tratadas na *Filosofia do Direito* e nas *Lições sobre a Filosofia da Religião* suscita a possibilidade de uma discrepância no âmago da obra hegeliana, a partir das seguintes indagações sobre este problema: em que medida é possível afirmar um desacordo na filosofia de Hegel sobre as esferas ética e religiosa? Quais os motivos levam a admitir que os textos acima referidos, saídos da pena do mesmo autor, apresentam perspectivas aparentemente divergentes sobre o mesmo objeto? Em que grau, na obra de Hegel, eticidade e religião podem ser tratadas como categorias em oposição? Há um modo mediante o qual eticidade e religião podem ser compatibilizadas na filosofia de Hegel? Diante do exposto, a presente tese tem como ponto de partida responder à seguinte pergunta, considerada central para o encaminhamento desta pesquisa: apesar do esforço de Hegel em vincular eticidade e religião em vista do fortalecimento dos elos sociais, da liberdade humana, do autoconhecimento dos indivíduos e da realização das suas particularidades, é possível sustentar que a *Filosofia do Direito* e as *Lições sobre a Filosofia da Religião* são divergentes em estabelecer como se dá tal vínculo? O motivo da indagação se dá porque, de um lado, a *Filosofia do Direito* sugere uma separação entre as duas esferas; de outro, as *Lições sobre a Filosofia da Religião* admite que religião e eticidade se encontram unidas na comunidade. Resta compreender se Hegel estaria divergindo quanto

ao tratamento da mesma questão em obras diferentes, ou se a discordância identificada seria uma atribuição de múltipla perspectiva sobre o mesmo tema fornecida pelo filósofo.

Esta tese busca investigar qual o tratamento dado por Hegel ao binômio eticidade-religião, referenciando-se no delineamento dado pelo filósofo a esta questão no § 270 e Anotação da *Filosofia do Direito*. Ainda no intento de explorar elucidar a hipótese acima suscitada, esta tese realiza dois movimentos. O primeiro deles é verificar como o tema em torno da relação entre eticidade e religião havia sido delineado na obra de Hegel, recorrendo a trabalhos anteriores do filósofo, a saber: os *Escritos de Juventude* (1793-1802), o artigo *A Constituição da Alemanha* (1800-1802), *Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling* (1801), *Fé e Saber* (1802), o *Direito Natural* (1803), o *Sistema da Vida Ética* (1805), bem como a *Fenomenologia do Espírito* (1807). O segundo movimento é examinar como eticidade e religião são consolidados em argumentos e conceitos referenciados em obras contemporâneas à *Filosofia do Direito*, como a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1830) e as *Lições sobre a Filosofia da Religião* (1821-1831), considerando também, em menor grau, as *Lições sobre a Filosofia da História* (1837).

1. Fundamentação do problema: vínculo entre eticidade e religião

A presente tese, como foi dito anteriormente, se propõe realizar uma exposição de argumentos amparada na leitura das obras de Hegel acima para compreender como religião e eticidade se vinculam. A palavra para tratar desse termo médio entre religião e eticidade foi pode ser tanto “unidade” como “reconciliação”, provocada pela passagem de Hegel sobre este assunto no adendo ao § 270 da *Filosofia do Direito*. Este parágrafo, que Hegel assume ser “o lugar de abordar a relação do Estado com a religião” (*GPhR*, § 270 A p. 415; *FD*, p. 241), trata de duas questões: a primeira delas diz respeito à religião ser fundamento do elemento ético em geral, como também da natureza do Estado “enquanto vontade divina”. Entretanto, visto que a exploração do fundamento do Estado na religião implica considerar as “razões históricas” do direito, as quais não podem ser confundidas com o próprio conceito do direito (*GPhR*, § 3 A; *FD*, p. 50), Hegel salienta apenas que a religião constitui o fundamento do Estado, sendo necessário que Estado e religião se separem a partir do ins-

tante em que houver a compreensão sobre o que funda o Estado (*GPhR*, § 270 A, pp. 417-418; *FD*, p. 243). Todavia, mais adiante na mesma Anotação, Hegel confronta esta “separação” com a “unidade do Estado e da Igreja”, uma “unidade essencial” (*GPhR*, § 270 A p. 428; *FD*, p. 252). Nas *Lições sobre a Filosofia da Religião*, especificamente na Lição de 1827, Hegel se debruça sobre tal “unidade” na “Religião consumada”, expondo a “reconciliação” entre Igreja e eticidade na “comunidade”, na qual os indivíduos, mediante o espírito, chegam ao conhecimento da “Ideia de Deus” e seu movimento (cf. *VPhR-III*, pp. 252, 266; *LFR-III*, pp. 237, 249). A questão não é livre de controvérsias: de algum modo, a religião e a eticidade, a Igreja e o Estado, partem de um mesmo contexto, pois possuiriam um fundamento comum, no entanto devem separar-se ainda que sejam consideradas como constituintes de uma unidade. Desta maneira, reitera-se a questão central de trabalho na investigação desta tese, de que a obra de Hegel ofereça explicações que revelem uma espécie de conjunção, de coexistência, “unidade” ou “reconciliação” entre estas as esferas da eticidade e da religião, a despeito das descrições conceituais distintas dessa relação na *Filosofia do Direito* e nas *Lições sobre a Filosofia da Religião*.

A hipótese acima inferida evidencia-se a partir da associação entre eticidade e religião, exigindo a ambos os termos serem tratados conjuntamente. Desse modo, convém estabelecer preliminarmente o que significam estes termos no decurso da tese.

a) *Religião e termos correlatos* - podem ser delineadas as características da religião a partir das seguintes passagens da obra de Hegel nos *Escritos de Juventude*:

Esta elevação do ser humano, não do finito ao infinito (uma vez que são produtos da simples reflexão e, enquanto tais, também sua separação absoluta), mas da vida finita à vida infinita, é a religião (*Nohl*, p. 348; *STG*, p. 498; *nossa tradução*).

A religião no excerto acima é uma elevação do ser humano cujo ponto de partida é a vida finita, e sua destinação final, a vida infinita. Já na *Enciclopédia*, a religião é descrita conforme a seguinte transcrição:

O espírito absoluto é tanto identidade eternamente essente em si, quanto retornando-se e retornada a si mesma: é a *substância* una e universal enquanto espiritual, o juízo [que a reparte] *em si mesma em um saber, para o qual* ela existe como tal. A *religião*, como em conjunto pode ser designada essa esfera, há que considerar-se tanto partindo do sujeito e encontrando-se nele, quanto partindo objetivamente do espírito absoluto, que está como espírito na sua comunidade (*Enz*, § 554; *Enc-III*, p. 339).

A passagem acima, encontrada na subseção “Espírito Objetivo” da *Enciclopédia*, permite antever o que Hegel tomava por “religião”: um saber a respeito da substância universal, integrada ao espírito absoluto e que se manifesta na comunidade como espírito. Sob perspectiva distinta na *Filosofia do Direito*, a religião é o “fundamento que contém o elemento ético em geral e mais precisamente a natureza do Estado enquanto vontade divina”, cujo conteúdo é a “verdade absoluta” (*GPhR*, §§ 270 A; *FD*, pp. 242-243, 305-306). Nas *Lições sobre a Filosofia da Religião*, Hegel assevera firmemente que a religião é tomada em geral como “consciência de Deus – de Deus, do objeto absoluto –, sua consciência, subjetividade”, o “objeto verdadeiro” (*VPhR-III*, p. 2; *LFR-III*, p. 2). Acrescida a essas concepções sobre a religião, segue a da “Igreja”, para a qual Hegel confere suas características mais precisas na seção “Mundo romano” das *Lições sobre a Filosofia da História* (1837). Nesta obra, Hegel explica a Igreja como a “existência exterior” e “temporal” do espírito atuante no mundo exterior, que é resultado tanto deste mesmo “mundo exterior” quanto da “doutrina” (*VPhG*, p. 401; *LFH*, p. 280). A partir da aplicação da doutrina para a efetivação do Reino de Deus, a Igreja vem da necessidade de uma “organização” decorrente do mencionado Reino, na qual se escolhem líderes levando-se em conta o talento, a erudição e a cultura (*VPhG*, p. 401; *LFH*, p. 281). Este grupo de líderes, somado a uma doutrina, resulta em um “regime *eclesiástico*”, o qual adquire exterioridade e posse que deve ser administrada (*VPhG*, p. 402; *LFH*, p. 281). Tal empreendimento humano de tornar real o Reino pela expressão exterior e organizada de seus ensinamentos descrito nas *Lições sobre a Filosofia da História* permite compreender que a forma institucionalizada da religião é a Igreja.

Assim, pode-se delimitar o significado geral do termo religião como uma atividade própria do ser humanos cuja finalidade é a elevação de sua vida finita à vida infinita, situada no âmbito do espírito absoluto. A religião tem sua expressão no mundo exterior na forma de Igreja, moldada por sua doutrina e suas práticas culturais.

b) *Eticidade e termos correlatos* – O significado do termo eticidade (*Sittlichkeit*) corresponderá a certas diretrizes fornecidas pela própria obra de Hegel. Na *Filosofia do Direito*,

A eticidade é a *ideia da liberdade*, enquanto Bem vivente, que tem na autoconsciência seu saber, seu querer, e pelo agir dessa, sua efetividade, assim como essa tem, no ser ético, seu fundamento sendo em si e para si e seu fim motor, – [a eticidade é] o *conceito da liberdade que se tornou mundo presente e natureza da autoconsciência* (GPhR, § 142; FD, p. 167).

Na *Enciclopédia*, a eticidade é associada intimamente à liberdade, como liberdade concreta e, tal como a religião, retorna a si mesma como saber a partir de uma “*liberdade subjetiva*” que é também “vontade racional *universal*” em si e para si (cf. *Enz*, § 513; *Enc-III*, p. 295). Todavia, outro termo orbita em torno do conceito hegeliano de eticidade: é o Estado. Ele une a família e a sociedade civil em uma “substância ética consciente-de-si”, que tem como essência “o universal em si e para si” (*Enz*, §§ 535, 537; *Enc-III*, p. 306). De igual modo, o Estado segue explanado nas *Lições sobre a Filosofia da História* como o “agregado de muitos isolados”, cujos indivíduos, portadores de vontade, fazem do ente estatal o resultado de soma dos átomos da vontade (*VPhG*, p. 527; *LFH*, p. 365). Portanto, o significado básico do termo eticidade será o conceito de liberdade consciente-de-si que, realizada no mundo como soma das vontades dos indivíduos, toma a forma de Estado. Com efeito, outro termo relativo ao Estado é o “Governo”, mencionado na *Enciclopédia* como “totalidade viva” decorrente da produção do Estado e da Constituição (*Enz*, § 541; *Enc-III*, p. 311), e também referido à administração da justiça no Estado (*Enz*, § 544 A; *Enc-III*, p. 318).

Como exemplo que atesta o anteriormente dito sobre os pares conceituais a serem explorados neste trabalho, vale notar que, de acordo com o § 270 e respectiva Anotação da *Filosofia do Direito*, a finalidade do Estado, como expressão da eticidade, é o interesse comum de todos os seus membros em direção ao autoconhecimento suficiente e à universalidade, proporcionados tanto por leis quanto por normas públicas e civis. Porém, a necessidade universal desse Estado é diluída nas diferenças conceituais próprias da dinâmica entre as esferas componentes de suas forças administrativas internas (os poderes legislativo, judiciário e executivo, na visão contemporânea de separação de esferas). Tais poderes deveriam ser exercidos orgânica e harmonicamente, embora não haja garantia para tal.

Dentro da interrelação dos poderes intra-governamentais acima referidos, na *Filosofia do Direito*, Hegel afirma que o Estado enseja a possibilidade de um elo com a religião, que institucionaliza a doutrina que lhe serve de base sob a forma de Igreja (GPhR, §

273; *FD*, pp. 255-259). Este vínculo entre o religioso e o estatal se veria refletido na própria Constituição. Isto porque a Constituição está atrelada à liberdade, sendo esta concretizada na superação do solipsismo dos indivíduos pela mediação das relações interpessoais, postura estimulada e exigida tanto pelo Estado como pela religião. Tal estímulo indica a corporificação do espírito após a percepção racional dos indivíduos reconhecidos mutuamente como seres livres e iguais. Desse modo, a religião conferiria a uma certa coletividade as interações pessoais necessárias ao estabelecimento da Constituição (cf. *GPhR*, § 272; *FD*, pp. 253-255). No Estado orgânico, o todo ou a noção de um todo formado pelos indivíduos assegura a liberdade, pois, segundo Hegel, a materialização das vontades individuais não pode subsistir fora do Estado, que é seu promotor. O que está fora do Estado não perdura ou lhe é contrário.

Não obstante, há aspectos que não podem ser esquecidos na relação entre Governo e Igreja, como, por exemplo, considerar que tais instâncias buscam aplicar autoridade nas sociedades. Religião e Estado, considerados no esquema lógico-dialético de Hegel demonstrado pela *Filosofia do Direito*, tendem a repelir-se. O próprio filósofo admitia a existência de épocas em que os indivíduos buscavam as instâncias eclesiásticas devido a não se sentirem amparados pelo Estado, cujo resultado era a “miséria pública”, “desorganização” e “opressão”. Em períodos de governos considerados maus, a Igreja atuaria como ferramenta de consolo por posicionar-se com inflexível indiferença ante os interesses seculares, ao contrário do Estado, que buscaria o que é próprio do mundo justamente por ser “o espírito que está no mundo” (*GPhR*, § 270 A; *FD*, p. 241).

A ênfase eclesiástica nos dogmas de fé que Hegel assinala não consegue alçar o interesse e a ocupação do Estado a um fim, dado que a visão religiosa do mundo já indica ao agir político que ele seja impulsionado por paixões e violência (*GPhR*, § 270 A; *FD*, p. 242). Os problemas maiores entre Estado e religião ocorrem quando há interferência indevida da primeira em assuntos pertinentes ao segundo, principalmente quando a religião, amparada na presunção do permanente mau arbítrio da autoridade pública e nas inconsistências administrativas das instituições, estimula o fanatismo e o desapego à prática política, minando o senso de cidadania e pertença a um regime político (cf. LILLA, 2001, pp. 859-860).

Todavia, Hegel demonstra que Estado e religião estiveram muito mais juntos um do outro do que sob uma relação de tensão. O ponto de conexão estaria na “doutrina” religiosa e em suas formas de “externação” (*Äußerung*) que, do seio da própria Igreja, promove uma moralidade encontrada na comunidade espiritual e, por conseguinte, no âmbito ético do Estado, ocasionando também a adesão às leis civis:

Mas a *doutrina* mesma tem seu domínio na consciência moral, encontra-se no direito da liberdade subjetiva da autoconsciência, – na esfera da interioridade, que, como tal, não constitui o domínio do Estado. Contudo, o Estado também tem uma doutrina, visto que suas instituições e o que, em geral, vale para ele a respeito do direito, da constituição etc. estão essencialmente enquanto lei na forma do *pensamento*, visto que ele não é nenhum mecanismo, porém a vida racional da liberdade autoconsciente, o sistema do mundo ético, assim a *disposição de espírito* e logo a consciência da mesma nos *princípios* são um momento essencial no Estado efetivo. Por sua vez, a doutrina da Igreja não é somente algo interno da consciência moral, porém é antes, enquanto doutrina, *externação* e, ao mesmo tempo, *externação* a respeito de um conteúdo que se liga, da maneira mais íntima, com os princípios éticos e as leis do Estado ou que lhes concerne mesmo imediatamente (*GPhR*, § 270 A; *FD*, pp. 247-248).

O termo “doutrina” acima referido como via de interrelação ética do Estado com a religião, tal como expresso na passagem acima citada da *Filosofia do Direito*, recebe seu amparo explicativo nas *Lições sobre a Filosofia da Religião*, obra em que a “doutrina” se origina do movimento entre dois elementos igualmente caros tanto ao Estado quanto à Igreja: a “verdade” proveniente da vida em “comunidade”:

Aqui o primeiro é o mesmo surgir imediato da comunidade; já discorremos sobre isso. Trata-se da efusão do Espírito Santo. O Espírito [é o] que capta espiritualmente esta história que transcorre no fenomenal e que conhece neste a Ideia de Deus, sua vida, seu movimento. A comunidade são os sujeitos singulares empíricos que estão no Espírito de Deus, de quem difere e a quem se contrapõe este conteúdo, esta história, a verdade (*VPhR-III*, pp. 252-253; *LFR-III*, p. 237; *nossa tradução*).

Como a relação entre eticidade e religião fundada na verdade da doutrina dessa comunidade subsiste no interior do Estado? Hegel persegue esta questão desde seus *Escritos de Juventude*, nos quais suscitava uma “impossibilidade” de atuação do Estado em estimular os indivíduos à moralidade, correlacionando a religião para auxiliá-lo nesta tarefa:

O Estado poderia apenas trazer seus cidadãos para submetê-los às instituições mediante a confiança que eles depositassem nelas, mas tal confiança deve primeiramente ser estimulada. A religião é o melhor meio para fazê-lo, pois tudo depende do uso que o Estado faz dessa prerrogativa da capacidade da religião de atingir esta finalidade, que é demonstrada na religião dos povos; todos os cida-

dãos são participantes dela, e seus esforços sempre se baseiam na produção de uma disposição de espírito, algo que não consegue ser o objeto de uma legislação civil. Uma religião é melhor ou pior a depender de como produz esta disposição, seja fazendo-a nascer em correspondência com leis civis ou morais (deixando que ela aja mediante motivos de moralidade), seja pelo amedrontamento da imaginação e, conseqüentemente, da vontade.

É impossível para o Estado obrigar os homens a agir em prol do dever (ainda que ele convoque a religião em seu auxílio), ou conquiste as pessoas a acreditarem que a moralidade tem sido satisfeita pela observância das práticas religiosas reguladas no Estado, persuadindo a todos de que nada mais além lhes seja exigido. Mas o que é impossível para o Estado, os bons seres humanos sempre tentaram cultivar, tanto os pequenos como os grandes (*Nohl*, p. 176; *STG*, p. 284; *nossa tradução*).

Na *Filosofia do Direito*, em que se recupera a correlação entre Estado e religião, sendo a função desta estimular a adesão dos indivíduos àquele, Hegel menciona que a religião, em seu efeito de deterioração, se tornaria uma “busca” ao Senhor com potencial para destruir as relações éticas. A religião poderia, ao invés disso, afastar este potencial de corrosão e promover um saber a respeito do “direito objetivo” das leis, afastando os indivíduos da “opinião inculta” (*GPhR*, § 270 A, p. 419; *FD*, p. 244). O já citado parágrafo acompanhado de sua Anotação da *Filosofia do Direito* guarda semelhanças com o § 552 da *Enciclopédia* quando Hegel explica que a religião exige um conhecimento de Deus como fundamento no qual todas as coisas subsistem, legitimando e confirmando a prática de uma vida espiritual no mundo. De igual modo, no Estado, as leis e as obrigações devem operar nas consciências, e também exigem a “comprovação suprema” ou, em outras palavras, uma certificação racional que não está fundada somente em costumes (que tendem a sofrer modificações), mas que é estabelecida como condição estruturante de todas as práticas humanas, como sua substância ética, demandando seu pronto acatamento e execução (*GPhR*, § 270 A; *FD*, p. 242).

De acordo com Hegel, o Estado, na perspectiva de sua coexistência com as religiões, pode agir de forma mais liberal aceitando diversas comunidades religiosas dentro de si, o que neutralizaria focos de dissidência social alimentados por diferentes confissões de fé. Todavia, a religião só pode ser submetida a regras à medida em que a comunidade eclesial “entra a partir do interno para o mundano” pela aquisição de propriedade, a prática das ações de culto e tendo indivíduos a seu serviço (*GPhR*, § 270 A; *FD*, p. 246). Hegel indica que a igreja, organizada sob o formato de “corporação”, pela necessidade de possuir uma propriedade, um conjunto de procedimentos doutrinários e recursos humanos para executar

suas funções na comunidade, fornece ao Estado condições de submetê-la a seu controle. Todavia, a presente investigação reitera que tomar somente a Anotação do § 270 da *Filosofia do Direito* como a descrição exclusiva oferecida por Hegel sobre o problema das relações entre religião e Estado suscita o desafio de compreender como esta passagem pode ser harmonizada com outras obras do filósofo. Tal necessidade se impõe pela força, como já se salientou mais acima, considerando-se o aspecto que leva Hegel a afirmar, em outras obras, a religião como irmanada com a eticidade, mas em uma relação de submissão ao Estado na *Filosofia do Direito*.

Esta tese, portanto, se propõe trabalhar com os conceitos “eticidade” e “religião” tal como são empregados nos diversos textos de Hegel, nos quais o autor aponta tanto para as suas oposições como para os seus pontos de ligação. De igual modo, serão utilizados os termos “Estado” e “Igreja” para associar eticidade e religião à elucidação da pergunta central desta tese. Tais termos, admitindo uma correlação de significação entre eticidade e Estado, assim como religião e Igreja, permitem a alternância entre esses pares conceituais no decorrer da argumentação. Tal admissão não é fruto de uma decisão fortuita, mas se encontra reiteradamente amparada no próprio tratamento que Hegel dá aos termos, mencionando-se, quando convém, a Igreja em tópicos versando sobre a religião, bem como o Estado ao referir-se a assuntos sobre a esfera ética, não só como seguem empregados na *Filosofia do Direito* e nas *Lições sobre a Filosofia da Religião*, mas também como surgem na *Enciclopédia* e nas *Lições sobre a Filosofia da História*, entre outros trabalhos do filósofo.

2. Filosofia da religião e filosofia política na pesquisa em Hegel

Consoante Hegel, o princípio da liberdade deveria ser cultivado na religião, pois uma prática espiritual que se opõe às regras éticas impediria a adesão subjetiva às leis e normas civis e políticas (*GPhR*, § 270 A, p. 419; *FD*, p. 244). Uma doutrina religiosa que não oferece a liberdade interfere negativamente em um Estado cujo princípio seja a universalidade de direitos e deveres em face de seus membros. Nesse sentido, o incentivo à liberdade é de modo geral necessário para dar lastro à ação ética.

O tópico da religião se liga ao da ética apontando para o grande desafio deste tema na Era moderna: tornar a liberdade uma realidade concreta, não mediada por uma associação religiosa que aja politicamente, mas decorrente de um regime político que promova a manifestação religiosa como expressão coletiva da subjetividade e da espiritualidade. Religião, na leitura que se depreende da *Filosofia do Direito*, pode ser compreendida como uma situação na qual as pessoas partilham de uma consciência que aponta para algo maior que os indivíduos, contendo desdobramentos éticos imediatos.

Ainda que a manifestação religiosa, nas suas formas inadequadas, estabeleça ritos e procedimentos sob uma pretensa urgência em resolver os problemas mais urgentes dos seres humanos, quer a nível individual quer a nível social, em Hegel a religião não concentra todas as possibilidades de seu conhecimento para a consciência, necessitando da expressão civil ou política dessa mesma unidade (ainda que finita e imperfeita) sob a forma do Estado. Este é o melhor meio para conduzir os indivíduos a aderir conscientemente às instituições que zelam pela liberdade e pela justiça como expressão universal da vontade, fazendo-os reconhecerem-se reciprocamente dentro do próprio Estado, o que se dá apenas na medida em que as pessoas se veem como membros de um todo político, entendido como seu corpo coletivo ou nação, e a si mesmos mesmos como integrantes do corpo estatal. Assim, a religião não pode ter sua existência paralela e externa ao Estado, mas deve ser convergente e interna a ele (cf. LEWIS, 2011, pp. 98-99).

O que torna a religião importante para o Estado está também expresso na ênfase que a doutrina torna os indivíduos indistintamente filhos de Deus. Dessa maneira, cria-se uma postura em que toda e qualquer pessoa, por estar igualmente na mesma situação em relação a Deus, pode ser reconhecida em outro ser humano como uma unidade subjetiva com valor em si mesmo, sendo tal reconhecimento a confirmação e a expansão de sua liberdade em âmbito social. A liberdade de um indivíduo singular não termina mais onde começa a do outro, mas afirma e torna perenes as expressões das vontades de outros indivíduos e da comunidade de que fazem parte. É isto que Hegel indica ao explicar que a consciência divina se atualiza na consciência-de-si finita como “dádiva” nas ações, costumes e direito (cf. *VPhR-I*, p. 12; *LFR-I*, p. 12).

De modo a oferecer explicações ao problema tal como ele foi apresentado e explicado acima, a presente tese busca aproximar-se da tradição de pesquisa em filosofia da re-

ligião hegeliana proposta por Walter Jaeschke (1990), dada a premissa por ele sustentada de que o tema do cristianismo e da religião permeia toda a obra escrita de Hegel. Outrossim, tenta-se aqui coletar, para melhor fundamentar a discussão do tema apresentado, as contribuições de Albert Chappelle (1964-1967), Emilio Brito (1983), Marcelo Aquino (1989), Cyril O'Regan (1994), Peter Hodgson (2004-2006) e Thomas Lewis (2011), cujos trabalhos consideraram, além da perspectiva mais estritamente teológica, as dimensões histórica, material e social da concepção hegeliana de Estado, bem como os limites e as aplicações da justaposição entre o ético e o religioso na filosofia de Hegel. A partir da situação apresentada, considera-se possível tratar da coexistência colaborativa entre Igreja e Estado na filosofia política e na filosofia do direito hegelianas, contribuindo para a pesquisa nacional em relação a este tema.

De modo sumário, é possível perceber que os estudos dedicados à interrelação entre a filosofia política e a filosofia da religião em Hegel no século XX indicam, pelo menos, duas posturas³. A primeira delas é que os campos religião e política tenderam a ser estudados paralelamente. A segunda é que as *Lições sobre a Filosofia da Religião* em grande medida se transformaram em fonte bibliográfica fundamental para amparar temas diretamente relacionados à teologia ou àquilo que a religião reserva (mas não só) ao âmbito da representação (concepção inicial do pensar a partir dos sentidos). A partir da produção da pesquisa sobre a filosofia da religião em Hegel, foram identificados três intérpretes cujos trabalhos podem auxiliar a elucidar como pode ser melhor explorada a filosofia da religião em Hegel de acordo com as “posturas” assinaladas. Na elaboração desta tese, escolheu-se empreender a aproximação da pesquisa a três obras para situar o debate a respeito da pesquisa em filosofia da religião em Hegel. Os trabalhos escolhidos são *Hegel e a tarefa atual da cristologia* (1983) de Emilio Brito, *O conceito de religião em Hegel* (1989) de Marcelo F. de Aquino, bem como *Religion, Modernity, and Politics in Hegel* (2011), de Thomas

³ As “posturas” quanto à adoção de perspectivas interpretativas da obra de Hegel são constantes desde pelo menos a morte do filósofo em 1831. Há uma concordância na tradição da pesquisa em Hegel sobre o crescente interesse em torno das ideias do filósofo durante o segundo quartel do século XIX em duas abordagens de interpretação, que os intérpretes costumam distinguir em “hegelianos de direita” e “hegelianos de esquerda”. A atenção destes grupos, direcionada à produção escrita de Hegel, foi crucial em intermediar para as décadas seguintes os temas que o filósofo vinha desenvolvendo em suas aulas na Universidade de Berlim entre os anos 1820-1830 e a revolução de 1848 ocorrida em países da Europa Ocidental e Oriental a partir de nomes como Eduard Gans, Arnold Ruge, Moses Hess, David Friedrich Strauss, Ludwig Feuerbach, Carl Ludwig Michelet, Karl Schubarth, os quais discutiram os estudos suscitados por Hegel sobre política e religião por décadas após a morte do filósofo. Sobre este tema, vide BRECKMAN, 1999, pp. 11-25; MOGGACH, 2006, pp. 8-9; FISCHBACH, 2017, pp. 21.

Lewis. O motivo pelo qual os três autores acima foram selecionados se dá porque as obras mencionadas representam três das correntes majoritárias que se detiveram sobre a filosofia da religião em Hegel. A leitura dos intérpretes citados orienta a discussão na filosofia da religião que, a despeito de uma menor intensidade de pesquisa quando comparada com outros campos de interesse da obra de Hegel (política, estética, etc.), mostrou ter recebido a atenção de importantes pesquisadores, os quais legaram obras significativas a respeito desse processo de investigação e exploração das *Lições sobre a Filosofia da Religião*.

Os intérpretes selecionados se situam em contextos históricos distintos, promovendo perspectivas específicas sobre a religião em Hegel de acordo com o interesse atribuído por cada época. Assim, Emilio Brito publicou *Hegel e a tarefa atual da cristologia* em 1983, mas este título congrega a intensidade com que a pesquisa em Hegel foi realizada em vista de dar enfoque a temas como cristologia e eclesiologia, muito apreciados nas décadas anteriores⁴. A despeito de, em um primeiro momento, a cristologia não apresentar correlação direta com a filosofia política (tema que não está no escopo do já citado livro de Brito), uma observação mais demorada sobre esta área da teologia cristã pode dissipar tal impressão. A figura de Cristo é central nos escritos juvenis de Hegel, uma vez que Jesus tentou levar a cabo o projeto de tornar os mandamentos mosaicos em uma religião pública e viva. Outrossim, no silogismo trinitário da *Enciclopédia*, Cristo, revestido do elemento lógico chamado “Filho”, intermedia Deus e o envio do “Espírito” ao mundo em benefício da afirmação do relacionamento entre o “Pai” e os seres humanos em uma comunidade, a qual abrigará a eticidade e a Igreja nas *Lições sobre a Filosofia da Religião*.

O elemento lógico da religião, por sua vez, é o aspecto explorado em *O conceito de religião em Hegel* (1989), obra na qual Marcelo F. de Aquino lança lentes, dando atenção aos silogismos descritos nos §§ 567-571 da “Religião revelada” da *Enciclopédia*. Aquino,

⁴ Concernentes ao que se produziu sobre a filosofia da religião hegeliana nos anos 1960, merecem menção: os quatro volumes de *Hegel et la religion* (1964-1967) de Albert Chapelle, cuja proposta é ultrapassar a dificuldade “analítica” de investigar os temas razão e fê como autossuficientes, constituindo os elementos de um “sistema” em Hegel (CHAPELLE, I, 1964, pp. 8-9, 17, 181); *The Religious Dimension of Hegel's Thought* (1967) de Emil Fackenheim, que trata da relação entre religião e atividade do espírito a partir da *Fenomenologia do Espírito* e das *Lições sobre a Filosofia da Religião* (FACKENHEIM, 1967, p. 9).

nos anos 1980⁵, recebeu a influência da pesquisa de Hegel em teologia, direcionando-a em seguida para um viés calcado em decisões técnicas, como concentrar-se especificamente no Manuscrito de 1821 das *Lições sobre a Filosofia da Religião*. O livro de Aquino é importante por dois motivos: primeiro, porque ele explora a religião na perspectiva lógica, a qual interage com a filosofia política de Hegel. O segundo motivo, que *O conceito de religião em Hegel*, a partir de sua publicação, teria inaugurado a discussão sobre a filosofia hegeliana da religião em Hegel no Brasil.

Thomas Lewis, por sua vez, nos anos 2010⁶, oferece em *Religion, Modernity, and Politics in Hegel* (2011) o panorama da filosofia da religião em Hegel aproximando-o de uma noção de “política” subjacente na produção escrita do filósofo de acordo com o que Hegel oferece em suas quatro Lições sobre filosofia da religião: 1821, 1824, 1827 e 1831. O grande diferencial do texto de Lewis é identificar no tema da religião uma constante na obra de Hegel. O levantamento bibliográfico empreendido por esta tese leva à conclusão de que o trabalho de Lewis ser o mais relevante publicado sobre filosofia da religião em Hegel nos últimos dez anos no âmbito anglo-saxão⁷.

Uma vez que a filosofia da religião e a filosofia política em Hegel podem ser exploradas em suas correlações, e dada a descrição de como a pesquisa de Hegel tem sido realizada no Brasil como no exterior a respeito dos campos acima mencionados, duas possibilidades de itinerário de pesquisa são aqui indicadas:

⁵ Também discorrem sobre filosofia da religião em Hegel durante a década de 1980 as seguintes obras: o artigo de Walter Jaeschke intitulado “Christianity and Secularity in Hegel's Concept of the State” (1981); “Hegel's Approach to Religion: The Dialectic of Speculation and Phenomenology” (1984), de Peter C. Hodgson, que explica as diferenças entre religião “conceitual”, “revelada” e “consumada” das *Lições sobre a Filosofia da Religião; Religion, Rationality, and Community* (1985) de Robert Gascoigne; *Hegel, Religion, Economics, and the Politics of Spirit (1770-1807)* (1987), de Laurence Dickey, no qual política e religião são perspectivas trabalhadas simultaneamente nos escritos juvenis e na *Fenomenologia*.

⁶ Outros trabalhos da década de 1990 e 2000 alusivos à religião em Hegel: *New Perspectives on Hegel's Philosophy of Religion* (1992), organizada por David Kolb; *Hegel on Logic and Religion: the Reasonableness of Christianity* (1992) de John Burbidge, no qual aspectos da religião contidos na *Enciclopédia* são tratados sob a perspectiva da lógica; *The Heterodox Hegel* (1994) de Cyril O'Regan, que revisita a doutrina hegeliana da trindade; já o trabalho *Hegel's Rational Religion* (1995), de Stephen Rucker, se compromete a inventariar o debate a respeito de temas estritamente cristãos durante a história da filosofia, reservando um capítulo às *Lições; Hegel & Christian Theology* (2005) de Peter Hodgson; *Hegel and Theology* (2009) de Martin De Nys, em que a filosofia da religião hegeliana é apreciada sob o prisma de uma epistemologia.

⁷ Will Dudley afirma que uma geração de pesquisadores centrou-se em demonstrar que o projeto de Hegel seria um aprimoramento da filosofia crítica kantiana, tendo como foco a *Fenomenologia do Espírito*, mas que a religião teria recebido menos atenção nesse novo interesse temático. Não obstante, “Thomas Lewis preencheu de modo admirável esta lacuna” (DUDLEY, 2014, p. 313). J. M. A. Bruce compartilha visão similar à de Dudley ao sublinhar que o trabalho de Lewis é “altamente recomendado a quem estiver interessado nos estudos sobre religião e teologia em Hegel” (BRUCE, 2015, p. 492).

a) Considerar as *Lições sobre a Filosofia da Religião* para ampliar o que o próprio Hegel produziu a respeito da discussão entre eticidade e religião, o que pode vir a esclarecer sua descrição da relação entre a Igreja e o Estado no § 270 e Anotação da *Filosofia do Direito*;

b) Inserir-se no debate sobre religião e eticidade em Hegel iniciado como as publicações dos intérpretes Emilio Brito, Marcelo Aquino e Thomas Lewis.

A presente tese, portanto, apresenta um duplo propósito. Ao mesmo tempo em que tenta alinhar-se ao que está sendo produzido sobre Hegel no âmbito da filosofia da religião e da filosofia política, também tenta aproximar ambas as linhas de pesquisa lançando mão da leitura de obras de Hegel, em grande parte da *Filosofia do Direito* e das *Lições sobre a Filosofia da Religião*. Os efeitos que esta tese pretende alcançar concentram-se tanto na contribuição com a pesquisa em Hegel no Brasil, como na ampliação dos estudos em filosofia política e filosofia da religião a partir da obra do filósofo. Realizado o primeiro propósito, é possível inserir os resultados dessa pesquisa na discussão que vem sendo feita também no âmbito internacional.

3. Objetivos

De modo a somar esforços às contribuições dos intérpretes acima mencionados que se debruçaram sobre a obra de Hegel, bem como aproximar-se à pesquisa que se faz em âmbito nacional e, também, ao debate internacional sobre filosofia política e filosofia da religião em Hegel, esta tese tem por objetivo a análise da *Filosofia do Direito* e das *Lições sobre a Filosofia da Religião* para distinguir o grau de interrelação e dinâmica entre religião e eticidade. Para tanto, o problema a ser elucidado consiste em compreender quais motivos levaram Hegel a explicar, na *Filosofia do Direito*, que mesmo a religião constituindo fundamento ético, religião e Estado devem separar-se (*GPhR*, § 270 A, p. 417; *FD*, p. 243), para depois admitir, nas *Lições sobre a Filosofia da Religião*, que eticidade e religião se encontram unidas na “comunidade” da “Religião consumada” (*VPhR-III*, p. 266; *LFR-III*, p. 249). Desta maneira, esta tese esforça-se para encontrar pontos de harmonização entre as duas posturas de Hegel sobre o tema da relação entre religião e eticidade.

A leitura da *Filosofia do Direito* e das *Lições sobre a Filosofia da Religião* a respeito do vínculo entre religião e eticidade implica em outros temas constantes ao projeto filosófico de Hegel, tais quais o espírito, o Estado, o conflito entre moralidade e eticidade, bem como as distinções entre espírito objetivo e espírito e subjetivo. Para tratar da questão central que esta tese elege, faz-se necessário também responder às seguintes questões:

a) como o Estado pode cultivar (ou permitir) condições de presença da religião em seu interior, sem que haja interferência das práticas e doutrinas religiosas nos atos de governo;

b) de que maneira o Estado pode utilizar-se da religião para reforçar e legitimar um elo de pertença entre os cidadãos e o regime jurídico vigente em prol da manutenção das liberdades individuais, bem como das suas instituições;

c) de que modo a religião pode configurar-se também como expressão social e espiritual dos indivíduos, unindo o finito das concretizações sociais que integram o espírito objetivo, como é o caso do Estado, com a infinitude da consciência plena no espírito absoluto, do qual a religião, entendida como “representação”, é elemento constituinte;

d) em que consiste a harmonização da eticidade e da religião na “comunidade”, e em que medida a comunidade confirma a descrição de Hegel para a relação entre Estado e religião constante no § 270 e Anotação da *Filosofia do Direito*.

Para materializar a exposição do problema sobre as relações entre religião e eticidade na obra filosófica de Hegel a partir dos objetivos de pesquisa acima elencados, esta tese está dividida em seis capítulos. Os tópicos explorados nos capítulos são listados a seguir:

1. O *Primeiro Capítulo* procura evidenciar os passos iniciais dados por Hegel em delimitar como se dá a interação entre eticidade e religião em seus *Escritos de Juventude* (1793-1802). O capítulo apresenta a adesão de Hegel à discussão suscitada por Kant na obra *A Religião nos Limites da Simples Razão* (1793) sobre a moralidade diante uma religião pública. Hegel continua o debate iniciado por Kant assumindo haver duas espécies de religião, a “religião subjetiva” e a “religião subjetiva”, as quais, interagindo entre si, resultam na “religião popular”;

2. O *Segundo Capítulo* se debruça sobre as novas formas de elaborar a religião em relação com o ético posteriores aos escritos juvenis, recuperando a diferença, mas também a unidade, entre o subjetivo e o objetivo no âmbito religioso, de acordo com as obras *A Constituição da Alemanha* (1801-1802), *Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling* (1801), *Fé e Saber* (1802), *Sobre as Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural* (1802-1803), *O Sistema da Vida Ética* (1805) e *Filosofia do Espírito Jenense* (1805-1806);
3. O *Terceiro Capítulo* se detém sobre âmbito ético e religioso abordado na *Fenomenologia do Espírito* (1807), obra na qual a relação entre eticidade e religião está em função da consciência e do espírito. Serão abordados nesse capítulo não só as figuras da consciência, como o estoicismo, o ceticismo e a consciência infeliz, mas como elas culminam na dinâmica da consciência-de-si no confronto das leis divina e humana do “Reino da eticidade”;
4. O *Quarto Capítulo* explora o tratamento dado por Hegel a como a eticidade e a religião são abordadas na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1830). O citado capítulo se empenha em elucidar a “Doutrina do Conceito”, o qual, sucedendo a “Doutrina do Ser” e a “Doutrina da Essência”, descreve os juízos e silogismos, utilizados para caracterizar a Trindade na subseção “Religião revelada”. A *Enciclopédia*, tratando da dinâmica trinitária entre Pai, Filho e Espírito, elucidada a conexão entre a Trindade e a “comunidade” das *Lições sobre a Filosofia da Religião*. De modo a inserir-se no debate com as pesquisas anteriores relativas à filosofia da religião em Hegel, este capítulo dá especial atenção ao intérprete Emilio Brito, posicionando-se diante da sua proposta teórica;
5. O *Quinto Capítulo* observa os argumentos suscitados por Hegel sobre a relação entre Estado e religião na *Filosofia do Direito*, bem como no artigo “Sobre o Projeto de Reforma Inglês”, o qual compõe os *Escritos Berlinenses* (1816-1831). O capítulo atenta sobre a ênfase de Hegel delinear o relacionamento entre o Estado e a religião a partir da forma institucionalizada desta última como Igreja e sob a perspectiva da “corporação” privada no âmbito da sociedade civil;
6. O *Sexto Capítulo* é devotado à estrutura das *Lições sobre a Filosofia da Religião*, nas quais Hegel recupera o tema da consciência, presente na *Fenomenolo-*

gia, bem como a relação entre Estado e religião na medida em que esta última ampara a conservação daquele, tal como vislumbrado na *Filosofia do Direito*. De igual modo, as *Lições* tratam da presença da lógica, dos silogismos e da Trindade da *Enciclopédia* no que tange à filosofia da religião. Este capítulo dedica-se a evidenciar o vínculo entre a eticidade e a religião a partir da elucidação do propósito e as características da concepção de “comunidade” como a possibilidade de o Estado e a religião serem harmonizados sem que se adote uma relação de sujeição e vigilância entre eles. Com efeito, neste capítulo é dada a devida atenção às perspectivas teóricas de Marcelo F. de Aquino e Thomas Lewis quanto às *Lições sobre a Filosofia da Religião* de Hegel, seguida de um posicionamento desta tese diante dos citados intérpretes ao modo de empreender uma interlocução sobre o tema.

CAPÍTULO 1

RELIGIÃO E MORAL EM KANT E NO JOVEM HEGEL

Previamente à exposição do pensamento de Hegel sobre a religião, é necessário identificar a “fisionomia” do debate, com quem Hegel discutia ou a quem replicava sobre o tema nos seus anos iniciais de formação acadêmica. Immanuel Kant (1724-1804), havendo tratado de tema similar ao que Hegel se ocupava à época de seus primeiros escritos, compartilha, sobre política e religião, tópicos e argumentos muito próximos. Para identificar temas apresentados por Kant caros a Hegel no campo da religião e da política, mas também em toda sua produção escrita posterior, convém esclarecer o grau de proximidade entre Kant e Hegel na esfera da religião. Vale lembrar o que Walter Kauffman (1978, pp. 32-33) ponderou a respeito da diferença de abordagem do tema entre os dois filósofos: enquanto Kant evidenciava sua longevidade nas páginas escritas sobre o tema, a pouca idade de Hegel era apresentada em estilo vívido, em exemplos mais contundentes e na postura de contestação, como são as passagens escritas por ele diferenciando Jesus e Sócrates, ou o “demérito” de Lutero por não ter tornado o cristianismo mais grandioso do que apenas livrar-se da mentalidade católica.

Hegel, nos primeiros escritos, concordará com Kant quanto à religião como expressão espiritual autônoma fundada na liberdade humana, esboçando, diferentemente do filósofo de Königsberg, um projeto de religião que ofereça a ordem e a felicidade a uma sociedade. Ainda não se vê o peso especulativo de sua filosofia, exposto nos escritos juvenis por um diagnóstico da religião a partir de sua análise histórica sob a perspectiva do judaísmo, da vida de Jesus e das primeiras comunidades cristãs. A expressão religiosa cristã adquire feições incoerentes quando Hegel a compara com a expressão espiritual dos gregos. Todavia, o intento do filósofo nessa comparação é propor a religião como expressão da liberdade, que também é compartilhada com a política. Para compor este ângulo que associa liberdade e religião, o presente capítulo adota as seguintes premissas:

a) a existência de pontos de contato entre os textos de Kant e Hegel, especificamente no que tangem à compreensão da moral, da religião e da sociedade. Faz-se aqui o confronto sobre a relação entre comunidade política e comunidade ética na obra *A religião nos limites da simples razão* (1793)⁸ de Kant e os textos hegelianos reunidos sob o título de *Escritos da Juventude*⁹;

b) a patente busca pela liberdade como facilmente identificada nos primeiros escritos de Hegel quando confrontados com os de Kant, estando este último bem mais preocupado com uma afirmação da moral em relação aos conceitos de Deus e de bem. De igual modo, a leitura realizada a partir dos *Escritos de Juventude* de Hegel e de *A Religião nos limites da simples razão* de Kant permite identificar eixos ou linhas mestras a partir dos quais seus argumentos orbitam, a saber: moral, lei, religião e Estado.

As discussões em torno de Kant e a religião parecem ter-se dado em alto grau de intensidade no Seminário de Tübingen, onde Hegel estudou. As disputas orbitavam em torno da adoção do conteúdo bíblico mais como uma manifestação do gênio racional e moral humano do que um relato pautado em algo efetivamente ocorrido na história. Isto pode ser visto com a postura de Hölderlin em estabelecer o cristianismo como a “religião da moralidade”, ou com a discussão entre Carl Immanuel Diez e Gottlob Storr, ambos aluno e professor do Seminário respectivamente, sobre o valor simbólico, não-histórico e pedagógico das Escrituras (cf. PINKARD, 2001, pp. 72-73). A ênfase das discussões era solucionar a questão sobre se, e como, a religião poderia servir à razão, em uma época na qual o Iluminismo, que repelia as doutrinas litúrgico-espirituais, se estabelecera definitivamente na sociedade.

⁸ As citações referentes às obras de Kant serão as seguintes: a) para a *Religião nos limites da simples razão*, será usada *Rel*, em remissão à edição alemã “Akademieausgabe” de 1904, acompanhado do volume páginas, bem como *RLR* para referir-se à tradução portuguesa; b) para a *Crítica da Razão Pura*, será usada a abreviatura *KrV* acrescida da paginação da segunda edição original de 1787, acompanhado da letra B e da referida página, seguida da abreviatura CRP indicando a tradução brasileira; c) para a *Metafísica dos Costumes*, constará *MdS* seguida do volume da “Akademieausgabe” e respectiva página, bem como *MC*, indicando a paginação da edição portuguesa.

⁹ Os *Escritos de Juventude* de Hegel consultados nesta tese se valem da tradução para o italiano a cargo de Niccola Vacaro e Edoardo Mirri, realizada a partir da publicação de Hermann Nohl de 1907 (*Hegels theologische Jugendschriften*) para os textos de Hegel utilizados por Wilhelm Dilthey (de quem Nohl era discípulo) na composição de *A história do Jovem Hegel* (1905) (cf. MARÍA RIPALDA, 1978, p. 13). Doravante empregaremos os títulos propostos por Nohl, indicando-se a referência como *Nohl*, acompanhada do número da página, seguida da referência da tradução italiana, sob o título *Scritti Teologici Giovanili (STG)*, conforme apresentado na seção “Abreviaturas da obra de Hegel”.

Hegel, em sua juventude, envidou esforços para compreender o vínculo entre eticidade e religião em três momentos que merecem destaque: o artigo “Religião Popular e Cristianismo” (1793-1794), “A Positividade da Religião Cristã” (1795-1796), escritos ainda durante sua estadia em Berna, e “O Espírito do Cristianismo e seu Destino” (1799), elaborado quando Hegel se fixara em Frankfurt. Neles, o filósofo afirma, entre algumas conclusões, haver duas religiões: a “objetiva” e a “subjetiva”. A primeira estaria relacionada à teologia, compreendida como um corpo de doutrinas estabelecidas sobre a fé religiosa e sua dinâmica no interior da Igreja na forma de procedimentos e rituais; a segunda consistiria mais na existência de um sentimento ou experiência que não diz respeito à doutrina teológica, mas concernente à vida subjetiva e espiritual do indivíduo, permitindo-lhe agir de um modo não contemplado por ritos protocolares sem vida. A religião objetiva seria algo “morto”, enquanto a religião subjetiva estaria “viva”¹⁰. Tal distinção aponta para um interesse no exame da religião presente na vida de uma pessoa ou de uma comunidade, de um povo que se reconhece crente, e não do exame da religião dos teólogos e da Igreja como instituição exclusiva para a exposição do conteúdo religioso. Uma vez que o atendimento a regras ainda carentes de plenitude de vida abre espaço para o fanatismo, que nega a vida, a tarefa da reforma moral e espiritual a que Hegel se refere é a de recuperar a importância da vida que os mandamentos frios negligenciaram. Logo, é atribuída à religião subjetiva, ou à religião do “coração”, este retorno à vida. Nas palavras do filósofo, a religião subjetiva, e não a objetiva, estaria alinhada ao Reino¹¹ que Jesus comunicara às pessoas, que faria com

¹⁰ A religião objetiva receberia nos escritos juvenis de Hegel os contornos de “teologia”, “um não-eu tendo seu Deus um outro não-eu”. A efetiva atividade religiosa é a unificação realizada no amor, pois une todos os sujeitos diversos. Na comunidade religiosa, o divino que a unifica assume a forma de um “dado” (CESA, 2004, p. 246).

¹¹ Rudolf Bultmann (1884-1976), expoente da “teologia dialética” alemã junto com Karl Barth, merece ser aqui lembrado pela proximidade com Hegel nas *Lições sobre a Filosofia da Religião* em enfatizar a importância do espírito e sua atuação na Trindade ao autocompreender-se e tornar a religião a recuperação concreta da relação desta Trindade com o mundo (cf. O’NEILL, 1970, p. 396). Para o teólogo citado, a primazia do ensinamento do Evangelho se encontra na forma como as comunidades cristãs primitivas o receberam e compreenderam, mais até do que o próprio evento da Encarnação, premissa do “querigma” (a mensagem salvífica) que não integra o conteúdo original do ensino. O enfoque de Bultmann na economia trinitária é, portanto, o trabalho do espírito. Por isto é oportuno trazer a este texto o que o teólogo definiu como “reino de Deus”: “O conceito predominante da pregação de Jesus é o *reinado de Deus*. Jesus anuncia sua irrupção imediatamente iminente que se manifesta já agora. O reinado de Deus é um conceito escatológico. Ele se refere ao governo de Deus que põe termo ao atual curso do mundo, que destrói tudo o que é contrário a Deus, tudo o que é satânico, tudo o que agora faz o mundo gemer, e, pondo, desse modo um fim a todo sofrimento, estabelece a salvação para o povo de Deus que espera pelo cumprimento das promessas proféticas” (BULTMANN, 2008, p. 41).

que os conteúdos inconscientes em seus corações se tornassem conscientes (cf. *Nohl*, p. 332; *STG*, p. 467).

Muito mais do que uma realização incumbida aos eruditos, a reforma espiritual surgiria das práticas populares, de onde vem o uso frequente no autor do termo *Volksreligion* (religião popular, religião pública ou religião civil), conceito que aproxima Hegel de certas passagens da obra de Rousseau *O contrato social* (1762), em que estão propostos princípios gerais de aceitação de qualquer confissão de fé, desde que esta crença não interfira nas rotinas do Estado. Justamente nesse sentido, Hegel oferece um contraponto à religião do Iluminismo, apenas deísta, opondo-se a Kant e ao seu trabalho *A religião nos limites da simples razão*, cujos principais argumentos eram favoráveis a uma pura religião da moralidade¹². A posição de Kant ao tema é de que a religião não se apoiaria em qualquer tipo de revelação ou fundamento não-racional, a saber, a “fé religiosa pura”, fundada na escolha da consciência e não em uma narrativa que pode ou não ser constatada historicamente, que não guarde coerência com o desenvolvimento da razão humana. Tal fé seria praticada no âmbito de uma Igreja alinhada a uma comunidade ética, que existe paralelamente à comunidade política e que não necessita de leis temporais para subsistir, mas apenas da virtude (cf. *Rel.*, Ak. VI, p. 102; *RLR*, p. 107).

À primeira vista, essa proposição de Hegel nas duas abordagens da instituição eclesial como contraposição entre “visível-invisível” parece uma reelaboração do argumento kantiano. O filósofo de Königsberg teria constituído assim uma referência para agir à luz da razão pura prática (cf. PINKARD, 2001, pp. 77-80). Todavia, Hegel tentará explicar que, entre duas dimensões opostas de manifestação religiosa, é necessário que tais se relacionem para atingir efeitos de coesão social. Segundo Hegel, o desejo por ordem social estaria associado à fé, independentemente de seu objeto ser ou não empírico. A função ou missão do Iluminismo, tal como será descrita em *Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling* (1801), constante no Capítulo 2 da presente tese, é refinar a reli-

¹² É válido evocar que Bernard Bourgeois já admitiu a possibilidade, após a correlação empreendida entre Kant e Hegel no tocante à teologia e à política, da existência de uma conciliação pela “limitação” às coisas em Kant (visto que ao ser humano só é possível o acesso ao fenômeno). Hegel, por outro lado, proporia uma reconciliação pela “integração” (entre o metafísico e o real). O jovem Hegel, após a leitura de *A religião nos limites da simples razão*, teria identificado nela uma filosofia constituída sobre a dimensão religiosa da existência humana (cf. BOURGEOIS, 2000, p. 79).

gião do povo em vista de uma autêntica renovação espiritual, sem que sejam acrescentados novos aspectos a essa espiritualidade.

A maneira como Hegel irá desenvolver seus temas, sublinhando o debate entre entendimento, de uma parte, e a reflexão, de outra, concorrendo juntos para a totalidade, já se delineia na época em que o filósofo compunha seus escritos de juventude. Hegel descobre que o espírito cristão é o amor que une os indivíduos, e não a lei, que seria um elemento de separação. Mas antes que perceba que, na modernidade, a religião estará destinada à esfera privada, e não à dimensão pública (cf. BOURGEOIS, 1970, pp. 30-32), Hegel empreenderá uma tentativa de compreender o que Kant tomava por Igreja como instituição que compartilha ou disputa espaço social com o Estado.

1.1. Ética, política e fé religiosa em Kant

O interesse desta tese em trazer a obra *A Religião nos limites da simples razão* ao debate sobre a relação entre eticidade e religião não é explorar o “ponto decisivo” advindo dos conceitos de puro bem e puro mal (cf. HÖFFE, 2005, p. 279), mas destacar o intento de Kant de precisar as formas como a fé pode ser colocada em prática a partir de preceitos morais. A moral tem a “disposição” (*Gesinnung*) como uma propensão para a lei moral, a partir de uma possibilidade do livre-arbítrio. A disposição seria algo natural ou um sentimento, mas orientado em direção a resultados morais, fazendo tal inclinação à prática da lei ser compreendida também como virtude (cf. *Rel.*, Ak. VI, pp. 28-33; *RLR*, pp. 33-38). A disposição é resolvida não na religião “da petição de favor”, relacionada ao culto, mas ao segundo tipo de religião, a “religião de boa conduta de vida”, que é uma religião moral (cf. *Rel.*, Ak. VI, pp. 52-53; *RLR*, pp. 57-58).

A felicidade, como o objetivo de todos os seres humanos, argumenta Kant, é efetivada quando as inclinações naturais se submetem à razão, abrindo espaço para a prudência. Kant admite a exigência de existir fé para que se proporcione a felicidade, mas apenas na própria virtude. O objeto da fé não poderia ser substituído por outro que não a virtude mesma (cf. *Rel.*, Ak. VI, pp. 63-64; *RLR*, pp. 68-69). Uma vez que a disposição, que concorre para a felicidade, só pode conectar-se a uma religião moral, que não se pauta por es-

tatutos, mas “na intenção do coração de cumprir todos os deveres humanos como mandamentos divinos”, a religião em questão é aquela fundada no espírito e na verdade, expressão que Kant iguala à intenção moral (cf. *Rel.*, Ak. VI, pp. 85-86; *RLR*, pp. 90-91).

O filósofo de Königsberg então explica a necessidade de uma sociedade segundo as leis da virtude, as quais seriam elas mesmas o elo entre os humanos em torno do bem e contra as investidas do mal. A resposta para essa demanda da humanidade seria a instituição da comunidade ética, uma “associação dos seres humanos sobre leis da virtude”. Segundo Kant, a comunidade ética pode existir dentro da comunidade política, assim como os cidadãos de um Estado poderiam ser, simultaneamente, membros desta comunidade. Kant, contudo, emite uma alerta: ainda que a comunidade política e a comunidade ética possam ser comparadas em termos de finalidades, não existe nenhuma garantia de que os indivíduos pratiquem a virtude. O Estado civil ético não possui meios para impor a moral aos indivíduos, sendo cada pessoa seu próprio juiz. Kant afirma que os seres humanos em uma comunidade política se encontram automaticamente em um estado de natureza ético, mas apenas por adesão pessoal, e não por um ato imposto. É isto que o filósofo de Königsberg quer dizer quando afirma que o cidadão da comunidade política está livre para aderir ou não à comunidade ética. Não obstante, Kant é claro quanto a essa adesão não obrigatória. Ela não significa que a comunidade ética estaria em segundo lugar no arranjo político mas, ao contrário, a comunidade política é um esquema parcial e decorrente da união das pessoas em torno da virtude (cf. *Rel.*, Ak. VI, pp. 95-97; *RLR*, pp. 100-102).

A premissa de uma comunidade ética, explica Kant, é que o próprio povo não pode ser legislador da virtude, mas alguém que não seja parte do povo, que possa agir publicamente como um legislador que tivesse acesso ao íntimo dos indivíduos. Os verdadeiros deveres éticos deveriam ser também políticos. Esse legislador só poderia ser Deus, e as leis da virtude, estatuto de mandamento divino (cf. *Rel.*, Ak. VI, pp. 99-100; *RLR*, pp. 104-106). O problema levantado por Kant resume não ser possível uma comunidade simultaneamente ética e política. A única maneira de uma comunidade ética ser vinculada concomitantemente à comunidade política se daria na sobreposição desta pela “Igreja invisível”, “ideia da união de todas as pessoas sob o governo divino imediato”. Mas a Igreja invisível só existe quando amparada na existência da “Igreja visível”, estruturada em um edifício, com pessoas destinadas ao serviço dos ritos, bem como uma hierarquia de organiza-

ção. A Igreja visível é uma simples “representante” do reino moral de Deus na Terra. Tal comunidade ética não pode ter uma constituição similar à comunidade política (cf. *Rel.*, Ak. VI, pp. 101-103; *RLR*, pp. 106-108).

Kant deposita grande peso na moral mediante o argumento de que, para os humanos, a vontade divina se reflete em leis morais. Logo, a religião é puramente moral. Quer isto dizer que a moral não seria exclusivamente obtida a partir de uma interação com Deus, mas já se encontraria no coração dos seres humanos. Existe um esforço de Kant em dispensar a religião de elementos extraterrenos, porque a existência de uma igreja que necessite de Deus implicaria necessariamente um mandamento que põe em risco a virtude e as ações humanas, trazendo a possibilidade de elas serem fixadas e instruídas sem a liberdade que lhes cabe (cf. *Rel.*, Ak. VI, p. 107; *RLR*, p. 112). Kant deposita maior peso à prevalência da moralidade interior ao indivíduo em detrimento da divina ao afirmar a existência de uma única e verdadeira religião, com múltiplas manifestações de fé (cf. *Rel.*, Ak. VI, p. 109; *RLR*, p. 114). Mais adiante, Kant assevera que a fé oriunda de um culto só é motivada por esperar recompensas, dado que não possui uma moral livre com origem na disposição do indivíduo. Se algum dever moral existe, Kant espera que ele seja baseado em algo “incondicionado”, mas não em troca de outra coisa, muito menos pautado na fé com base histórica (cf. *Rel.*, Ak. VI, pp. 116-120; *RLR*, pp. 120-125).

Uma vez que a religião não poderia ser fundamentada em outra base que não a moral, Kant propõe a conexão entre a doutrina religiosa e a razão. Por este vínculo adotam-se duas posturas: a) a de justa moderação, que prevê a possibilidade de a “Escritura” (modo como Kant se refere à Bíblia), como fonte das práticas morais, resultar de revelação divina; b) a de que a Escritura não pode ter influência sobre a moral, mas deve ser ensinada primeiramente em vista da virtude e, somente em decorrência da virtude, ser explicada como em vista o objeto moral. Pessoas responsáveis por algum sistema de governo devem, portanto, abster-se de impedir quaisquer desses princípios, sob pena de interferir na liberdade (cf. *Rel.*, Ak. VI, pp. 132-134; *RLR*, pp. 137-139).

Kant, portanto, propõe um equilíbrio entre duas instâncias: de um lado, a razão prática deve adotar a fé religiosa universal em Deus, que é moralmente santo legislador e juiz, além de governante bondoso e provedor; do outro lado, Deus não pode ser tomado como legislador supremo e indulgente com a natureza humana, visto que sua bondade precisa

prever a defectibilidade dos indivíduos. Por fim, a justiça divina não pode ser aberta para situações gratuitas de perdão (cf. *Rel.*, Ak. VI, pp. 139-143; *RLR*, pp. 145-147). Kant prevê a possibilidade de os indivíduos se tornarem licenciosos em um ambiente de facilitado perdão. Dessa maneira, o filósofo indica que os indivíduos podem acreditar em Deus, mas apenas na medida em que essa crença lhes dê senso de justiça e moderação.

1.2. Estado e religião no jovem Hegel

Os escritos de juventude de Hegel que tratam de religião concordam com Kant no tocante à existência de, pelo menos, duas situações nas quais a moral se instala entre os humanos: em um aspecto interior e um aspecto empírico (prático). Todavia, Hegel adiciona a discussão da religião a essa dupla dinâmica da moral, pressupondo Deus como o objeto da fé, e não somente a moral e a virtude como objetos de si mesmas. Com efeito, Hegel acresce ao tópico sobre a religião um passo além daquele proposto por Kant. Enquanto o filósofo de Königsberg retrata a religião como uma expressão da comunidade ética paralela à comunidade política em torno da moral, Hegel estima que a religião tem força suficiente para inspirar em uma sociedade um espírito nacional, justapondo comunidade política e ética.

O texto “Religião Popular e Cristianismo”, produzido durante os anos 1793-1794 em Berna, indica que o filósofo participou do debate de seu tempo sobre qual modalidade religiosa poderia ser adotada a fim de dar a um grupo, sob determinado regime de governo, condições para seus indivíduos e participantes compreenderem a si mesmos como pertencentes a um mesmo núcleo social. No citado texto, Hegel entabula um diálogo com autores e ideias que versaram sobre o componente político da tolerância confessional. Destacam-se aqui as referências de Hegel a Rousseau (e, em certa medida, a Kant nos tópicos em torno da religião civil). A religião é descrita em *O contrato social* de Rousseau sob três modos de manifestação: a) a particular, sem altares, ritos, contendo unicamente o que está no interior do indivíduo e atendo-se aos “deveres eternos da moral”; b) a geral, cujos cultos e padroeiros são prescritos por leis; e c) a “religião do Padre”, que exige uma legislação paralela à do governo, como é o caso do “cristianismo romano”. Para posicionar os três tipos de reli-

gião sob os mesmos princípios de liberdade, Rousseau propõe uma “religião civil” composta por quatro dogmas: admitir uma divindade; crer na vida futura na qual se realize a felicidade dos justos e o castigo dos maus; acatar a santidade do contrato social e suas leis; banir do Estado aqueles que não querem abraçar a religião civil (cf. ROUSSEAU, 1999, Liv. IV, Cap. VIII, pp. 160, 166). Na indefinição sobre quando termina a liberdade confessional do indivíduo e começa o seu dever de submeter-se às leis civis, Rousseau quer propor uma solução mais política que religiosa ou cultural. Nesse mesmo terreno movediço, Hegel se debruça na tentativa de vislumbrar uma saída para a coexistência entre Estado e religião a partir de princípios morais gerais.

O espectro da *Religião nos limites da simples razão* paira sobre o texto de Hegel, pois vê-se com nitidez que o filósofo retoma a ideia de Kant de que a “moral conduz, pois, inevitavelmente à religião” (*Rel.*, Ak. VI, pp. 6-7; *RLR*, p. 14). Foi visto mais acima que vincular moral e religião na Era moderna implicaria necessariamente a criação de um sistema político de regras que interagisse com as liberdades individuais. Kant assim delineou o propósito de seu texto:

No entanto, visto que o mandamento – obedece à autoridade! – também é moral, e a sua observância, tal como a de todos os deveres, se pode referir à religião, fica bem a um tratado que está dedicado ao conceito determinado desta última fornecer ele próprio um exemplo de semelhante obediência, a qual, porém, não deve ser demonstrada só pela atenção à lei de uma única ordenança do Estado, e permanecer cego em relação a todas as outras, mas só pelo respeito conjunto por todas elas reunidas (*Rel.*, Ak. VI, pp. 8-9; *RLR*, p. 16).

Em “Religião Popular e Cristianismo”, Hegel tratará do tema da religião compreendida na preservação da unidade de um grupo social, a partir do que Kant entendia o vínculo deste mesmo grupo à “ordenança do Estado”. O texto expõe conceitos em torno do seguinte questionamento: como pode existir uma religião, abraçada por grande número de pessoas, que reflita a adesão livre dos indivíduos e ser, ao mesmo tempo, a expressão social e política de um povo? A “Religião Popular e Cristianismo”, na tentativa de interlocução de Hegel junto a Rousseau e Kant, incumbe-se de encontrar respostas para o impasse incrustado na relação entre religião, liberdade e política. O texto em questão descreve a tensão entre as diferentes definições para “religião subjetiva”, “religião objetiva”, “religião

privada” e “religião popular” (ou pública)¹³. Hegel formula assim uma resposta para duas questões. A primeira delas é sobre o posicionamento em face da “ordenança do Estado” de Kant, anteriormente referido, para saber se ela consegue ser agregada à religião produzindo um ambiente favorável ao cultivo da moral. Aqui Hegel quer propor uma via diferente da proposta de simetria entre a comunidade política e a comunidade ética apresentada na *Religião nos limites da simples razão*. Já a segunda questão diz respeito ao esforço de Hegel para identificar preceitos da doutrina cristã que poderiam fazer dela uma religião pública. Hegel fornece o sentido de religião popular no qual o caráter “geral” e o caráter “privado” da religião civil descritos por Rousseau, ou a oposição comunidade ética *versus* comunidade política de Kant, não concorrem dissociada e paralelamente. De modo diverso, Hegel sublinha uma influência mútua e bilateral entre a confissão interior ao indivíduo e a expressão sócio-institucional de sua crença:

A intenção de mencionar a “religião popular” significa também abordar conceitos tais como Deus e imortalidade, na medida que constituem as convenções de um povo, influenciando seu modo de agir e pensar, cujos resultados não são apenas imediatos, mas que elevam e enobrecem o “espírito de uma nação” (*Nohl*, p. 6; *STG*, p. 59; *nossa tradução*).

A assertiva acima apresenta evidências de que Hegel ressignifica em “Religião Popular e Cristianismo”, à sua maneira, o debate kantiano levantado na *Crítica da razão pura* sobre a existência de Deus como pertencente à fé doutrinal que, possuindo uma perspectiva subjetiva e outra objetiva, difere da fé moral. A decorrência de tal assertiva seria a fé em um Deus “irremovivelmente” articulada com a intenção moral (cf. *KrV*, B 855-856; *CRP*, pp. 596-598). O resultado dessa ressignificação do pensamento de Kant está no feixe das implicações suscitadas por Hegel sobre o tema da religião popular, a começar pelos seus elementos objetivo e subjetivo. O passo seguinte será identificar como os temas encontrados em “Religião Popular e Cristianismo” são retomados em dois outros textos de Hegel sobre o mesmo tema, a saber, a “Positividade da Religião Cristã” (1795-1796) e “O Espírito do Cristianismo e seu Destino” (1799).

¹³ O sentido da religião pública no exercício da vida civil, e como ela se relaciona com a “igreja invisível” de Kant, também é explorado em ROSENZWEIG, 2008, pp. 86, 103.

1.3. Religião objetiva e Religião subjetiva

Hegel descreve dois períodos da vida humana nos quais a religião incide. A primeira delas ocorre na idade escolar, momento da vida em que a religião desempenha uma função pedagógica; apresentada ao ser humano desde a tenra infância; a religião está presente no primeiro momento em que o indivíduo experimenta a assimilação de um conteúdo espiritual que se dá do âmbito externo em direção ao seu interior; as crianças seriam submetidas aos ritos ainda que não tivessem capacidade de compreendê-los. O segundo período no qual a religião se faz presente ao ser humano se dá em eventos da vida social. Na idade adulta, os indivíduos percebem que a religião teria sua presença nos momentos mais importantes da vida civil, “dos quais depende a felicidade”, quer seja em batizados, casamentos e funerais. Hegel atesta que a religião não trata somente “de Deus e seus atributos”, ou do “conhecimento histórico e fundamentado” da religião, mas algo que clama ao coração humano e exerce “influência sobre os sentimentos e as determinações da vontade”. Hegel antevê uma propriedade estratégica da religião a partir de sua presença em circunstâncias importantes durante toda a existência social do ser humano, mediante a qual pode ela tornar-se um substituto dos impulsos sensíveis, oferecendo em troca impulsos religiosos em direção ao bem agir. A religião, como fonte de contra-impulsos, pode ser uma eficaz estimuladora de conteúdos racionais ao ser humano, cuja natureza é “impregnada com a ideia da razão” (cf. *Nohl*, pp. 4-6; *STG*, pp. 57-59). O modo como os aspectos espirituais se dinamizam na vida humana, tanto em seu aspecto educacional como social, faz com que Hegel veja a necessidade de distinguir duas espécies de religião: a subjetiva e a objetiva.

Hegel expressa claramente compreender por religião objetiva o sistema de deveres e desejos a partir das ideias de Deus e de imortalidade da alma. Tal religião

deve, portanto, ser também chamada de teologia, se não se refere apenas ao conhecimento da existência e dos atos de Deus, mas aos homens e às necessidades de sua razão (*Nohl*, p. 49; *STG*, p. 102, *nossa tradução*).

A religião objetiva, elucida Hegel, é ensinada na escola com o intuito de seus conteúdos serem gravados desde cedo nas mentes das pessoas. O ensino escolar da religião seria uma das formas de preservar a “semente” da moralidade contra o sufocamento de outras sensações, de modo a atender “às necessidades da razão”. É isto que leva Hegel a

afirmar que a religião objetiva, internalizando no indivíduo um conteúdo a respeito de Deus, é *fides quae creditur* (a fé na qual alguém acredita). A religião objetiva age no intelecto e na memória, reelaborando e conservando conhecimentos. Contudo, essa mesma religião apresenta limitações: ela pode servir apenas como um feixe de informações sobre ritos e detalhes de uma expressão religiosa, um sistema de conhecimentos rico em detalhes litúrgicos e conceptuais, mas relegado meramente a parágrafos escritos ou discursos proferidos (cf. *Nohl*, pp. 7, 49; *STG*, pp. 60-61, 102). A religião objetiva convive com o risco de ser apenas teoria, uma noção distante de como deve ser a vida religiosa em seu núcleo vivo, sendo relegada a algo abstrato ou, nas palavras de Hegel,

[...] o gabinete do naturalista que dispõe em ordem de acordo a um único fim (no qual a natureza encobriu um vínculo com uma multiplicidade de fins): insetos mortos, plantas secas, animais embalsamados ou conservados no álcool, reduzindo juntos tudo aquilo que a natureza reservou (*Nohl*, p. 8; *STG*, p. 61; *nossa tradução*).

Constatar que a religião objetiva possui pequeno raio de alcance em relação à vida prática leva Hegel a identificar outro aspecto complementar da religião. A religião subjetiva cumpre esse papel em comparação com a religião objetiva: diversamente do que ocorre à religião objetiva, a religião subjetiva “é extrínseca apenas em sentimentos e ações” (cf. *Nohl*, p. 7; *STG*, pp. 60-61). Embora limitada por restringir-se ao sentimento, a religião subjetiva dá passos onde a religião objetiva não consegue caminhar. Enquanto a religião objetiva submete a si o intelecto, que potencialmente se transforma em práticas, a religião subjetiva se lhe contrapõe mediante uma tarefa desenvolvida “no coração”, aos conteúdos dogmáticos próprios de uma externalidade e que exigem a memória (cf. *Nohl*, pp. 10, 13; *STG*, pp. 63, 66). Hegel vê na religião subjetiva o antídoto contra uma religião de tratados e compêndios, solicitando cautela para que não se compreenda a religiosidade do indivíduo com o mero possuir “vasta cultura religiosa”, mas apenas que ele se submete a atos, a milagres e à possibilidade de aproximar-se da divindade (cf. *Nohl*, p. 7; *STG*, pp. 60-61). A religião subjetiva dá um passo além no caminho que a religião objetiva não conseguiu trilhar.

Qual o potencial da religião subjetiva, que se apresenta como um aperfeiçoamento da religião objetiva? Através dela, Hegel quer identificar como o ânimo humano, influenciado pelo conteúdo religioso que adquiriu em circunstâncias pedagógicas, que põe em

prática os conhecimentos espirituais, transforma as informações frias sobre a religião em movimento de vida. A religião subjetiva suscita a necessidade de dimensionar em que medida sensações e representações próprias da religião objetiva “se enraizam na alma em maior grau e jorram com maior facilidade”, dependendo da “íntima inclinação e receptividade em cada indivíduo” (cf. *Nohl*, p. 8; *STG*, pp. 61-62).

A religião subjetiva, adverte Hegel, apesar de complementar a religião objetiva, teria um valor próprio. O que a distingue é justamente o fato de esta não conter a mesma quantidade de dogmas que a religião objetiva. Tal como a “religião civil” de Rousseau, a religião subjetiva hegeliana procura adotar como princípios fundamentais apenas aqueles verificados em todas as religiões, porque a presença de poucos preceitos e ordens permite à fé movimentar-se livremente. Para deixar esta mesma fé mais livre, Hegel, falando sobre religião, adota a postura em abstrair de qualquer conhecimento científico e metafísico sobre Deus, isto é, “a relação entre ser humano e Deus, mundo e Deus, etc.”. Ao evitar estes temas, Hegel estaria abraçando o fato de que os conhecimentos sobre Deus, o mundo e os seres humanos seriam exemplos de teologia, mas não de religião. Este conhecimento alternativo, para permitir a liberdade da fé, seria incluído na religião apenas à medida em que ele cumpre as exigências da razão prática (cf. *Nohl*, p. 9; *STG*, p. 62). Em contraposição à frieza e distância do mundo que acometem a religião objetiva,

[...] a religião subjetiva é religião viva, atividade interior, atitude industriosa em relação ao mundo moderno. É o livro vivo da natureza, como cada ser (plantas, insetos, animais, pássaros) vive a própria vida individual, satisfaz as próprias necessidades, faz o que concerne a todas as espécies viventes (*Nohl*, p. 7; *STG*, p. 61; *nossa tradução*).

Quando o amor pelo dever e pelo respeito moral acontece, significa que o indivíduo transformou em ato aquilo que antes se encontrava nos livros. Em outras palavras, a religião subjetiva opera sobre aquilo que a religião objetiva torna real. Tal situação passa a ser tratada no mundo civil, no qual a legislação, cujo fim imediato não é a moralidade, necessita da promoção do respeito à lei moral. A lei precisa que os indivíduos sejam instados a vivê-la, e não apenas a conhecê-la e memorizá-la. Deve-se encontrar um modo de estimular “as leis segundo o espírito”. Hegel conclui que não são as instituições governamentais, mas as instituições religiosas as mais aptas à “promoção da moralidade mediante a ideia de Deus”. É justamente sobre isso que Hegel quer tratar quando elabora a seguinte sentença:

Transformar a religião objetiva em religião subjetiva deve ser a grande missão do Estado; se as instituições devem estar de acordo com a liberdade das disposições individuais, não devem causar violência à consciência e à liberdade, mas operar diretamente sobre os movimentos da vontade (*Nohl*, p. 50; *STG*, p. 103; *nossa tradução*).

Se Hegel se ocupa dos significados de religião objetiva e religião subjetiva, é porque tais significados subjazem à religião popular. Os preceitos contemplados na religião popular são as noções sobre Deus e a imortalidade da alma na religião objetiva e, no caso da religião subjetiva, a liberdade, o amor e o dever frente às regras morais. O termo médio entre o equilíbrio dos preceitos associados com os dogmas espirituais assimilados no processo de ensino, bem como a aplicação desses na vida prática de modo que a humanidade interaja com a dimensão transcendente de maneira coletiva, é o que a religião popular persegue.

1.4. Religião popular

Após formular as definições objetiva e subjetiva para a religião, Hegel trata como tais conceitos interagem no campo social. Suscita-se a necessidade de debater sobre uma religião racional, cujo culto é a virtude e a adoração a Deus “em espírito e em verdade”, contrastado com a fé supersticiosa, que adiciona outras formas de obediência a Deus diferentes da boa vontade. Superstição e religião racional se repelem, pois onde existe uma, inexistente a outra. A religião popular, que é racional, consiste em uma forma de suprimir a fé supersticiosa. Assim, esta religião de caráter público tem dois pólos: o negativo, que retira a dependência dos costumes e normas uma vez que fornece pouco desse conteúdo; e o positivo, estabelecido por uma tentativa de condução de um povo à religião racional (cf. *Nohl*, p. 18; *STG*, p. 72). Hegel dá enfoque ao aspecto social da religião: “espírito do povo, história, religião e grau de liberdade política não podem ser considerados separadamente”. Está a cargo dos pais, das circunstâncias e da religião privada a tarefa de constituir a moralidade dos indivíduos; já a formação do espírito do povo compete à religião popular (cf. *Nohl*, p. 28; *STG*, p. 83).

O espectro das guerras civis provocadas pela religião que desorganizaram a Europa por toda a Era moderna fazem Hegel estimar o estabelecimento de uma religião que, embora pública, ao mesmo tempo mantém a liberdade confessional dos indivíduos, a fim de que “uma religião popular não imponha suas próprias doutrinas, que a consciência de ninguém sofra violência”. O risco da imposição dogmática é o aparecimento do fanatismo. A doutrina religiosa, aconselha Hegel, deve submeter-se à razão, que a conduziria ao “princípio da autossuficiência do dever e da virtude” (cf. *Nohl*, p. 51; *STG*, p. 105).

A religião popular, assevera Hegel, em parceria com a razão, não recomenda superstições ou atos fanáticos, mas inspira força, entusiasmo, espírito e demais características indispensáveis à virtude pois, enquanto tal, não pode ser aprendida como fruto do ensino mecânico. O ensino religioso público tem como premissa o intelecto desenvolvido mediante a relação que o indivíduo desenvolve com Deus. É sobre essa relação que o ser humano adere aos deveres e afasta o sofrimento (cf. *Nohl*, pp. 20-21; *STG*, pp. 74-75). A importância da religião popular para Hegel se dá por ela produzir as “grandes disposições de ânimo” (*die große Gesinnungen*), que caminhariam “juntamente com a liberdade” (*Nohl*, p. 28; *STG*, p. 83).

Uma vez definida a religião popular, que congrega em si razão e disposição de ânimo, Hegel vê avultar-se a seguinte pergunta: até que ponto a religião cristã pode ser considerada religião pública? O filósofo admite que o projeto apostólico, ainda que inicialmente efetivado em pequenas comunidades, tinha como objetivo desde suas origens propagar a religião cristã por toda a Terra. Um dos pontos de conexão é a razão prática, presente em ambas as perspectivas subjetiva e objetiva, que estimam o ser humano como fim supremo de todos os esforços das religiões. O segundo ponto é a “condição suprema da possibilidade do sumo bem” que harmoniza a disposição de ânimo com a lei moral. O terceiro ponto revela que a existência do Cristo e sua morte como reconciliação da humanidade com Deus seria uma premissa da própria fé como “fundamento da benevolência divina”, e não a fé depositada em Cristo como pessoa histórica, que teria fundamento no testemunho de outrem, e não na razão prática (cf. *Nohl*, pp. 60, 63-64; *STG*, pp. 115-116, 118).

Em “Religião Popular e Cristianismo”, a articulação entre política e religião é salientada e relacionada, mas ainda não elucidada, cujo destaque é a demanda identificada por

Hegel sobre a necessidade de um corpo político ser auxiliado por uma religião própria e decorrente desse arranjo político na tarefa da coesão social. A necessidade de explicar uma confissão de fé que integre o Estado, sendo simultânea à preservação das liberdades individuais de crença, revela todavia que pontos ainda precisam ser solucionados. Primeiro: como o Estado, vendo-se incapaz de clamar ao interior dos indivíduos para que acatem as normas civis, pode possuir meios de promover uma religião para tal objetivo? Segundo: além da educação, outro elemento efetuaria a passagem do “discurso ao ato” em relação aos preceitos religiosos? Conforme já fora mencionado acima, há textos de Hegel que fornecem relevantes passagens para compreender o modo pelo qual o filósofo delineava, em um esforço inicial de sua produção filosófica, a relação entre eticidade e religião, tendendo a expandir os temas do texto “Religião Popular e Cristianismo”. São eles “A Positividade da Religião Cristã” (1795-1796), escritos ainda na sua estadia em Berna, e “O Espírito do Cristianismo e seu Destino” (1799), elaborado quando Hegel se fixara em Frankfurt.

1.5. Cristianismo: a religião (não) popular

O tema da religião nacional, apresentado nas primeiras linhas de “A Positividade da Religião Cristã”, inicia com a consideração com contornos drásticos de que nem sempre uma religião nacional tem êxito de efetivar a ordem pública simultânea à vida plena dos seus cidadãos. O caso de Israel do tempo mosaico seria o exemplo de sustentação, pois Hegel assumia que os mandamentos, regrando praticamente todos os aspectos cotidianos do participante da comunidade hebraica, distanciavam os hebreus de uma situação onde a religião era mantida viva no interior dos indivíduos¹⁴. A lei de Moisés teria “reduzido a

¹⁴ A despeito da hipótese suscitada por Shlomo Avineri provavelmente Hegel teria influenciado alunos de uma agremiação da Universidade de Heidelberg a aceitar estudantes judeus (AVINERI, 1963, pp. 146-147), e que o assistente de Hegel, Friedrich Carové, foi aliás preso por sua associação à “Bursenschaft”, o que denotaria uma postura ecumênica do filósofo no plano das relações pessoais (STEPELEVICH, 1992, p. 676), há uma parte da investigação sobre o idealismo alemão que levanta indícios de uma perspectiva problemática que os filósofos do citado período teria em comum com os judeus, estando Hegel contemplado entre eles a partir de passagens dos *Escritos de Juventude* e das *Lições sobre a Filosofia da História*. É o caso dos livros *German Question/ Jewish Question: Revolutionary Antisemitism from Kant to Wagner* (1990), de Paul Lawrence Rose, e *German Idealism and the Jew: The Inner Anti-Semitism of Philosophy and German Jewish Responses* (2003), de Michael Mack. Esta tese, por motivos de tempo, a presente tese não poderá explorar estes temas, pois será necessário É necessário perguntar que motivos teriam levado Hegel a, simultaneamente, problematizar o papel desempenhado pelos judeus na *Filosofia da História* e questionar os obstáculos para a emancipação desse grupo na política alemã de seu tempo (MACK, 2003, p. 7, 42-43).

fórmulas” o que um povo tinha de mais sagrado, tornando o espírito servil e a vida “sem autoconsciência” (cf. *Nohl*, p. 154; *STG*, p. 258). Devido a isto, Hegel indica que Jesus teria tentado equilibrar as maneiras como uma religião seria expressa, fundamentando os ritos judaicos sobre a moralidade. Tal intenção recuperaria a memória de que os mandamentos mosaicos não seriam vazios em si, mas resultantes de uma exigência de santidade. A consequência desse reposicionamento dos princípios da religião judaica em relação a uma nova visão sobre a obediência à lei, de um lado, e a Deus, de outro, seria a restauração da liberdade e uma retomada da consciência de povo por parte dos judeus. Todavia, uma mudança do lugar de primazia entre a legislação e o princípio moral que a criava exigia, segundo Hegel, um embate contra o orgulho nacional encontrado nos próprios mandamentos. Hegel atesta o fracasso de Jesus em seu plano, o qual teria sido redirecionado para incutir a fé em alguns poucos indivíduos (cf. *Nohl*, pp. 154-155; *STG*, p. 259). Não obstante, tal “fracasso” do projeto messiânico permitiu um ganho. Jesus conseguiu revelar dois elementos que comporiam a lei mosaica, mas que não estariam obrigatoriamente nela presentes, a saber, a regra e o princípio moral. À legalidade dos ritos judaicos em prol da virtude Hegel irá chamar de “religião positiva”.

Hegel toma por positiva a concessão da “santidade” moral a algo, dando-lhe uma autoridade que não se encontra na moral humana, mas fora dela (cf. *Nohl*, p. 156; *STG*, pp. 260-261), admitindo algo que se concretiza em normas no cristianismo, uma vez que inexistiam religiões fundadas em princípios que não resultassem em regras. Aliás, para Hegel já haveria a premissa de que o cristianismo conteria em si um princípio de virtude, concretizado mediante práticas decorrentes de prescrições positivas, as quais deveriam interrelacionar-se para “conseguir a complacência de Deus”. Mas, a partir desse ponto, outras duas frentes interpretativas são criadas: a primeira, cujo argumento repousa sobre o fato de que a lei não se comunica com a religião pura, devendo ser descartada; e a segunda, que vê no elemento positivo o seu aspecto mais importante. Hegel alerta que o cristianismo estaria seguindo o mesmo caminho da religião judaica, tornando um princípio moral livre em uma regra fixa (cf. *Nohl*, pp. 156-157; *STG*, p. 261).

O caráter “positivo” então identificado na religião cristã poderia ser explicado a partir de seu processo histórico de formação, levando em consideração a influência das “circunstâncias externas e o espírito da época”. Logo, o influxo do tempo teria transforma-

do o cristianismo de uma seita de virtude em uma fé positiva. Contudo, ainda que a ênfase na liturgia do cristianismo o tenha tornado algo parecido com a expressão do judaísmo, onde o mandamento seria mais importante que o princípio de santidade que o antecede, a religião cristã, desde seu início, possuía seguidores conscientes de que a virtude não se encontrava somente na aplicação dos mandamentos (cf. *Nohl*, pp. 157-158; *STG*, pp. 261-262). Hegel aduz que o propósito de Cristo em suas mensagens e atos era “despertar” o sentido moral nas pessoas. O “Sermão da Montanha” teria sido sua carta de intenções ao apresentar a essência da virtude como o fundamento da lei mosaica. O mandamento era, portanto, divino em seus princípios. Contudo, os primeiros cristãos perceberam que a moralidade atendia à demanda de ser objeto da legislação civil, o que deixava o cristianismo pouco apto a ser assimilado por algum governo. Na comunidade cristã primitiva, os primeiros seguidores se identificavam fraternalmente uns com os outros, promovendo-se a coesão do grupo. Com a difusão do cristianismo e consequente aumento de adeptos, tais laços de amizade passaram a ser mais difíceis, exigindo posteriormente a fundamentação doutrinária (cf. *Nohl*, pp. 177-179; *STG*, pp. 285-288).

Um importante detalhe sublinhado por Hegel, não obstante, é que os discípulos, embora não possuíssem interesse nenhum no Estado, ambicionavam transmitir a doutrina de Jesus sem acréscimos ou divergências, preservando sua fidedignidade de conteúdo original, atitude crucial para tornar o cristianismo mais tarde uma religião pública e, portanto, estatal, a despeito de não ter sido esta a intenção inicial dos discípulos de Jesus. A tentativa de manter a fidedignidade dos preceitos de Cristo, por outro lado, não teria sido observada entre os discípulos de Sócrates, por exemplo, cuja consequência repousaria no fato de a filosofia socrática não se ter expandido como religião pública na Grécia ou fora dela (cf. *Nohl*, p. 164; *STG*, p. 270).

Elucidar como uma fé virtuosa se transforma em fé positiva é a tarefa de Hegel em “A positividade da Religião Cristã”. O filósofo não admite que esta questão possa ser resolvida com o argumento kantiano de que a virtude humana deva ser o fundamento da fé. O Estado, no contexto proposto por Hegel, imporia apenas os deveres surgidos dos direitos das pessoas, de modo que o direito do indivíduo venha a ser respeitado, quer outrem o considere ou não. Todavia, há deveres religiosos não originários dos direitos civis, como o dever da caridade. Haveria aqui, como um imperativo religioso, o fato de que o infortúnio de

alguém não pode implicar o ônus de outra pessoa, mas que esteja vinculado à humanidade em geral (cf. *Nohl*, p. 174; *STG*, pp. 281-282). Neste interstício entre a imposição legal e o dever religioso dirigido ao universal o Estado deveria agir como elo fraterno. Tal assertiva mostraria a existência de outros imperativos que se originam em dimensões externas à moralidade humana, contrariando a premissa de Kant exposta em *A Religião nos limites da simples razão*:

A justiça se vincula com minha anuência ante os direitos do outro, mas é virtude somente quando exerço como um dever, e não porque o Estado a exige, mas quando a converto, enquanto dever, em máxima de meus atos, não por exigência do Estado, mas como exigência da lei moral. [...] A caridade, em geral, é um dever exigido pela moral (*Nohl*, p. 175; *STG*, pp. 282-283; *nossa tradução*).

Não obstante, essa moral que exige a caridade não é a moral humana. Caso fosse, o Estado poderia exigí-la, o que ele não faz. O Estado, portanto, não consegue agir como elo de fraternidade entre as pessoas. Hegel afirma, em tom de diagnóstico, que as leis que o Estado tentou implantar entre as pessoas com intuito de convertê-las em indivíduos morais foram pouco convenientes, “contraditórias e risíveis”. O Estado não tem capacidade de convencimento: esta é a sua impossibilidade. Somente após a constatação desse fracasso, o Estado compreende ser mais eficaz, ao invés de ser uma instituição na qual há o primeiro esforço à moralização das pessoas e ao uso de instituições majoritariamente morais para que estas induzam os indivíduos a tal fim (cf. *Nohl*, p. 175; *STG*, pp. 282-283). Existe algo como uma “astúcia do Estado” em recorrer às instituições que se incumbem dos ritos e doutrinas espirituais, visto que elas possuem certa capacidade de comunicar algo ao interior dos indivíduos que, em outras circunstâncias, se faz surdo para o Estado.

O texto “A Positividade” suscita a discussão sobre os modos como os princípios religiosos podem ser expressos por Hegel em relação ao mundo judaico e às comunidades primitivas da Cristandade. O debate, todavia, deixa de circunscrever-se ao período no qual Cristo e seus ensinamentos impingiam um processo que evidenciava os princípios morais subjacentes aos mandamentos mosaicos e começa a considerar o Estado moderno. Muito embora o Estado não consiga exigir uma postura moral de seus cidadãos, ele deveria posicionar-se diante deles como “entidade moral”, como instituição que não promova o enfraquecimento das disposições morais, visto ser seu interesse que os cidadãos se façam também morais, o que redundaria no acolhimento e aplicação da lei por eles próprios. Todavia,

Hegel adverte que o Estado não pode exigir do indivíduo, por exemplo, a cessão de seu direito sobre a própria vida, a submissão de sua moralidade, ou mesmo a confissão de faltas íntimas e pessoais. Mas o Estado pode permitir que o indivíduo escolha ceder esse direito para outrem, ou que seja livre para submeter-se moralmente a uma outra instituição (cf. *Nohl*, p. 175; *STG*, pp. 282-283).

O posicionamento de Hegel diante de um conflito de interesses entre Igreja e Estado se dá no âmbito em que as leis civis tratam da segurança pessoal e da propriedade, independentemente da confissão de fé do cidadão. Aliás, o tratamento protecional que o Estado dá à propriedade deve ser estendido à dimensão confessional do indivíduo. Em contrapartida, a fé do indivíduo não pode ir contra o Estado, pois isto eliminaria a postura que o Estado europeu do tempo de Hegel promovia em relação à Igreja. O próprio filósofo considerou o embate entre o Estado e a Igreja cristã na Era moderna dinamizado em duas formas distintas: enquanto que a Igreja Católica exigia, para sua independência do Estado, a preponderância do poder espiritual sobre o temporal, o desprezo da Igreja protestante aos assuntos do Estado a tornava mais subordinada a ele em princípio (cf. *Nohl*, p. 184; *STG*, pp. 292-293).

Um dos efeitos dessa discordância entre as instituições estatal e eclesiástica foi a exigência, por parte do Estado, de impostos específicos para a Igreja, ou retirada de direitos a cidadãos que confessavam certas expressões de fé¹⁵. O argumento de Hegel era que, no embate entre Igreja e Estado no campo social, a Igreja teria mais elementos para ser vitoriosa porque, *a priori*, ela deveria agir com amor e comiseração em relação às pessoas que ainda continuam descrentes (cf. *Nohl*, p. 184; *STG*, p. 293). Hegel torna patente seu receio sobre como a religião se compatibiliza com os assuntos civis na passagem adiante, revelando o problema da religião e do mundo como uma instabilidade entre a “atitude interna” humana e suas ações externas:

O fim é claramente visível nas religiões de todos os povos. Todas elas têm em comum referir-se a uma atitude interna, que não pode ser objeto das leis civis. Uma religião é melhor ou pior de acordo com a forma em que produz esse sentimento (que está em concordância, por um lado, com as leis civis, e por outro,

¹⁵ Este é um dos temas principais do artigo “O Projeto de Reforma Inglês”, de Hegel, no qual é discutida a prática da Coroa inglesa em exigir duplo imposto aos irlandeses que professassem a fé católica. Os irlandeses, segundo Hegel, estariam sendo tolhidos de sua liberdade de consciência no momento em que eram obrigados a contribuir na manutenção das paróquias católicas que frequentavam, ao mesmo tempo em que não eram abonados de pagar as taxas referentes à Igreja Anglicana, componente da religião oficial do Estado inglês. Tal situação é comentada no Capítulo 5 desta tese.

com as leis morais) do qual nasce a ação: porque pode produzir esta convicção tanto por uma ação sobre a imaginação, infundindo-lhe terror, e mediante ela sobre as motivações morais. Se as disposições religiosas do Estado se transformam em leis, então – novamente – só chega ao mesmo [Estado] com outras leis civis, ou seja, [com] a legalidade (*Nohl*, p. 175; *STG*, p. 283; *nossa tradução*).

Na conexão entre leis civis e doutrinas morais de inspiração religiosa, qual doutrina cristã seria mais alinhada às regras: a católica ou a protestante? Hegel admite que a Igreja Protestante “é um Estado” em igual medida que a Católica, ainda que esta última não concorde com tal afirmativa. Isto se dá pelo fato de que as Igrejas católica e protestante realizam um “contrato eclesiástico” com seus adeptos, que se transformam em “membros” e, devido a este *status*, devem proteger a fé que professam. Por consequência, os membros devem submeter suas vontades particulares à autoridade da Igreja, que, por sua vez, se submete à vontade geral do soberano mediante as deliberações dos concílios. Embora a Igreja Católica e a Igreja Protestante se assemelhem entre si quanto ao comportamento de agirem como um Estado próprio, Hegel percebe uma independência total da Igreja Católica em relação ao Estado temporal, ao passo que a Igreja Protestante se subordinou mais às instâncias estatais. Todavia, em tensões entre os governos locais e a Igreja quanto à cessão de direitos eclesiásticos, Hegel admite que a maioria dos Estados cedeu mais espaço às instituições espirituais, “sacrificando seus direitos” (cf. *Nohl*, pp. 182-184; *STG*, pp. 290-293).

A estratégia da educação religiosa se instala no momento em que a Igreja identifica indivíduos infiéis a serem convertidos. Esse é o campo que amplia a força eclesiástica a partir do sacrifício de direitos do Estado em favor da instituição eclesiástica. Ora, se os seres humanos possuem o direito de desenvolver suas faculdades do mesmo modo que possuem o direito de subsistir fisicamente (cf. *Nohl*, p. 189; *STG*, p. 298), a educação religiosa despontaria como direito assegurado no âmbito do Estado. A Igreja argumentaria ser ela própria o agente pedagógico na elaboração de máximas morais comuns. Mas o efeito desse projeto de instrução pública confessional, afirma Hegel, teria tido resultados contrários aos pretendidos. Com a educação religiosa, a razão teria sido privada da liberdade, e o Estado, entregando à Igreja a tarefa pedagógica, cometeria traição do direito das crianças ao livre desenvolvimento das suas faculdades (cf. *Nohl*, p. 189-190; *STG*, pp. 298-300).

O risco de a Igreja ser a tutora pedagógica da população sob a chancela do Estado, alerta Hegel, é fazer com que a moralidade possa sair do âmbito interior ao indivíduo para tornar-se assunto de Estado, perdendo seu movimento vivo. Criar-se-ia, nesse sentido, um ambiente em que imperaria a casuística, em que situações se transformariam elas mesmas em princípios morais a ser aplicados a outras situações particulares. A camisa-de-força decorrente desse uso da moral seria a prescrição aos indivíduos para que agissem de tal forma que repetissem os resultados morais que, por natureza, são indefiníveis por não comporem uma “ciência autônoma” que lhes forneça um procedimento preciso sobre como agir moralmente em uma situação tomada como modelo. Tal pedagogia eclesiástica teria minado o livre-arbítrio, além de fazer com que as pessoas não estimassem mais a liberdade civil e política, conferindo vantagem para prováveis regimes despóticos (cf. *Nohl*, pp. 205-208; *STG*, pp. 317-319).

O tema da moral virtuosa contraposta à moral positiva é recuperado em “O Espírito do Cristianismo e seu Destino”, em que discussões sobre razão e moral mostram seu peso no citado escrito. No início do texto consta a descrição de um panorama da saída de Abraão de Ur, da formação de sua família e como ela resultou no povo judeu. O relato contém um posicionamento crítico: Hegel salienta como Abraão se relacionava com Deus, e como esse relacionamento, inicialmente íntimo e intransferível a outras pessoas, para ser exequível em um povo, precisaria tornar-se um código de regras sob o comando de um governo (no caso, o Estado de Israel). Este serviço a Deus se tornaria frio quando mediado pelo Estado, fazendo o próprio povo de refém:

Quanto mais completa era a dependência dos judeus de sua lei, maior deveria ser sua obstinação naquele lugar onde a lei lhes concedia uma vontade própria. E este único ponto [possuir uma vontade própria] se apresentava quando seu culto encontrava uma oposição (*Nohl*, p. 261; *STG*, p. 393; *nossa tradução*).

Jesus, encarnando entre os humanos, faria uma tentativa de restauração do relacionamento entre estes e Deus sem intermediação estatal, não mais mediante ritos sem vitalidade, mas por uma equalização entre as leis morais e as leis civis. Como “unificação de opostos”, as leis exprimiam um conceito de dever-ser. Se, no referido conceito, a forma sobressaísse ao conteúdo, haveria um comando moral. O alerta de Hegel era direcionado à observância das leis. A respeito disso, o próprio filósofo salienta que, em certo ponto de

sua jornada de ensinamentos, Jesus conclui ser impossível o seu projeto salvífico abraçar o Estado. Jesus queria evitar que os mandamentos objetivos, contrapostos à vontade subjetiva, se transformassem em “aberração”, transformando as leis morais em algo total ou parcialmente objetivo. Hegel passou a afirmar que a lei, enquanto conceito, unificaria tais oposições.

Hegel usa o ensinamento de Jesus¹⁶ sobre a impureza, explicando-a como o que sai do coração humano, e não o que nele entra, para mostrar que o Messias colocava a subjetividade, ainda que indeterminada, acima de um preceito objetivo. As leis, para Hegel, seriam unificações de oposições, o conceito, no âmbito da lei, exprimiria um dever-ser, mostrando haver uma tensão entre o objetivo e o subjetivo. Assim, o esforço é que o mandamento deixe de ser algo apenas positivo, o cumprimento de uma regra, e adquira a dimensão moral, modificando o interior do ser humano. Esse era o motivo que teria levado Hegel a afirmar porque Jesus contrapunha os mandamentos morais à legalidade. Sobretudo, a lei continha em si algo universal, a saber, o dever, o qual, tornando a lei universal, o conectaria com a dimensão subjetiva, uma vez que a universalidade seria algo subjetivo (cf. *Nohl*, pp. 265-266; *STG*, pp. 398-399).

A questão é aprofundada quando o ensinamento de Jesus revela uma rejeição à propriedade, que se funda em uma dissociação entre moral e lei. A partir do momento em que Jesus sugeriu a substituição do direito convencional de seu tempo (o “olho por olho”) pelo amor, ele também propôs uma nova perspectiva da justiça baseada na igualdade, não da pena em relação ao delito, mas entre os indivíduos. A mais profunda inaptidão entre o mandamento e o interior do ser humano se encontra no episódio evocado por Hegel sobre o divórcio, lei que resolve questões de adultério mas não alcança a “intenção impura” residente no coração, que também é ela mesma um adultério. Dessa maneira, o ensinamento de Jesus impõe uma nova perspectiva sobre a moral, que se desprende do mandamento e se torna universal (cf. *Nohl*, p. 271; *STG*, pp. 404). Logo, se o “olho por olho” é suplantado pelo amor, então a perda da propriedade não pode ser mais reparada por outra propriedade. Em outras palavras, a justiça não é mais obtida no campo material. A ação, a partir do ensinamento de Jesus, e com ela a justiça e a lei, é validada apenas se for tida como um dever universal. A isto é acrescido que a consciência é a instância propícia para identificar a uni-

¹⁶ Hegel fornece, no texto original, quando relata este tópico, a referência de Mateus 15: 2.

versalidade do ato (cf. *Nohl*, p. 273; *STG*, pp. 406). Em outras palavras, Jesus está propondo uma lei cujo centro não seja mais uma prescrição objetiva para determinada ação, mas um princípio universal por justamente contemplar também o interior do indivíduo, tornando-se uma referência para a conduta de vida humana.

A incompatibilidade entre a justiça e a moral e, por consequência, entre a propriedade e a “atitude interna” do amor, é vista também na sentença de Jesus “como é difícil o rico entrar no reino dos céus”¹⁷, ou na desconformidade entre o comércio e a atividade da “casa de oração” que forçou Jesus a expulsar os vendilhões do templo¹⁸. A propriedade, como se vê, se transforma em um ônus para o reino dos céus. A forma pela qual ela poderia ser afastada dos propósitos do estabelecimento do reino dos céus é, em uma forma indireta, direcionar a propriedade a César¹⁹ ou, de forma mais direta, compartilhar a propriedade com os pobres²⁰. Saliente-se que, nas duas situações, o dever é de tornar a propriedade acessível a todos, seja mediante os impostos dados ao Estado, seja na doação direta às pessoas.

A universalidade é tão poderosa que a dissolução das leis não seria algo que ocorresse no Reino dos Céus, segundo a interpretação de Hegel para o “Sermão da Montanha”, mas que as leis adotassem uma postura alinhada a uma justiça diferente e mais ampla (*Nohl*, pp. 269-270; *STG*, pp. 402-403). Todavia, Hegel identifica algo mais poderoso que a lei: o amor, que reconcilia o ser humano com a virtude. O amor não é um universal oposto à particularidade ou ao conceito, mas união do espírito. Em verdade, afirma o filósofo, o amor é o único princípio da virtude, sem o qual “cada virtude seria ao mesmo tempo uma falta de virtude” (*Nohl*, pp. 294-297; *STG*, pp. 427-430). Mais uma vez, Hegel se afasta da ideia de a virtude ser uma estrutura tão forte a ponto de sustentar a própria fé. Aqui está claro que a virtude tem um horizonte de alcance limitado. A comunidade fraterna não pode ser efetivada apenas como uma exigência desta virtude. Algo mais é necessário para possibilitá-la. Nos escritos juvenis, Hegel compreende ser o amor esse elemento.

¹⁷ Citação retirada do capítulo 19 do evangelho de Mateus.

¹⁸ Conforme o já citado evangelho de Mateus (capítulo 23).

¹⁹ Referência ao evangelho de Mateus (capítulo 22).

²⁰ Como se encontra registrado no capítulo 19 do evangelho de Mateus.

Diferentemente da noção de “vasta cultura religiosa” explicitada em “Religião Popular e Cristianismo”, o verdadeiro sentido do ser religioso é a plenitude do amor e da reflexão (Nohl, p. 303; *STG*, p. 437). Hegel já delineia aspectos que serão explorados nas *Lições sobre a Filosofia da Religião* ao tratar da comunhão entre indivíduos e Deus. Sobre isto, o filósofo afirma que a vida em comum com Deus no Reino dos Céus é possibilitada pelo amor, possuindo uma dimensão jurídica. Uma vez que o Reino contempla o humano, preservando-o, há nele também uma dimensão da preservação do indivíduo que pode ser compreendida como justiça. A vinculação na amizade e a eliminação das oposições “no espírito” perfazem o regimento da comunidade (Nohl, pp. 322-323; *STG*, pp. 456-457).

Convém destacar os apontamentos fornecidos por Hegel para a religião objetiva e a religião subjetiva como modos de tornar a religião, pela doutrina ou pelo amor e a liberdade, em um movimento e uma ação. Esta nova perspectiva para a religião ganha nova acepção no “Fragmento de Sistema” (1800). Hegel, na passagem abaixo, dará uma nova feição ao tema da religião, vinculando-a também ao conceito de espírito. O novo tratamento dado à religião a partir dessa passagem possui relevo por explicar o modo como Hegel associa religião ao novo termo “espírito”, fundamental para o restante de sua produção escrita:

Esta elevação do ser humano, não do finito ao infinito (visto que são produtos da simples reflexão e, enquanto tais, sua separação é absoluta), mas da vida finita à vida infinita, é religião. Pode-se chamar “espírito” à vida infinita, em oposição à multiplicidade abstrata, uma vez que “espírito” é a união harmonizante e vivente do múltiplo, em oposição ao múltiplo enquanto configuração (que constitui a multiplicidade incluída no conceito de vida). Não em oposição ao mesmo enquanto simples multiplicidade morta, separada de si, porque neste caso o espírito seria a mera unidade chamada lei, como algo meramente pensado, carente de vida (Nohl, p. 348; *STG*, pp. 498-499; *nossa tradução*).

O excerto do “Fragmento de Sistema” pode ser tomado como uma conclusão daquilo que Hegel inventariou ao debruçar-se sobre o conceito de religião em seus escritos juvenis. O que antes situava a religião em uma relação entre âmbito interno e externo ao indivíduo, entre o que ele adquiria como conteúdo doutrinário e o que ele considerava uma prática livre e baseada no amor, Hegel deposita no sentido de “vida”. É certo que, ao discutir a religião objetiva e a religião subjetiva, Hegel já considerava a vida. Nas passagens em que o filósofo delineia os dois modos de religião, ele o faz a partir de uma relação com a vida, sendo a religião objetiva mais esvaziada do princípio vital. É notável ver Hegel agora

mostrando a religião ser resultado de uma “elevação” da vida finita à vida infinita. Esta constatação permite confirmar pelo menos dois pontos importantes. Primeiro, que há uma relação de interdependência, e não de repulsão ou anulação, entre o objetivo e o subjetivo na religião, já esboçada nas passagens do texto “Religião Popular e Cristianismo”. Segundo, que a religião, ao harmonizar o “vivente e o múltiplo”, é o mesmo que “espírito”, termo que Hegel ainda não havia explorado com destaque nos seus escritos juvenis. Cumpre salientar que Hegel vê na lei uma tentativa de vincular finito e infinito em uma circunstância de multiplicidade, mas o espírito não pode ser apenas lei, sob o risco de esvaziar a vida da multiplicidade. Na citada passagem, a religião não descarta a lei, mas também não é definida por ela. Portanto, um novo caminho é proposto para o tema da religião, no qual a vida se liga ao espírito.

1.6. Reconciliação entre lei, moral e religião: resultados parciais

A exposição anterior dos textos da juventude de Hegel permite considerar que o filósofo, ao relatar a dinâmica entre religião subjetiva e religião objetiva, teria recuperado as noções de “geral” e “privado” da religião civil de Rousseau, bem como o debate da comunidade ética *versus* comunidade política de Kant. No entanto, a tensão entre religião civil e religião objetiva diz muito mais sobre a constatação de Hegel a respeito da existência de um movimento de contradição entre o objetivo e o subjetivo, o qual encontra sua unidade na determinação social “religião popular”, na qual um povo considera o transcendente. Tal argumento encontra defesa no instante em que, para Hegel, a religião objetiva era um feixe de conhecimentos a respeito de uma expressão social espiritual, não podendo ser descartada por também constituir uma teologia fria, expressa em liturgia e doutrina. A religião subjetiva, que é viva, precisa da doutrina oriunda da religião objetiva para compreender que aquilo que está praticando é realmente uma religião, e não algo gerado pela imaginação livre. Esse aspecto indica o afastamento de Hegel em relação a Kant, que compreendia ser o objeto da fé unicamente a própria virtude. Aqui merecem ser evocadas as palavras de Taylor (2014 [1975], p. 83) sobre o conflito entre o jovem Hegel e Kant, que se teria dado pelo fato de que o filósofo de Stuttgart admitia uma fissura entre a moralidade e

a disposição (*Gesinnung*), que deveria ser solucionada para o cumprimento do bem e da lei.

Outrossim, Hegel não só compreendia uma oposição entre o objetivo e o subjetivo na religião, mas antevia a necessidade de que estes indicassem uma outra instância. O elemento “pedagógico” da religião tem marcante presença nessa tarefa conciliatória, pois ela trata com a internalização e a memorização dos ritos e doutrinas, no caso objetivo, bem como a liberdade e o amor, na esfera subjetiva, como tentativa de moldar os conteúdos espirituais no indivíduo para que floresçam em práticas religiosas com efeitos no âmbito civil. A educação religiosa é tão importante que as nuances apontadas sobre ela por Hegel, nos escritos juvenis, serão retomadas nos *Escritos Pedagógicos* e nas *Lições sobre a Filosofia da Religião*, reivindicando a eficácia do ensino religioso para formar e moldar a “disposição” humana em fazer o bem. Mas o que salta à vista quanto a esse elemento não é tanto a retomada da “disposição”, que já havia sido trabalhada por Kant, mas saber que a religião popular de Hegel não pode ser realizada mecanicamente, devendo ser fluída. Aqui os aspectos que serão trabalhados no conceito de liberdade na produção posterior de Hegel²¹ já podem ser vistos, mas, pelo que já observara Bourgeois (1970, p. 90), a necessidade só será compreendida como vinculada à liberdade a partir do momento em que houver também a compreensão da necessidade histórica na qual esta mesma liberdade também se situa. A consideração da história que, na visão de Bourgeois, joga luzes à noção de liberdade, despontou de forma ainda incipiente nos escritos sobre a “Positividade” e o “Espírito do Cristianismo”, bem como na “Religião Popular e Cristianismo”. Pode ser dito que a história ainda não ocupava posição de destaque nos escritos juvenis de Hegel da mesma forma que em sua produção de maturidade. Isto fazia com que a interpretação a respeito da liberdade que Hegel tem na juventude seja compreendida como possuindo todas as implicações que o filósofo suscitou sobre tal conceito na *Fenomenologia* e na *Enciclopédia*. Por ora, ainda não é possível apropriar-se da liberdade e da necessidade nos escritos juvenis.

²¹ Na *Fenomenologia do Espírito*, discutida no Capítulo 3 desta tese, a liberdade ocorre no âmbito da consciência-de-si, que constata o “outro” diante da consciência. Esta é solicitada a aderir ao reconhecimento. A liberdade, na figura do “senhor e do escravo”, resulta da identificação de duas consciências mediante o medo da morte (*PhG*, p. 150; *FE*, § 189, p. 147). A liberdade, tal como ocorre na figura entre senhor e servo, é reelaborada no “estoicismo”, no “ceticismo” e na “consciência infeliz” a partir de um equilíbrio entre a consciência para-si e a consciência em-si (cf. *PhG*, pp. 150-158; *FE*, § 189-199, pp. 147-154). A liberdade, conforme será demonstrado adiante no Capítulo 4 desta tese, também consta na *Enciclopédia* como “objeto” de estudo da filosofia entre experiência e pensamento (*Enz*, § 8; *Enc-I*, p. 48). No “Conceito de Espírito”, a liberdade é assimilada entre dois pólos ou duas consciências, resultando no “reconhecimento” do outro como outro (*Enz*, § 385 Z; *Enc-III*, pp. 29-30).

Aspecto relevante dos escritos de Hegel aqui examinados se encontra na correlação entre a moral e a realidade política pela religião. O esforço do filósofo em mostrar uma prática coletiva em prol da justiça se dá, na produção juvenil de Hegel, pela análise sobre as leis judaicas e a exposição dos ensinamentos de Cristo como maneira de sublinhar os fundamentos morais subjacentes às leis. O confronto entre os mandamentos mosaicos e a moral cristã foi suficiente para indicar a dificuldade do cidadão em não se identificar facilmente com o Estado. De qualquer modo, Hegel teria tentado solucionar, por enquanto, essa cisão entre o indivíduo e o Estado mediante a proposição de uma expressão religiosa pública amistosa aos assuntos estatais. Ao lado da religião popular, não é difícil que a religião objetiva, advinda das doutrinas institucionalizadas, em contraste com a religião subjetiva, oriunda de um princípio interno ao indivíduo com potencial de levá-lo a uma plenitude humana e política pela compreensão do “amor” e da “liberdade”, configurem o prenúncio do que viriam a ser os conceitos posteriores de espírito objetivo e espírito subjetivo. Além disso, a incerteza de que a religião subjetiva e a religião objetiva irão conjugar-se a ponto de estimular uma religião popular indica a cisão entre o indivíduo e si mesmo, entre a dimensão transcendente e a dimensão social, elevando a necessidade de explicações sobre como tal questão será revista. Entre as maneiras como este tema retornará na produção posterior de Hegel, segue o exemplo de *A Constituição da Alemanha* e a discordância entre o “eu” e o Estado, ou entre o indivíduo e o contexto social em *Sistema da Vida Ética*, ou também entre empiria e absoluto no ensaio sobre o *Direito Natural*, assim como entre consciência e consciência-de-si na *Fenomenologia do Espírito*.

Destaque-se que Hegel, embora venha a identificar posteriormente nas *Lições sobre a Filosofia da Religião* a doutrina protestante como a confissão de fé mais adequada à promoção da liberdade política dos indivíduos, em seus escritos de sua juventude opta apenas por expor os assuntos que afastam a ideia de o cristianismo cumprir esse papel social de coesão. Isto porque Hegel se preocupa com a liberdade interior do indivíduo, a qual oferece maior potencialidade de efetivar uma religião pública. O texto “Religião Popular e Cristianismo”, especificamente, apresenta o argumento (que recebe posteriormente o reforço de Bourgeois) de que o cristianismo seria responsável pela transição de uma liberdade como inclusão no “Todo efetivo do Estado”, e da passagem da liberdade positiva à liberdade negativa (cf. BOURGEOIS, 1970, p. 96). Mas o que transparece em “Religião Popular e

Cristianismo”, na “Positividade” e no “Espírito do Cristianismo”, vistos em um mesmo contexto, não é a religião popular como fim em si, mas em que medida a religião popular, que já supracumiu em si a religião objetiva e a subjetiva, pode ajudar a trazer ordem ao âmbito político.

Aceitar que Kant pressupunha a felicidade viria primeiro para pavimentar o caminho futuramente trilhado pela prática da moral (cf. HÖFFE, 2005, p. 281) também significa admitir que a existência de Deus poderia esvaziar a importância da moral para a conduta humana, uma vez que o perdão divino abriria precedente aos seres humanos se sentirem à vontade para cometer erros (cf. JAESCHKE, 1990, p. 87). O jovem Hegel se situaria no pólo oposto ao de Kant, visto que, neste último filósofo, somente a religião subjetiva agiria sobre os sentimentos e as ações do indivíduo em prol do bem comum, uma vez que ela permite a obtenção da felicidade enquanto resultado propiciado pela coesão social e pela existência de Deus. De posse dos princípios e normas objetivos decorrentes do conhecimento humano a respeito do plano divino para os povos, o indivíduo tentaria, com a imaginação, descobrir como os dogmas aprendidos podem ser aplicados em cada situação da vida, sem que o êxito ou fracasso das aplicações dos conteúdos espirituais se tornem posteriormente regras ou normas objetivas, para não incorrer em casuística, engessando a religião ou estimulando-a desnecessariamente. Consoante Hegel, a religião, em contraponto à divisão de Kant, que a tomava enquanto ritual e promotora de boa conduta de vida social, congregaria estas duas dimensões, embora isso não a autorizasse a sufocar a liberdade.

Estimular o indivíduo à aplicação dos conteúdos aprendidos da religião objetiva na sua vida prática se transforma na questão preponderante em “Religião Popular e Cristianismo”, mas não somente isso. Dado que este mesmo indivíduo muito provavelmente não reside sozinho em uma ilha, mas em sociedade e, na Era moderna, também sob um regime político, a prática do conteúdo religioso também deve servir à manutenção da estabilidade social e política. A “religião popular” poderia servir de antídoto contra a superstição e o fanatismo, que decorrem dos efeitos colaterais da má aplicação de uma religião objetiva, redundando em convulsão social. Se em Kant a “disposição” agiria no coração com o intuito de cumprir os deveres humanos como se fossem mandamentos divinos, em Hegel o objetivo principal é fazer com que a ordem social promovida pela religião e a instrução dos

indivíduos com conteúdos morais se tornem as características principais da estabilidade política de uma dada nação. Hegel delineia inicialmente a questão, mas resta solucioná-la.

A tentativa de resolução ao problema acima teria sido buscada na descrição das realizações de Jesus, cujos esforços se direcionaram ao resgate da moralidade e sua posterior inserção nos mandamentos judaicos, que haviam sido transformados em regras frias e distantes da vida. Jesus, entretanto, não teria tido êxito em seu projeto. Prova disso é que, ao invés de esta nova atitude para com a lei ter sido largamente aceita pela nação israelita, apenas um grupo pequeno de pessoas acataram a nova perspectiva proposta por Jesus. Hegel, a partir deste ponto, muda a nomenclatura que vinha utilizando sobre o tema. O que antes era designado como religião objetiva se transforma em religião positiva. Apenas uma atitude conciliatória poderia conjugar o aspecto universal da lei religiosa com seu elemento subjetivo no amor. Mas a reconciliação do ser humano com a virtude no amor é o mais longe que Hegel admite no vínculo entre religião com a vida política. Sua filosofia ainda dará outros passos mais, visando elucidar como se opera a reconciliação entre o subjetivo e o objetivo, e em que medida as dimensões religiosa e política implicam esse movimento de aperfeiçoamento do indivíduo no que tange a uma liberdade tanto interior quanto exterior.

A conclusão de Hegel sobre o cristianismo como religião positiva apresenta uma vantagem e uma desvantagem. Contra o cristianismo estaria a sua autoridade moral que não se vincula originalmente com a moral humana, o que dificultaria que indivíduo e religião comungassem objetivos em prol da concretização da moral cultivada na doutrina religiosa, cujo efeito é a ordem pública. Mas a favor desse argumento de que o cristianismo é preenchido de uma santidade que não provém da moral humana comprova o afastamento de Hegel com relação a Kant, visto que o filósofo de Königsberg admitia que a religião seria validada no que ela tivesse de humanamente moral. Hegel identifica na religião objetiva também uma inadequação relativa à noção de uma religião popular em um primeiro momento, como se fosse independente em relação à dinâmica sobre como o indivíduo relaciona a doutrina e os dogmas religiosos com sua capacidade de livre escolha. Esse elemento externo à humanidade, isto é, o divino ou Deus, dará aos indivíduos a tarefa de se aproximarem e se conectarem a ele em prol de um fim maior, a saber, o estabelecimento de uma comunidade simultaneamente moral, religiosa e política.

É aqui onde a autonomia das escolhas humanas é posta à prova, exigindo explicações que, por enquanto, a produção juvenil de Hegel não oferece. A esta vantagem, portanto, os escritos hegelianos juvenis não apresentam uma solução final. O “Fragmento de Sistema”, ao contemplar a religião como união entre vida finita e infinita na forma de “espírito”, deslocaria essa solução para mais adiante, exigindo a aceitação dos novos desdobramentos fornecidos por Hegel a respeito do que seja esse espírito, conduzindo à conclusão de que apenas a leitura do “Fragmento” não permite adotar a perspectiva de que os escritos juvenis seriam suficientes em fornecer uma solução para conjugar religião objetiva e subjetiva. Assim, os *Escritos de Juventude* operariam como uma versão inicial a respeito da relação entre religião e vida social nos quais constaria uma proposição de como tal questão pudesse vir a ser explorada.

Da exposição realizada até agora, vê-se que “Religião Popular e Cristianismo”, “A Positividade da Religião Cristã” e “O Espírito do Cristianismo e seu Destino”, para darem conta da interação entre religião e eticidade, precisam considerar, pelo menos, os seguintes elementos: a) o indivíduo, que concentra em si a responsabilidade de agir conforme à moral e ao conteúdo doutrinal da religião (religião objetiva vs. religião subjetiva), devendo escolher a forma mais apropriada dessa combinação para provocar efeitos sociais benéficos; b) a noção de Deus como origem das normas, doutrinas e dogmas; c) os resultados coletivos projetados a partir da junção entre o elemento divino e o humano. Neste último item, convém explicar que tais resultados são oriundos da constatação da necessidade de uma outra e nova religião, uma vez que o cristianismo expresso na doutrina católica e protestante da época de Hegel apresentou-se inapto para ser uma religião pública. Os escritos de juventude de Hegel mostram uma questão que concentra eticidade e religião a ser trabalhada pela filosofia. Mas os mesmos escritos evidenciam que esta questão não foi ainda solucionada. Compreende-se, portanto, a importância de verificar como tais elementos serão explorados nas obras ulteriores de Hegel.

CAPÍTULO 2

OPOSIÇÕES NOS ESCRITOS PRÉVIOS À *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO*

A produção filosófica de Hegel na época imediatamente posterior à elaboração dos escritos tratados no capítulo precedente (“Religião Popular e Cristianismo”, “Positividade da Religião Cristã” e “O Espírito do Cristianismo e seu Destino”) são relevantes por neles constarem as primeiras tentativas de Hegel conceber o que viria a tornar-se o conceito de “espírito”, fundamental para considerar os resultados sociais dos costumes, das instituições e da elaboração cultural dos seres humanos (arte, religião, ciências, leis). A busca por uma forma de associar aquilo que é interno ao ser humano (liberdade, amor) com o que lhe é externo (regras, convivência, moral), apresentada nos *Escritos de Juventude* nas figuras da “religião positiva” e da “religião negativa”, “religião objetiva” e “subjativa”, e sua unidade na “religião popular”, continua acompanhando Hegel antes mesmo de ele chegar a Jena.

É o caso de *A Constituição da Alemanha* (1800-1802). O texto já se afasta relativamente dos seus escritos juvenis, que orbitavam em torno das expressões religiosas públicas ou da tentativa de evidenciar uma estrutura moral nos evangelhos e na mensagem de Jesus. O escrito *A Constituição da Alemanha* propunha uma aproximação entre o pensamento e a realidade. No caso, a “realidade” política dos territórios alemães, divididos em jurisdições hereditárias, bispados, ducados, arquidioceses, principados, os quais tiveram de submeter-se, no início do século XIX, a um crescente processo de modernização administrativa decorrente da ocupação napoleônica. Entre suas consequências, figuravam a tendência à centralização, a supressão de privilégios locais, a restrição do poder das corporações artesanais e a eliminação de associações de nobres (cf. KITCHEN, 2006, p. 9).

Há, no ensaio *A Constituição da Alemanha*, uma inquietude entre o ideal e o real que lhe confere mais afinidade com o interesse prévio de Hegel, qual seja, compreender como uma religião pública poderia ser expressa no âmbito do Estado, mantido nessa etapa da produção escrita do filósofo, tanto em Frankfurt quanto em Jena. Primeiro, em *A Constituição da Alemanha*, a proposta política se caracteriza por estabelecer um diagnóstico sobre os principados, bispados e ducados germânicos juntamente com as possibilidades que

se reservariam para o futuro deste grupo em ser chamado “povo alemão” caso houvesse ou não um esforço conjunto de todas as unidades de governo germânicas em aderir a um projeto de modernização política proposto pela Prússia²². A religião tem o seu destaque em seção específica do artigo de Hegel²³, sendo explicada como o elo que dava às pessoas, situadas nos diversos territórios germânicos, o senso de totalidade.

Em Jena tem-se o período no qual Hegel, junto com Schelling, editou o *Jornal Crítico de Filosofia*. Consoante Walter Kaufmann, além de uma exploração de temas expostos nas filosofias de Schelling, Fichte e, em menor medida, de Reinhold e Jacobi, o *Jornal*, de certo modo, conseguiu tornar públicas as primeiras ideias de Hegel que seriam alguns anos depois buriladas em vista do seu próprio sistema filosófico (cf. KAUFMANN, 1978, pp. 47-48). Todavia, o que vale destacar é que Hegel já elaborava a constatação de que o pensamento se movimenta em oposições que necessitavam ser reunidas em uma forma universal de razão. No escrito sobre a *Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling* (1801), o diagnóstico é a existência de uma cisão entre sujeito e objeto que necessita ser eliminada, em uma época, segundo Hegel, na qual o amor e a “fé na verdade” estão distantes e inatingíveis a ponto de a própria verdade preencher seu itinerário com enumerações, métodos e análises de pouco auxílio, visto que sua conclusão seria uma inapetência da própria verdade para a filosofia. A resolução para este impasse, consoante o filósofo, é elevar a razão ao absoluto, transformando-o em objeto a partir de uma identidade que este absoluto estabelece com a própria razão (cf. *Dif*, p. 12; *DFS*, p. 36).

Prescindido de manuais e comentários, Hegel admitia na *Diferença entre os Sistemas* que a filosofia seria compreensível a partir de si mesma no momento em que houvesse a elucidação de que todos os sistemas filosóficos fossem históricos e integrados a ela. Des-

²² Saliente-se, a propósito, que a hipótese de Wilhelm Dilthey, vinda a lume no princípio do século XX, indica no escrito *A Constituição da Alemanha* a tentativa de Hegel explicar que o Estado, além da constituição, se ampara na defesa de suas propriedades (cf. DILTHEY, 2013, p. 105).

²³ A depender da edição, a passagem que trata da religião leva articulações diferentes em relação à totalidade do artigo de Hegel. Na coleção “Werke in zwanzig Bänden” (*WzB*) da editora Suhrkamp, a religião é tratada como subseção “B.II.5”, onde B é propriamente a “Constituição da Alemanha”, II se refere ao título “História e crítica da constituição dos reinos alemães”, e 5, o tópico da religião. Já na edição crítica “Gesammelte Werke” (*GW*) da editora Meiner, apenas consta uma seção “Religião” desvinculada de seções e subseções. As traduções d'*A Constituição da Alemanha* consultadas na presente pesquisa também não são unânimes na distribuição de capítulos e seções. A edição inglesa do artigo, constante nos *Hegel Political Writings* organizados em 1999 por Laurence Dickey e H. B. Nisbet, é mais próxima à edição da Suhrkamp, atribuindo à passagem da religião o tópico “II.5”. Já a tradução castelhana confere ao tópico um “Capítulo VI” independente.

se modo, o texto de Hegel sugere a existência de uma só filosofia que se manifesta de acordo com as condições de cada época. As manifestações históricas da filosofia indicariam os contornos dessa mesma filosofia. Além de considerar a variável histórica, Hegel também questiona a relação da cultura com a filosofia. Nesse sentido, a noção de “formação” ou “cultura” (*Bildung*), que desde Herder significava de maneira geral o aperfeiçoamento humano rumo à liberdade²⁴, passa a ser identificada como expressão humana ainda em processo. A liberdade, assim, não teria cumprido o percurso completo da razão, a universalidade da Ideia a partir do pensar, mas apenas a etapa prévia do “entendimento”, atividade do pensamento que transforma em conceito o que é captado pelos sentidos de modo a explicar os objetos fixando suas explicações em determinações pretensamente universais, o que faria com que seu próprio conteúdo permanecesse abstrato a partir do próprio fenômeno da coisa. Desse modo, a razão se encontra em um patamar mais elevado do que o do entendimento. A cultura seria parte do desenvolvimento (*Entwicklung*) da razão. A filosofia, portanto, se moveria em um terreno de cisões, as quais separam negativo e positivo, entendimento e razão. São as oposições que sedimentariam a cultura moderna do Iluminismo (PAREDES MARTÍN, 1990, pp. xviii-xx).

A cisão entre opostos segue presente no ensaio *Sobre as Maneiras Científicas de tratar o Direito Natural: seu Lugar na Filosofia Prática e sua Relação com as Ciências Positivas do Direito* (1802-1803). Este artigo consiste em um retorno à discussão política, constituindo uma crítica à ênfase da ciência jurídica no tempo de Hegel somente àquilo que era empírico e demonstrável e, também, desconsiderando a postura especulativa da filosofia do direito. Hegel aprofundou nesse escrito seu posicionamento crítico no campo da ética e da política. Sobre a relação entre filosofia e ciência empírica, da qual tratava o artigo *Direito Natural*, Bernard Bourgeois destaca o ensaio como a primeira tentativa hegeliana de expor especulativamente uma sistematização racional do campo ético-político, uma vez que Hegel suscita o vínculo da “ciência” do direito natural, baseada na observação empírica dos fenômenos de ordem jurídica, com a filosofia. Deste modo, um conteúdo fi-

²⁴ Sobre a relação entre liberdade e cultura, é oportuno lembrar que Isaiah Berlin (1909-1997) admitiu que ambas as instâncias deveriam ser consideradas em sua expressão histórica. Para Berlin, muito do que Herder falava sobre política e sobre o Estado seria um eco de Voltaire, Holbach e Rousseau. Segundo o autor, a postura inicial de Herder seria a de um típico “defensor das ideias do Iluminismo setecentista”. Enquanto filósofo da história, Herder aludia que a religião, a moral e a tradição teriam tido o valioso papel de preservar a cidade. O cristianismo, para Herder sob a ótica de Isaiah Berlin, teria proporcionado isso e algo maior, por tratar-se de uma religião universal, que contemplava todos os seres humanos e povos, transcendendo os poderes terrenos (cf. BERLIN, 1997, pp. 222-230).

losófico justificaria a relação entre filosofia e crítica de si mesma. Nessa crítica do direito natural, a filosofia teria uma “ideia”, uma gênese no absoluto ou uma gênese do absoluto como filosofia, que é o saber do próprio absoluto como saber de si mesmo (cf. BOURGEOIS, 1986, pp. 7-11). Hegel confronta a tradição do debate político prévio a Kant (Hobbes, Spinoza, Locke, Leibniz, Wolff e Rousseau) que reconhecia como premissa para a sociedade civil e o Estado a natureza ou essência humana, portadora da razão, e não o direito positivo ou do Estado com a ideia de que a natureza humana seria uma reflexão de si mesmo, oriunda da forma do “eu quero” kantiano (cf. BOURGEOIS, 1986, p. 99)²⁵.

Em *Fé e Saber* (1802), o próprio subtítulo “A Filosofia da reflexão da subjetividade na completude de suas formas enquanto filosofias kantiana, jacobiana e fichetana” explica a discussão do texto em torno da interação entre religião e conhecimento filosófico à luz do pensamento de Kant, Jacobi e Fichte. Hegel, neste ensaio, tenta evidenciar a razão especulativa que, mediante a dialética, deveria encontrar a verdade entre aquilo que o objetos demonstram e seu conceito. Logo, a razão se encontraria no terreno metafísico, em franca discordância com o ceticismo presente no idealismo transcendental, para o qual, por exemplo, o divino não pode ser premissa de validação²⁶.

Finalmente, constam também os textos não publicados em vida do filósofo, como o *Sistema da Vida Ética* (1802-1803)²⁷. Embora não tenham tido o mesmo destino de publi-

²⁵ Sobre a “natureza humana” na perspectiva hegeliana, Walter Jaeschke aduz que, no ensaio sobre o *Direito Natural*, Hegel estaria tratando de uma “filosofia da substância” não centrada nos atributos, tais quais o ser, pensamento, espírito, natureza ou identidade entre sujeito e objeto. Hegel estipularia, ao invés disso, a substância no “todo” como uma relação entre finito e infinito (cf. JAESCHKE, 1990, pp. 139-140).

²⁶ É válido evocar o posicionamento do tradutor Oliver Tolle (2011, p. 10) que, no prefácio para a edição brasileira da obra *Fé e saber*, afirma que tal obra constituiria a “antecâmara” para o nascimento da “filosofia do espírito absoluto”.

²⁷ O texto *Sistema da Vida Ética*, bem como a *Filosofia Real*, integrante da “Filosofia da Natureza e Filosofia do Espírito” (1805-1806), se encontram no volume intitulado *Schriften und Entwürfe*, 5o volume da edição *GW*. Tais “Escritos e Esboços” resultam de uma decisão dos editores da Felix Meiner em reunir textos que Hegel escrevera eventualmente entre 1799 e 1808. Quanto ao *Sistema da Vida Ética*, o título atribuído ao texto no volume “Schriften und Entwürfe” da edição *GW* é *System der Sittlichkeit*, sendo “Sittlichkeit” palavra gerada por substantivação de uma qualidade, já que “sittlich” é “ético” em alemão. As traduções brasileiras da obra de Hegel traduzem “Sittlichkeit” pela palavra “eticidade”, como foi a decisão de tradução de Paulo Meneses na *Fenomenologia do Espírito* e na *Filosofia do Direito*, e a de Marco Aurélio Werle nos *Cursos de Estética*. Marcos Müller, na tradução da *Filosofia do Direito*, adota também eticidade, definindo-a “realização prioritariamente comunitária da liberdade” (MÜLLER, 1998, p. 3). As traduções inglesas, por outro lado, tendem a traduzir “Sittlichkeit” por “vida ética” (“ethical life”), como é o caso de T. M. Knox para a *Filosofia do Direito* (1952), bem como os *Cursos de Estética* (1975). Artur Morão optou por traduzir o título por *Sistema da Vida Ética*, ainda que use abundantemente a palavra “eticidade” no texto. Esta tese decide conservar o uso de “vida ética” para “Sittlichkeit” apenas no título do texto; nas demais ocorrências a palavra portuguesa adotada será “eticidade” para conservar o alinhamento que as traduções brasileiras deram ao termo.

cação como os outros ensaios e artigos que Hegel divulgou no *Jornal Crítico de Filosofia*, suas páginas fornecem importantes elucidacões para o debate que Hegel já iniciara no *Jornal*, pois delineiam de forma mais nítida, ao abordarem o “sujeito”, o “espírito”, o “desejo”, argumentos importantes para o projeto filosófico exposto na *Fenomenologia do Espírito* (1807).

O *Sistema da Vida Ética* retoma a discussão sobre a figura do “espírito” e como ele empreenderá a unidade entre o objetivo e o subjetivo, presentes em sua inteireza na *Fenomenologia do Espírito* (1807). Isto não significa que a discussão entre eticidade e religião para fins políticos, preponderante nos *Escritos de Juventude*, tenha sido abandonada nessa nova fase. Pelo contrário, o que foi exposto nos textos produzidos entre os anos de Frankfurt e Jena unem os escritos juvenis com a *Fenomenologia*. De forte acento ético, o texto *Sistema da Vida Ética* é um texto no qual Hegel começa a tratar de temas em torno do conceito de amor, caro aos escritos juvenis, dando espaço a novos temas, como é o caso do trabalho e da linguagem.

A ampliação do debate sobre o espírito constante em *Sistema da Vida Ética* ocorre na *Filosofia da Natureza e Filosofia do Espírito: Manuscritos de lições para a Filosofia Real* (1804-1806). Dessa forma, o espírito descrito na *Filosofia Real* é a imediaticidade livre que retorna para si. Hegel usa tais expressões para a compreensão do espírito a partir do pensar e suas contradicões no processo dialético que tenta realizar a unidade entre sujeito e objeto pela razão. O espírito é atravessado tanto pelo ser como pelo discurso (o que implica a razão) para, em seguida, tornar-se “atividade” (cf. *JSE-III*, pp. 186-192; *FR*, pp. 154-158).

Além da unidade entre objetivo e subjetivo no âmbito da religião apresentada nos escritos juvenis, Hegel amplia o espaço dedicado à discussão da política na perspectiva filosófica. O contrato, a família, o Estado, as delimitações de camadas ou grupos sociais estão presentes como mostram o ensaio sobre o *Direito Natural*, o *Sistema da Vida Ética* e a *Filosofia Real*. O presente capítulo da tese procura trazer o que os ensaios e textos de Hegel supramencionados contribuem para a compreensão do vínculo entre eticidade e religião e em que medida são retomados os questionamentos já presentes nos *Escritos de Juventude*, os quais exigiram a abordagem subjetiva, objetiva, positiva e negativa em torno da religião.

2.1. O escrito *A Constituição da Alemanha*: em torno de um projeto de nação

Em *A Constituição da Alemanha*, Hegel propõe uma “crítica” concernente à situação dos vários reinos germânicos nas esferas jurídica, tributária, industrial e religiosa. Quanto a este último aspecto, o filósofo se ocupou de temas que questionavam o modo como as práticas eclesiásticas poderiam interferir em um determinado regime político. Inicialmente, a constatação central levantada por Hegel nesse escrito era afirmar que o Estado se encontrava nos indivíduos unidos para defender a “totalidade” do que era percebido como propriedade comum (cf. *VD*, p. 473; *CA*, p. 47). Sem um indivíduo que perceba um objeto como seu, e que esse objeto seja também de outros, não haveria o Estado, cujo fundamento repousaria na propriedade privada, de maneira que essa seria uma forma inadequada e incompatível com o projeto comunitário de Estado, sendo esta uma clara reminiscência de Hegel do que foi mencionado nos seus escritos juvenis, como é o caso de “Amor e Propriedade” (1798-1799) ou mesmo no anterior “A Positividade da Religião Cristã” (1795-1796)²⁸. Nestes escritos, Hegel afirma que a comunidade cristã estaria à parte do Estado justamente por ela envidar esforços em tornar comum a propriedade privada (cf. *Nohl*, p. 275; *STG*, p. 408)²⁹. Sublinhe-se que o tratamento de Hegel quanto à propriedade privada nos escritos juvenis apenas destaca que sua elisão não seria uma premissa exclusiva para o acesso ao reino de Deus. Nos episódios recuperados por Hegel dos evangelhos em sua produção da juventude, a propriedade só era rejeitada na medida em que se tornava impeditivo para o “reino”.

Contudo, se Hegel identificara antes a propriedade privada como entrave para a assimilação política da comunidade cristã primitiva nos sistemas estatais concretizados no Império Romano e no Estado judaico, no texto em exame o filósofo destacava, mediante uma abordagem do conceito de Estado, que este seria uma instância necessária à existência dos indivíduos. Os ecos da cidade antiga (que possuía mais características gregas que romanas) poderiam ser ainda audíveis nos textos juvenis, mas em *A Constituição da Alemanha*, Hegel será mais enfático sobre como a interioridade e as implicações do princípio da liberdade individual promovem formas de sociedade na Era moderna.

²⁸ O texto da “Positividade” segue comentado na seção 1.5 desta tese.

²⁹ O tema da separação entre religião e Estado no discurso de Jesus segue na seção 1.6 desta tese.

Em *A Constituição da Alemanha*, Hegel se vê diante de três configurações político-temporais: a) o que a Alemanha já foi no passado, isto é, o Sacro Império Romano-Germânico desde o século X (cf. DRIJARD, 1972, p. 37); b) o que a Alemanha era no presente, na época em que o ensaio foi elaborado, em outras palavras, um feixe de principados e reinos com legislações locais e fragmentadas; e c) o que a Alemanha poderia ser no futuro, uma nação unificada e também regida pela universalidade da lei e da liberdade. O porvir do Estado germânico estaria em função do êxito parcial de uma reunião dos territórios germânicos sob a dominação napoleônica³⁰, estaria em um impasse ou um ponto de injunção entre o passado romano-germânico e o futuro imposto pela Revolução Francesa e pela administração napoleônica. Ainda em 1801, época da elaboração de *A Constituição da Alemanha*, Hegel não poderia prever a derrocada do império napoleônico após os reveses nas guerras contra a Rússia, a Prússia e a Áustria em 1812-1813, muito menos a ascensão germânica, sob o comando da Áustria anos depois (1814-1815), que dissolveria o poderio napoleônico no âmbito alemão³¹.

Em *A Constituição da Alemanha* Hegel parece querer evidenciar a indefinição que o início do século XIX depositou sobre o povo germânico, devido a um jogo de forças políticas e de autodeterminação nacional na Europa. A Alemanha, para estabelecer sua soberania frente a outras nações europeias, precisaria perceber a si mesma como entidade estatal, situação que, no início do texto de Hegel, não pode ser consolidada, visto constar a seguinte sentença: “A Alemanha já não é um Estado” (*DV*, p. 461; *CA*, p. 16). Hegel quer resolver a oposição entre o Estado e o não-Estado fazendo com que a Alemanha mantivesse a estrutura administrativa do Sacro Império, transpondo-a para os tempos modernos fundada na liberdade do indivíduo e na propriedade privada. O resultado que Hegel quer vislumbrar para “as leis e as palavras” conflitantes entre “atos e efetividade” (*DV*, p. 473; *CA*, p. 47) em prol da união da Alemanha corresponderia a dar à multidão, que partilhava

³⁰ Esta “consolidação” política da Alemanha prussiana ocorrera em duas fases durante a vida de Hegel. A primeira, quando o rei Frederico Guilherme III decidiu lutar contra o Primeiro Império Francês, e é derrotado em 1806, deixando para Napoleão um total de 112 Estados e territórios germânicos que coube à administração bonapartista (chamada Confederação do Reno) governar de maneira relativamente unificada. A segunda fase se deu em 1812, com a sublevação organizada pelo Barão von Stein quando da invasão francesa na Rússia e, no ano seguinte, com marechal Blücher, o que pressionou a retirada da administração napoleônica em 1814, após a invasão do exército prussiano a Paris (cf. DRIJARD, 1972, pp. 79-86; cf. LUTHER, 2009, p. 101).

³¹ Um breve comentário sobre a contribuição do luteranismo para o desgaste da figura dinástica, tanto no caso alemão como no francês, encontra-se em SOBOUL, 1964, p. 16.

dos mesmos costumes, condições para defender sua propriedade comum, seu território ou nação. Há aqui traços de semelhança com o que Hegel assumia, nos *Escritos de Juventude*, para o tema da propriedade privada em face do estabelecimento do reino de Deus. Segundo Hegel, em *A Constituição da Alemanha*, somente com o poder de defesa e proteção de um patrimônio nacional, a multidão de habitantes de tais territórios poderia ser incorporada à mesma totalidade como “povo” (*DV*, pp. 473-475; *CA*, pp. 47-48).

Dado o tamanho da população dos Estados alemães da época, conforme Hegel, resultaria absolutamente impossível a realização do ideal segundo o qual cada indivíduo livre deveria participar dos conselhos e da determinação dos assuntos gerais do Estado (*DV*, p. 479; *CA*, p. 64)³². O indivíduo assumiria outra postura na vida pública. Em Estados com grande contingente populacional, e grande atividade de comércio e indústria, não haveria mais a garantia sequer de promover uma unidade nacional, que Hegel tanto desejava que acontecesse nos estados independentes alemães. A antiga cidadania helênica teria dado lugar ao novo espírito burguês. A expressão religiosa, a educação, a importância política dos atos, antes de assumirem feições públicas, teriam sido realocadas para o foro íntimo do indivíduo (*DV*, p. 517; *CA*, p. 134). No que tange a uma unidade nacional, o artigo *A Constituição da Alemanha* permite inferir que é o “povo” que partilha de uma propriedade comum e, por consequência, reúne em si, por seus costumes e elos de pertença no tocante ao território e à nação, as “leis e as palavras” com os “atos e efetividade”.

2.2. Organização política e unificação dos indivíduos

Hegel é levado a escrever *A Constituição da Alemanha* por constatar a deterioração da unidade germânica no decurso de vários períodos de guerras com nações vizinhas. Esta fragmentação não teria ocorrido somente pelo viés bélico, mas também pelo ideológico. A este propósito, ele se referia às pretensões diversas que outros ducados, principados, bispa-

³² Segundo Dalmacio Negro Pavón, a afirmação de Hegel vai contra Rousseau e os ideais da democracia direta, dado o pendor de Hegel para as teses de Montesquieu, que concediam grande importância ao número de pessoas e ao regime político em dada cidade para prever a viabilidade do seu governo. Hegel, portanto, estaria distante, nesse período de sua produção escrita, de aceitar que os indivíduos pudessem ser agentes diretos das decisões políticas de algum contexto local, visto que o cidadão moderno estava longe do centro do poder, situação deteriorada em relação ao grego da cidade antiga (cf. NEGRO PAVÓN, 2010, pp. 64-65).

dos, entre outros, que outrora foram integrados sob o mesmo Sacro Império, partilhavam de visões distintas sobre o que deveria ser o citado Império Germânico (cf. *DV*, p. 498; *CA*, pp. 99-100). O complexo de unidades políticas³³ germânicas não seria, segundo a observação de Hegel, um Estado efetivo unificado, mas apenas uma ideia, um esboço ideal de Estado ou a “realidade de um não-ser do Estado” (cf. *DV*, p. 505; *CA*, p. 114). De certa maneira, os governos germânicos restringiam a vida pública do cidadão à sua esfera privada, visto que a fragmentada política dessas unidades fixava os seus cidadãos em uma determinidade apenas numérica, como potenciais números de pessoas aptas meramente para o alistamento no exército ou como devedores de impostos (cf. *DV*, p. 506; *CA*, p. 115).

Esse é o motivo pelo qual Hegel admite que a autoridade de um “ato” enquanto lei deveria dar-se pela generalidade de sua aplicação, pois “aquilo ao que afeta é geral, igualitário em si mesmo” (*VD*, p. 506; *CA*, p. 115), implicando uma capacidade de determinação livre e genérica³⁴ das leis positivas do Estado e submetidas a seus cidadãos. Tal generalidade precisaria ser alcançada ou considerada em toda pessoa sob determinado regime político, não sendo considerada sua idade, riqueza, posse de terra, pois, para Hegel, o que traz a autoridade pública é aquilo que faz com que a coisa pública se torne concreta para os indivíduos. Cumpre lembrar que Hegel está praticamente retomando a discussão sobre o papel da lei frente à religião do “Fragmento de Sistema”. No “Fragmento”, como visto no capítulo anterior, a lei, para que não seja vazia e sem vida, para que consiga unificar a multiplicidade, necessita do espírito (*Nohl*, p. 348; *STG*, p. 499). A passagem de *A Constituição da Alemanha* sublinha que a inexistência de uma tal lei que promovesse a confluência entre os cidadãos e o Estado daria margem a uma fria relação entre o cidadão e a administração de sua cidade, visto que o Estado não refletiria a vontade de seus cidadãos. Concorreria para tal compreensão o aspecto empírico da organização dos territórios germânicos, os quais, mesmo tendo sido modificados pelo império napoleônico, que reduziu as 300

³³ Geneviève Bianquis relata que, na Alemanha de 1789, havia “mais de 300 unidades territoriais ao todo, dentre as quais 83 principados (reinos, ducados e grão-ducados)” providos de monarca, corte, exército, moeda e leis próprios. Outras formas de governo eram correntes em terras germânicas, tais quais bispados e arcebispos, uma “ordem soberana” (*Deutschmeister*), cidades-imperiais, condados e canonicatos (cf. BIANQUIS, s/d, pp. 13-14, 243).

³⁴ Dalmacio Negro Pavón oferece uma importante informação: o uso do termo “ato jurídico” (*Akt*) indica que Hegel quer depreender da lei a sua generalidade, a qual, segundo a teoria jurídica clássica, porta a ideia de igualdade. Por outro lado, o privilégio (*privatus-legium*), introduz uma exceção a qualquer generalidade, o que faz dele algo favorável ou odioso. A tendência moderna do direito europeu tendeu a suprimir o privilégio estendendo a igualdade legal (NEGRO PAVÓN, 2010, p. 115).

unidades territoriais germânicas a quatro reinos (cf. BIANQUIS, s/d, p. 243) como medida de modernização, não teriam sido capazes de superar os modelos medievais de organização da vida pública.

A saída para esta ausência de “forma viva” pública, segundo proposta de Hegel no ensaio em exame, seria se todas as pessoas fossem tornadas semelhantes e iguais por serem submetidas a um código normativo geral aplicável não de forma pétrea, mas modificado quando necessário para moldar-se ao máximo ao tecido social, isto é, uma Constituição escrita e pública (*Verfassung*), ainda inexistente no fragmentado sistema de leis das várias unidades políticas da Alemanha de então. Este princípio de adaptação legislativa de um Estado a seu povo seria o objetivo majoritário. Um sistema jurídico unificado e amplamente executado também possuía uma finalidade educacional, pois poderia ser facilmente compreendido por grande número da população como parte integrante de um sistema pedagógico para a formação de cidadãos, o que ainda não ocorria nos inícios do séc. XIX, cujo sistema jurídico variava de acordo com cada localidade (cf. *DV*, p. 507; *CA*, p. 117).

Hegel sublinha ainda o crescimento das cidades como um dos motivos para o aumento de uma postura individualista e despreocupada com o todo social por parte do cidadão. Devido ao crescimento das “cidades imperiais”, continua Hegel,

o sentimento cidadão, que unicamente se preocupava com uma individualidade sem personalidade política e sem considerar o todo, começou a constituir ele próprio um poder. Este isolamento dos sentimentos havia exigido um laço mais geral e mais positivo, de modo que a Alemanha, devido ao progresso da cultura (*Bildung*) e da indústria, foi jogada a uma encruzilhada para decidir-se: obedecer a um universal ou romper por completo o laço. A indiossincrasia alemã originária a levou a manter-se firme em torno da autonomia da vontade dos indivíduos e a resistir à submissão do universal; [...] (*DV*, p. 507; *CA*, p. 117; *nossa tradução*).

Hegel vê nesse momento histórico da Alemanha uma confluência entre a civilização moderna e a indústria como um ponto de pressão que a levaria a uma encruzilhada. Caberia ao povo alemão a escolha de obedecer a uma forma geral e descentralizada de poder e normas válidas para todos os território (o universal a que a passagem citada acima se refere) ou romper por completo os laços que mantinham unidos tenuemente os reinos criados pela reforma administrativa napoleônica, que mostrava não ter conseguido elidir o modo histórico de pensar dos antigos principados e arcebispados germânicos. Para Hegel,

uma “idiossincrasia alemã” originária teria levado a vida pública germânica, pelo antigo modo de pensar medieval, a negar a submeter-se ao universal³⁵. A “vitória” dessa idiossincrasia, diz o autor, “determinou o destino da Alemanha conforme sua velha natureza” (cf. *DV*, p. 517; *CA*, p. 132).

Hegel refere-se a essa “velha natureza” como o caráter “jamais domado” do povo alemão, uma insubmissão às novas formas de uma ordem política³⁶, associando a esse temperamento teutônico inflexível uma comprovação de seu destino. O isolamento do seu povo e seu caráter tipicamente indômito, assevera Hegel, determinaram a “férrea necessidade” do destino alemão, cujos exemplos de consequência foram a criação de Estados separados e o fomento à Guerra dos Trinta Anos (1618-1648) (cf. *DV*, p. 517; *CA*, pp. 134-135). A despeito de a necessidade por autonomia e liberdade estarem disponíveis aos alemães naquela época, elas foram insuficientes para mudar o destino do povo germânico. Os conflitos religiosos chancelaram a separação interna do Estado germânico e a inviabilidade da aplicação de uma constituição (cf. *DV*, p. 517; *CA*, pp. 134-135).

Hegel percebeu o prejuízo ocasionado pelos conflitos de religião ao tecido social. Em um primeiro momento, a desordem advinda devido à separação religiosa ocasionada pela Reforma Protestante e pelos conflitos da Guerra dos Trinta Anos era grave porque teria promovido a perda do íntimo elo entre os indivíduos germânicos. Este é o completo significado do jogo de palavras do filósofo, que explica que a religião, ao invés de separar-se “do” Estado para produzir uma separação “no” Estado, contribui para uma anulação dele (*DV*, p. 518; *CA*, p. 135).

³⁵ A visão de um “universal” como alinhamento dos indivíduos, enquanto cidadãos, a um sistema de regras resultando em um agir orientado para o pertencimento a determinado grupo será retomada por Hegel posteriormente na *Enciclopédia*. O universal, explicado no “Conceito Preliminar”, é produto do pensar, que é ato e representa o sujeito pensante (cf. *Enz*, § 20; *Enc-I*, p. 69). Assim, o universal ocorre produzido pelo sujeito em seu pensar, do mesmo modo como, na passagem de *A Constituição da Alemanha*, a ausência da vontade (pensante) de comunidade do cidadão, ocasionando a individualidade, é uma resistência ao universal.

³⁶ A intenção do império napoleônico por impingir a centralização administrativa aos germânicos pôde ser vista na redução de pelo menos trezentas unidades administrativas e bispados a quatro reinos que constituíram a Confederação do Reno (1806-1813). A centralização promoveria, em um primeiro momento, a universalização das leis e de sua aplicação. A título de ilustração, os efeitos diretos da influência do império francês podiam ser vistos com a instauração do código napoleônico abolindo a prática de tortura, instaurando a publicidade das novas práticas judiciais e instituindo o júri popular, o que reduzia as particularidades jurídicas e promovia certo equilíbrio entre a aplicação da lei tanto para nobres como para menos favorecidos (cf. BIANQUIS, s/d, pp. 139-141).

O parecer de Hegel sobre as forças que a Igreja opôs ao Estado resultou em uma quebra de vínculo que o próprio Estado dificilmente teria meios de recuperar. Isto porque o elo promovido pela Igreja aos cidadãos era “íntimo” e constituía uma “comunidade mais profunda” que a propriedade privada e a indústria poderiam cultivar. O resultado da influência inadequada da religião nos assuntos do Estado foi uma exclusão da cidadania de dentro do seio religioso (*DV*, p. 518; *CA*, p. 136). Em *A Constituição da Alemanha*, Hegel teria demonstrado o poder da religião na vida pública do seu povo a partir de como os conflitos religiosos polarizaram os alemães em duas frentes doutrinárias, a católica e a protestante, cindindo dessa maneira o tecido social. Assim, afastou-se a possibilidade de uma unidade entre Igreja e Estado. A unificação poderia, portanto, vir não somente pela via religiosa, mas pela Constituição escrita, que exemplificaria a “forma viva” pública de um povo. A Constituição também teria condições de unir as “leis e palavras” com os “atos e efetividade”.

2.3. Indivíduos e Estado mediados pela religião

Independentemente de um elemento lógico-metafísico, Hegel admite, n’*A Constituição da Alemanha*, que o Estado se efetiva e se condiciona ao fato de ele reunir um grupo de pessoas portadoras de direitos e inseridas em um sistema de leis. Esta é a necessidade de ser estabelecido um sistema estatal: para que as pessoas, mediante “leis e palavras”, como salienta Hegel, tomem consciência de que nesta conjunção ocorre a efetividade do Estado. Por sua vez, tal efetividade toma forma a partir de outras características, tais como a institucionalização da moralidade, dos costumes e das leis civis, concretizados na Constituição (cf. *DV*, p. 473; *CA*, p. 47). Para o filósofo, era necessário à Alemanha de então harmonizar-se em termos jurídicos e econômicos, dada a miríade de leis e sistemas monetários que impediam a concretização do poder político germânico de maneira unificada. Hegel comparava a situação da Alemanha de seu tempo com a França que, após a Revolução, passou a tratar as províncias germânicas uniformemente sob seus cuidados, eliminando um complexo sistema judicial que permitia a principados e reinos germânicos possuírem, cada um, leis especiais. As desigualdades entre indivíduos promovidas pelas leis locais demasiado

específicas e aplicadas apenas a certos estratos sociais (costume não apenas restrito somente aos territórios germânicos) no tocante à posição social, aos direitos e obrigações, à arrecadação fiscal, como também às atribuições sociais ou estamentos (nobreza, clero, burguesia, campesinato) (cf. *DV*, pp. 476; *CA*, pp. 56-57).

Em toda a Europa, excetuada a influência negativa que se manifestou nos diversos conflitos religiosos e civis desde o século XVI, a religião foi importante fator de união entre os seres humanos. Os fortes laços que as expressões religiosas criaram entre as pessoas faziam os indivíduos perceberem-se iguais entre si, como em uma “comunidade” religiosa. A este respeito, afirma Hegel, a religião

[...] é a esfera na qual se expressa o mais íntimo do ser dos homens; de maneira que, ainda que possam resultar indiferentes e dispersas todas as demais coisas exteriores, graças a ela, se reconhecem a si mesmos como centros sólidos. Por isso são capazes de ter confiança recíproca e de estar seguros uns dos outros, por sobre a desigualdade e a inconstância das demais relações e situações (*DV*, p. 478; *CA*, p. 61; *nossa tradução*).

Hegel argumenta sobre como essa identificação em grupo ocorre pela religião. A esfera “na qual se expressa o mais íntimo do ser dos homens” se desenvolve na modernidade no foro privado, domínio para o qual a política a relegou. Embora a religião tenha contribuído historicamente para desintegrar a unidade política do Sacro Império durante a Reforma, Hegel depositava ainda na religião o fundamento em vista da concretização das relações entre os indivíduos e o direito. Ainda que em uma zona de limitada possibilidade de ação, esse movimento de aglutinação social ocorreu porque a comunidade sob o signo da religião constituía uma comunidade mais profunda que as necessidades físicas, expressas na propriedade ou na indústria (cf. *DV*, pp. 518, 520; *CA*, pp. 136, 138). O posicionamento de Hegel sobre o papel religioso no elo social permite o uso da interpretação de que, no contexto comunitário (no qual Hegel estaria indicando forte presença da religião), o processo de autodeterminação do indivíduo se dá pela constituição de um “eu” mediante o desejo (propriedade privada), a intuição, o trabalho (indústria) e a linguagem (leis). Estes temas serão recuperados em outro texto posterior de Hegel, o *Sistema da Vida Ética*.

Hegel também suscita o vínculo entre religião e Estado em *A Constituição da Alemanha*. Todavia, na citada obra, não se destacam os elos entre a religião e o Estado do mesmo modo como foram expostos nos *Escritos de Juventude*, nos quais a religião se afas-

tava do Estado na incompatibilidade de propósitos que o ensinamento de Jesus deixava evidente. Assim, a moral se retraía frente ao mandamento judaico institucionalizado nas leis. Em *A Constituição da Alemanha*, persiste o problema da incompatibilidade entre religião e Estado, mas seu campo de tensão não se encontra mais no mundo antigo. Pelo contrário, agora Hegel quer compreender a dinâmica entre estas duas esferas na Era Moderna, sublinhando o esgarçamento de laços entre religião e Estado:

Quando a religião se desvincula do Estado, ela lhe confere de uma vez só, de modo surpreendente, a ideia de alguns princípios nos quais um Estado pode apoiar-se. Mesmo quando sua desagregação pode manter os seres humanos separados no mais íntimo de seu ser, deve restar um laço, visto precisarem unir-se externamente para coisas exteriores como, por exemplo, fazer guerra: uma espécie de elo que constitui o princípio do Estado moderno (*DV*, p. 521; *CA*, p. 140; *nossa tradução*).

Para Hegel, ainda que a religião não se haja alinhado ao Estado, ela continuou estreita a ele mediante a constituição, que vincula os diversos aspectos da vida política (cf. *VD*, pp. 517-518, 528; *CA*, pp. 135, 140). Hegel adverte que a liberdade natural ou original deve circunscrever-se à liberdade universal para evitar a desagregação. O Estado, como instância da liberdade, é também o “limite” da liberdade natural porque, segundo seu diagnóstico, aos territórios germânicos era ausente a forma estatal, que vem a ser constituída como “a unidade de si mesmo em relação com a autoridade política” (*DV*, p. 492; *CA*, p. 89), a qual seria suficiente para afastar a liberdade natural do seio do povo e instaurar a liberdade universal.

No artigo *A Constituição da Alemanha*, Hegel também expôs uma crítica ao direito natural quando declarou ser a propriedade privada o princípio fundante do Estado moderno. O peso desta afirmação pode ser visto no comentário do filósofo de que a constituição alemã se restringira a uma responsável pelo atendimento das necessidades do Estado (*Staatsbedürfnissen*) a partir da cobrança de impostos aos indivíduos (cf. *DV*, p. 492; *CA*, p. 89). O filósofo recuperou esta crítica já contida em seus escritos juvenis, nos quais ele identificava o afastamento das intenções de Jesus em relação ao Estado por este não servir ao projeto evangelístico ou ser contrário ao compartilhamento de bens individuais. Tal relação entre o indivíduo e o Estado mostrava que a forma política moderna não estaria apenas distante do ideal cristão, mas também do ideal helênico. Salvo em ocasiões de deliberação extraordinária, mantendo os indivíduos como provedores das instituições mediante o

fisco, o Estado moderno não teria a capacidade de inserir os seus cidadãos na participação da vida pública ao mesmo nível que no mundo helênico. Essa postura, delineada pela inadequação do projeto político moderno em relação aos ideais cristãos e helênicos, seria autorizada pelo fato de a propriedade privada não prever a propriedade destinada ao bem e ao uso público, condição que impossibilita a inserção dos cidadãos na vida pública e na centralidade do Estado moderno. Hegel indicou uma solução para o problema da propriedade privada como um dos eixos do Estado, transpondo a ideia de propriedade privada como “propriedade comum” universalizada, tal como se vê depreendida da mensagem de Jesus, para um bem mais amplo, o da fraternidade. Transpondo o ideal evangelístico do “reino dos céus” para a sociedade moderna, o sentimento de pertencimento e associação em torno de uma propriedade comum cultivaria a possibilidade de uma lei comum.

A liberdade seria a consequência de todos os indivíduos submeterem-se a ela indistintamente. Este elo em relação a uma propriedade comum seria o legado da religião ao Estado. A situação socioeconômica da Europa com o advento da Era Moderna não se tornara mais favorável do que antes, acarretando obstáculos para a efetivação da liberdade dos indivíduos. A exemplo disso, Heinrich Lutz destaca a redução do poder aquisitivo da família germânica em pelo menos 30% entre 1500 e 1530, associada a um crescimento populacional de 10% em quase todo o século XVI, bem como acompanhada de uma taxa de mortalidade de 50% no mesmo período. A taxa de colheita em relação ao plantio nos territórios germânicos também figurava entre os mais baixos da Europa entre 1500 e 1700. Nas circunscrições alemãs, no mesmo período, a pobreza acometia entre 30 e 60% da população (cf. LUTZ, 1992 [1982], pp. 25-31). Em relação ao crítico flagelo social do analfabetismo, que atingia 90% da população europeia, a Reforma e a Contrarreforma forneceram suas contribuições para, cada uma a sua maneira, tentar reduzir a carência de letramento e equilibrar, durante o estabelecimento dos Estados na Modernidade, duas comunidades: a “sócio-política” e a “ético-normativa” (cf. LUTZ, 1992, p. 41). A Reforma, proporcionada pela valorização do Humanismo, absorve o ideal de separação entre assuntos políticos e religiosos. Houve um interesse na renovação do cristianismo frente ao “curso do mundo”, tanto do lado reformado (a iniciativa da tradução da Bíblia para o alemão por Lutero) como do lado católico (cuja Companhia de Jesus uniu tradições pedagógicas reformistas parisienses e italianas) (cf. LUTZ, 1992, pp. 214-217). Dessa maneira, a religião empreende im-

portante papel de mudança em um contexto político que não vinha apresentando indicadores sociais favoráveis. De certo modo, ao distribuir o peso da efetividade do elo dos indivíduos entre a Constituição e a religião, Hegel permite presumir um grau de relacionamento entre religião e eticidade.

O artigo *A Constituição da Alemanha* suscita a questão de como ser preservado o elo entre os indivíduos enquanto povo na Era Moderna, em que estão vigentes a propriedade privada e a individualidade, demonstrando que o ideal antigo de povo estaria em franco processo de fragmentação. Este impasse que Hegel verificara entre a coisa pública e a sua forma concreta para os indivíduos permite a leitura de que o filósofo está dando especial atenção para a fragmentação, buscando uma forma de anulá-la. No seu escrito posterior, intitulado *Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling*, ainda se faz notar a atenção que Hegel confere à fragmentação, não mais no âmbito da “forma viva” pública, obstruída pela propriedade e pela individualidade. O tema de Hegel na *Diferença entre os Sistemas* seria a cisão que se opera no mundo, e qual o papel da filosofia para suspender esta cisão.

2.4. A Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling: cisão e razão

Quando Hegel decide mudar-se para Jena (em 1801), a cidade já está consolidada como o centro da filosofia alemã. Fichte também chegara à Universidade de Jena em 1794, publicando em seguida o *Fundamento do Direito Natural Segundo os Princípios da Doutrina da Ciência* (1796). Nas palavras do próprio Fichte, “o Eu não é nada mais do que um atuar sobre si mesmo”, e que “todo ser, tanto Eu como não-Eu, é uma modificação determinada da consciência” (FICHTE, 1994, pp. 103-104). Em *Sobre o Espírito e a Letra na Filosofia* (1798), Fichte propunha o movimento das representações na “autoatividade” humana, nas quais o indivíduo relacionaria imagens que apreende no mundo com modos de reconhecimento de leis e funções dos objetos deste mundo. Esta autoatividade se manifestaria no impulso do conhecimento, no impulso prático e finalmente no impulso estético, visando à produção do conhecimento em si (cf. FICHTE, 2014, pp. 115-117).

Hegel também se encontrava interessado pelas ideias de Fichte³⁷ e Schelling. Manuel Carmo Ferreira salienta que Hegel tinha mencionado, em carta de novembro de 1800 a Schelling, que sua ida a Jena seria ocasião propícia para elaborar um texto chamado “Ideia da Filosofia”, após a leitura da *Doutrina da Ciência* de Fichte (cf. CARMO FERREIRA, 1992, p. 61). Quando Hegel chega à cidade acima mencionada, Fichte já não se encontrava mais lá, pois havia sido expulso do posto de professor da Universidade sob a acusação de ateísmo (cf. TOUS, 1989, p. x)³⁸. Entretanto, tal acontecimento não reduziu o interesse de Hegel pela obra de Fichte. A noção fichteana de que há um Eu que põe a si mesmo implantando uma “justificação” para a ruptura entre o ser humano em si mesmo que não poderia ser reconciliado pela subjetividade absoluta ou pra liberdade revolucionária (cf. CARMO FERREIRA, 1992, p. 64).

Com base em Fichte, Schelling teria proposto um modo pessoal de ver o idealismo transcendental com o eu absoluto como único princípio. Schelling salientaria a busca do ser humano em sair do jugo da natureza. Todavia, tal libertação acarretaria uma divisão entre humano e natureza, criando uma contradição entre o ser humano e o exterior, o que também promove uma cisão entre objeto e intuição, resultando em uma separação de “si em si mesmo”. A esta fragmentação Schelling chamou “especulação” (cf. SCHELLING, 1996, p. 71), advertindo que o ser humano precisaria aprender a usar essa libertação decorrente da separação entre humano e natureza como um “meio” e não como um fim. No caso, o ser humano seria mais ativo à medida que refletisse menos a si mesmo (cf. SCHELLING, 1996, pp. 71-74). Na Introdução à obra “Exposição da Ideia Universal da Filosofia em geral, e da Filosofia da Natureza como parte integrante da primeira” (1803), Schelling já mencionava uma noção para o “absoluto” que reúne os opostos subjetivo e objetivo, tornando um como o outro em “pura identidade” (cf. SCHELLING, 1990, p. 202). A primeira decisão da filosofia seria, para Schelling, compreender que o “absolutamente ideal” é também o “absolutamente real”, e que a filosofia, como “ciência absoluta”, teria a capacidade de saber o Absoluto encontrado nos objetos que ela trataria. O Absoluto

³⁷ Walter Kaufmann (1978, p. 82) também menciona a religião popular de Hegel como algo muito próximo do que Fichte quis dizer sobre a “totalidade absoluta ética”, que seria um “povo”.

³⁸ Juan Tous também alude a uma carta remetida por Fichte a Schelling, em 24 de maio de 1801, na qual o remetente aborda a *Doutrina da Ciência*, em que “a síntese suprema ainda não fora realizada, a síntese do mundo espiritual. Quando eu tentei realizar tal síntese, gritaram: ateísmo!” (TOUS, 1989, p. xxxv).

é o “agir eterno” cuja essência é também sua forma (SCHELLING, 1973, pp. 215-216, 219). O eu absoluto ou o ético absoluto de Fichte, quanto à especulação de Schelling, são deduzidos da identidade absoluta (cf. TOUS, 1989, p. xxxv), oferecendo o risco de ultrapassar o que Hegel consideraria aceitável como “absoluto”.

O plano de uma perspectiva sobre os conceitos de decisão, absoluto, liberdade e especulação tal como constam em Fichte e Schelling receberá a atenção de Hegel. Na tentativa de estabelecer uma “diferença” entre as propostas de Fichte e de Schelling para o “eu”, Hegel escreveu um texto cujo objetivo é posicionar-se ante as propostas dos dois pensadores, dando-lhe o título de *Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling* (1801). Nesse escrito, segundo Hegel, a filosofia deve compreender o absoluto como referência para não fixar-se em determinações temporais. A relação entre opostos precisa ser resguardada, não podendo ser fixados o finito e o infinito, sob o risco de anular um movimento intrínseco ao próprio absoluto. Assim, Hegel constata que o trabalho de especulação não consegue ligar um eu que pensa a sua própria atividade de pensar. Essa unidade poderia ocorrer mediante a filosofia, cuja necessidade é evidenciada pela “cisão” entre o absoluto e a manifestação desse mesmo absoluto (*Dif*, p. 13; *DFS*, p. 37).

Tais oposições, quando mantidas, teriam distanciado os indivíduos de si mesmos e do mundo. O tema da cisão e da separação que Hegel suscita no escrito sobre a *Diferença entre os Sistemas* se dá a partir do projeto da filosofia em relação à razão. A individualidade se veria impelida à totalidade do conhecimento, procurando alcançá-la, mas debatendo-se com uma aparente multiplicidade de resultados. Os sistemas filosóficos que lhe eram contemporâneos, consoante Hegel, teriam recusado a universalidade histórica, restringindo-se às particularidades de cada época, chamada de “liberdade da indiferença” (cf. *Dif*, p. 9; *DFS*, p. 33). Hegel evoca Reinhold, que explicara ser a filosofia uma “arte manual” que estaria descobrindo novos procedimentos de explicação, mas amparando-se com experiências passadas, deixando assim escapar um método para a filosofia. A razão, ao contrário dessa “liberdade” que engessava a filosofia a manifestações temporais, não seria algo historicamente parcial e incompleto, mas, conhecendo a si mesma em cada época, se manifestaria em todos os momentos históricos (cf. *Dif*, pp. 10-11; *DFS*, pp. 34-35).

Hegel alerta que a busca pela perfeição do argumento filosófico distanciou a verdade das coisas reais e da vida. Assumindo que Reinhold admitisse as etapas prévias da filo-

sofia como ensaios metodológicos para resolver o impasse do pensamento no mundo, Hegel descreve um problema de “unidade” entre razão e manifestações históricas da filosofia no pensamento. Cada expressão filosófica no tempo seria, portanto, completa em si. A filosofia seria resultado de um espírito exigido por cada época (cf. *Dif*, p. 13; *DFS*, p. 37). Nas ideias a respeito das expressões temporais de pensamento que tentam superar uma “cisão”, Hegel prenuncia características sobre o que será concebido posteriormente como “espírito” em sua obra³⁹.

No escrito sobre a *Diferença entre os Sistemas*, Hegel tratou da cisão (*Entzweiung*) na filosofia, e como tal cisão pode ser ultrapassada pela especulação a fim de que o absoluto possa ser construído na consciência (cf. *Dif*, p. 12; *DFS*, p. 36). O elemento cindido do mundo do qual trata o escrito sobre a *Diferença* é a própria razão. Hegel considerou existir uma lacuna na produção filosófica alemã que lhe era contemporânea, expressa pela dificuldade de agregar-se com o seu tempo, como uma Alemanha alheia a seu destino no continente europeu. Segundo o diagnóstico hegeliano, haveria, de um lado, a) uma lacuna entre a própria filosofia e o saber; e, de outro, b) uma incapacidade da filosofia produzida até então de reduzir esse hiato e aproximar-se do conhecimento verdadeiro. A solução proposta por Hegel seria aceitar que a filosofia estivesse sob influência do tempo histórico, exemplificado no esforço dos principados e ducados germânicos, em uma época de guerras religiosas, para solucionar o distanciamento entre a humanidade pensante e o saber absoluto, entre sujeito e objeto⁴⁰.

O conhecimento que se produziu até aqueles dias na verdade não era fundado na razão (*Vernunft*), operação interna aos conceitos na qual se evidenciam (e reconciliam) as contradições das abstrações do “entendimento” (*Verstand*), formado por juízos definidos em relação às coisas. Para transcender o entendimento e chegar ao efetivo conhecimento racional, será preciso compreender o movimento da filosofia ao longo do tempo. A filosofia, portanto, fundamentando a si mesma, seria a via de acesso ao conhecimento metafísico

³⁹ Vale repetir que que o conceito de espírito surge como mais detalhes nas seções “I - A vida ética absoluta segundo a relação” e “III - Eticidade” do *Sistema da Vida Ética* (examinadas nas seções 2.7 a 2.9 deste Capítulo), bem como no Capítulo “VI - O espírito” da *Fenomenologia do Espírito* (objeto do Capítulo 3 da tese).

⁴⁰ Destaque-se a posição de Bernard Bourgeois sobre o período de Jena no qual Hegel escreveu a *Diferença entre os Sistemas*, em que o filósofo havia compreendido que a história, “enquanto vida”, como “ser-ai da razão”, comporia a unidade da diferença e da unidade (cf. BOURGEOIS, 1995, p. 390).

combalido após os escritos de Kant, que admitira a impossibilidade de o ser humano ter acesso aos objetos, mas apenas ao seu fenômeno⁴¹. Recuperar a metafísica e considerar a importância da história na produção filosófica, portanto, constituiu o objetivo sobre o qual Hegel se debruçou (cf. PAREDES MARTÍN, 1990, pp. xviii-xx).

Hegel expõe o conhecimento humano até sua época como desprovido de vida, incompleto e inautêntico. Surge então a necessidade de reunir sujeito e objeto, os quais no tempo de Hegel se encontravam afastados. A afirmação de Hegel sobre a ciência como “a fonte da necessidade de filosofia” estaria associada com o fato de a razão só atingir o absoluto “na medida em que se arranca a estas partes múltiplas”, pela necessidade de sair do “edifício do entendimento” para obter-se a liberdade (*Dif*, pp. 13-14; *DFS*, p. 37). Das palavras de Hegel surge a constatação de perda sobre tudo o que foi realizado até então para a formação do conhecimento. Não obstante, Hegel sugere uma saída para que não haja um prejuízo maior ao pensamento humano, a saber, o uso da filosofia para reduzir o afastamento entre subjetivo e objetivo, dando-lhe vida, visto ser uma “tentativa necessária para suprimir a oposição da subjetividade e da objetividade consolidadas” (*Dif*, p. 14; *DFS*, p. 38).

Assim, o pensamento precisa acompanhar um processo para perceber que cada manifestação histórica de si como pensamento produz uma verdadeira filosofia que cumpre a tarefa de ser, ela mesma, uma filosofia única para todas as épocas. No processo de aniquilação e unificação, evidencia-se, perene e sem inconstâncias, o absoluto, que se revela “eternamente um e o mesmo” (*Dif*, p. 10; *DFS*, p. 35). Antes, porém, uma petição de cautela: o absoluto aqui não é um correlato direto para Deus. Nas palavras de Hegel, o absoluto “é o alvo que se procura”, que já se encontra no processo de busca do conhecimento, o que faz com que essa presença garanta que ele seja procurado (*Dif*, p. 16; *DFS*, p. 40).

⁴¹ Anos mais tarde, Hegel irá tratar de forma precisa sobre a relação entre Kant e a metafísica no Prefácio à *Ciência da Lógica* (1812-1816). Na citada obra, a premissa kantiana de que o entendimento não poderia ultrapassar a experiência sob o risco de tornar-se razão teórica teria justificado a renúncia ao pensar especulativo. Hegel, contudo, apontou para uma outra direção, para uma ciência que admitiria elementos metafísicos que a tornassem completa e sem fissuras. Ele assim o disse ao tratar da “Coisa”, compreendida como forma da ciência lógica, que constitui também a própria metafísica ou filosofia especulativa pura (*WdL-I*, p. 16; *CL-I*, p. 27). A própria lógica, contrastando com a acepção kantiana, explicitaria um conteúdo fundado em essencialidades puras. Se a razão é espírito, a consciência é igualmente espírito concreto e submetido a um “movimento progressivo”. Assim Hegel concebe entendimento e razão: “O entendimento *determina* e mantém as determinações; a razão é negativa e *dialética* porque ela dissolve as determinações do entendimento em nada; ela é *positiva* porque produz o *universal* e compreende o particular inserido nele” (*WdL-I*, pp. 16-17; *CL-I*, pp. 28).

Parafrazeando a abordagem de Hegel sobre o tema acima, na expressão “o absoluto deve ser construído para a consciência” (cf. *Dif*, p. 17; *DFS*, pp. 41), configura-se a missão ou tarefa da filosofia. O absoluto deve ser refletido, mediando esta contradição da “reflexão filosófica”. Na razão, a reflexão, ao relacionar-se com o absoluto, aniquila-se a si. Esta identidade consciente do finito e da infinitude, a unificação do sensível e do intelectual, do necessário e do livre, na consciência, é o saber. O absoluto, no filosofar, é produzido pela reflexão para a consciência, tornando-se com isso uma totalidade objetiva e uma organização de conhecimentos. Em tal movimento, que é a relação com o próprio absoluto, “cada parte é ao mesmo tempo o todo”. O ato de reflexão a partir do absoluto promove uma “mediação” que é ela própria contradição e “reflexão filosófica”. A razão ganha uma dimensão negativa ao inserir na mesma totalidade subjetividade e objetividade, posicionando o entendimento em um patamar mais elevado do que ele é inicialmente (cf. *Dif*, pp. 17-18; *DFS*, pp. 41).

Hegel usa termos para referir-se propriamente a Deus ou ao divino sem fazer uso do termo “absoluto”. Um dos riscos em considerar exclusivamente o absoluto como Deus é contribuir para que a filosofia hegeliana, embora com um projeto metafísico, tome a configuração de uma teologia sem considerar que a própria metafísica estaria conservada no pensamento religioso. O absoluto, que não é simplesmente um correlato para Deus, como reflexão, também não é um mero resultado harmônico de opostos. Em uma abordagem filosófica, o absoluto simultaneamente considera a possibilidade de sujeito e objeto serem distinguidos na “identidade da identidade e da não-identidade” (cf. *Dif*, p. 65; *DFS*, p. 95). É na postura de evitar o absoluto como mera “resolução” de oposições que Hegel reservará à “ciência” este conflito de opostos. Sob a perspectiva do “princípio absoluto da totalidade” própria do sistema de Schelling, na busca por esta mesma identidade (a eliminação da cisão) entre sujeito e objeto, a ciência estipularia determinações fundadas apenas no objeto. Logo, a natureza, povoada pelos objetos, seria “determinante de si mesma”. A ciência que Hegel propõe é aquela na qual a razão reúne a consciência-de-si e a natureza como um “único em-si” absoluto. Desse modo, a razão seria produzida na reunião da consciência com a natureza, evitando a perspectiva da primazia do objeto com um produto e um fim da natureza (cf. *Dif*, p. 68; *DFS*, p. 98).

Pode-se reiterar, pela leitura do escrito sobre a *Diferença entre os Sistemas*, que o processo de instauração do conhecimento humano perpassa termos e dinâmicas de argumentação semelhantes aos escritos juvenis de Hegel: o entendimento, empobrecido e separado do conhecimento verdadeiro, precisa ser “provado” para aperfeiçoar-se a um patamar cognitivo superior, cumprindo um vínculo entre oposições; ele tem ajuda da razão reconciliadora. Nesse movimento, o absoluto aparece como resultado do processo cognitivo humano. Reitera-se, portanto, que o modo como Hegel descreve o absoluto na *Diferença entre os Sistemas* não autoriza equipará-lo a Deus, pelo menos não neste momento. Importa dizer que o conhecimento se dá a partir de movimentos fixos sob o risco de não atingir o fim de elevar-se em direção ao absoluto.

O ensaio sobre a *Diferença entre os Sistemas* revela, portanto, o hiato entre a razão e o entendimento. O absoluto é a referência para evitar a fixação da atividade filosófica em determinações históricas. As determinações não podem ser fixadas, de modo a permitir o movimento do absoluto, que retornará no ensaio sobre o *Direito Natural*, no qual a individualidade, encaminhada à totalidade do conhecimento, considera um problema que acomete a filosofia em todas as épocas: estabelecer cada nova expressão do saber filosófico como um caminho para o pensar sem considerar as tentativas passadas da filosofia em resolver as cisões entre pensamento e mundo. O problema da unidade filosófica é ele próprio o problema da retomada da filosofia em suas etapas antecedentes. Esta recuperação é necessária para reunir o sujeito e o objeto, que se encontram separados pela cisão ocasionada pelo entendimento.

Hegel resgata a questão da religião, separada entre uma expressão “subjetiva” e outra “objetiva” dos escritos juvenis, mas, como frisa Bourgeois (1995, p. 390), o pensamento racional que a *Diferença entre os Sistemas* busca seria a realização da liberdade e da felicidade, busca essa ciente da insuficiência da reconciliação religiosa. Todavia, o objeto perseguido pelo pensamento é o mesmo da religião, o que faz com que esta se junte à filosofia e ambas incluam-se uma à outra. Diferentemente da solução para esta oposição ser sugerida na “religião popular”, Hegel delimita o problema da separação no campo da teoria do conhecimento. O movimento entre os opostos considera que o entendimento, na tentativa de compreender o mundo, promove lacunas no conhecimento. Em Hegel, o que se deve procurar são os vínculos entre mundo e pensamento, algo que a razão, e não o entendimen-

to, é capaz de operar. Essa busca pelo contato entre subjetivo e objetivo, pensamento e mundo, associada à constatação de uma separação entre elas, confirma a necessidade da filosofia, a qual aponta para a unificação dos opostos em vista do absoluto. A *Diferença entre os Sistemas* perfaz, portanto, a maneira de Hegel delinear seu projeto filosófico a partir da observação da produção de outros pensadores de seu tempo no objetivo de solucionar impasses para a prática filosófica demandados por sua época. Tal postura será reforçada também na publicação do texto *Fé e Saber*. Nele, Hegel, tal como na *Diferença entre os Sistemas*, irá comparar as filosofias de outros autores contemporâneos seus (Kant, Fichte e Jacobi) para subsidiar respostas quanto a outro problema de sua época, a saber, em que ponto os conteúdos da fé e da crença podem ser discutidos sob a luz da razão em um momento histórico no qual as duas esferas foram postas em oposição.

2.5. Fé e Saber: cisão e reflexão sobre o divino

O escrito *Fé e Saber*, cujo subtítulo é *Filosofia da Reflexão da Subjetividade na Completude de suas Formas enquanto Filosofias Kantiana, Jacobiana e Fichteana*, acresce mais detalhes àquilo que foi proposto pelo escrito sobre a *Diferença entre os Sistemas*. Hegel não reputa somente o uso da compreensão histórica da filosofia em vista de aperfeiçoar o pensamento humano, mas propõe uma consideração da fé como elemento integrante desse conhecimento. O absoluto, que no escrito de 1801 resultava do movimento racional em aproximar o pensamento e mundo, retorna em *Fé e Saber* com a discussão sobre o divino. O conhecimento humano só é completo com o conhecimento do divino resultante da reflexão. O motivo a partir do qual Hegel seleciona os três autores indicados no subtítulo de *Fé e Saber* é o fato de que eles, em suas produções individuais, representam a “conclusão” do protestantismo, levando para o patamar filosófico o que os reformadores históricos haviam realizado no âmbito material (cf. KAUFMANN, 1978, p. 77).

O que fora tratado no escrito sobre a *Diferença entre os Sistemas* é retomado em *Fé e Saber*, como Deus, oposição entre entendimento e razão, verdade, absoluto. Uma vez que a razão pode ser entendida como o pensar objetivo, como seu procedimento de discernir a verdade e o conhecimento, pelo menos desde Descartes, a validade do real apreendido pe-

los sentidos foram postos à prova (cf. ROCKMORE, 2004, p. 128). A razão, que será discutida em relação à cultura, introduzirá Deus e a religião no debate. Hegel admite que a oposição entre fé e razão (filosofia e religião positiva) se deve em grande parte ao desenvolvimento da própria cultura. A razão teria conseguido relativo progresso sobre as formas do sujeito e do objeto, opostos entre si, que poderiam encontrar a confluência dinâmica sem serem fixados em determinidades. Estipular a religião como algo estranho à razão ou, nas palavras de Hegel, “como algo positivo, mas não idealmente”, teria a força de estagnar a religião em um estágio que não chegaria à razão. Sem saber, a razão, reconhecendo a fé como algo exterior a ela, tornou-se serva dessa fé. A exemplo desta assertiva, Fichte aumenta o abismo entre o pensar e o divino, fazendo de Deus algo inconcebível e impensável, pois o saber só sabe que nada sabe a respeito de Deus, o que desloca o conceito divino para o campo da fé (cf. *GuW*, p. 289; *FeS*, pp. 19-20).

Hegel alertou que, embora a “necessidade empírica” que impõe a fixação de filosofias em épocas históricas transforme tais expressões do pensar em “filosofias imperfeitas”, existe a possibilidade de as próprias expressões filosóficas perceberem suas imperfeições a partir de si mesmas. Este é o princípio subjetivo que não está limitado a uma época, mas a uma “potente forma espiritual” que lhe torna plena de consciência de sua trajetória filosófica (*GuW*, p. 289; *FeS*, p. 21).

Uma possível rota de saída para esse entrave seria a própria religião, “a grande forma do espírito do mundo” que “é o princípio do Norte e, de um ponto de vista religioso, no caso do protestantismo, é a subjetividade” (*GuW*, p. 289; *FeS*, p. 21). Contudo, essa postura exige cautela, dado que a subjetividade religiosa abriga o entendimento, o qual nega a possibilidade de o ser humano intuir sobre Deus, mesmo no sentimento e na beleza religiosos. A religião se torna acessível quando o enfoque é dado a partir do seu objeto de busca: o absoluto e o eterno (cf. *GuW*, pp. 289-291; *FeS*, pp. 21-23). Não obstante, é necessário enfatizar que o modo como a razão é estabelecida e elaborada na modernidade a isolou do ponto de vista das diferentes filosofias com relação à religião. Mas na obra de 1802, Hegel trata da fé simultaneamente sob os aspectos religioso e epistêmico (cf. ROCKMORE, 2004, pp. 128-129).

Hegel aborda a “bem-aventurança” dos evangelhos e a vida no Reino dos Céus instaurando um impasse: a bem-aventurança é algo que se encontra no âmbito da razão e do

infinito, enquanto a fruição é do âmbito do real e do finito. Quando o infinito e o empírico se agregam de forma desequilibrada, com o infinito agindo como “vazio em si” e o empírico restringido-se a uma “bem-aventurança”, Hegel admite a cultura como um instrumento de equilíbrio, mas que não logra seus objetivos. Isto porque o absoluto e o empírico são entre si contrapostos como finito e infinito em “relação de dominação”. A partir desta constatação, Hegel argumenta que a cultura tenha convertido a “bela subjetividade do protestantismo” em algo empírico, que não consegue elaborar o absoluto (cf. *GuW*, pp. 293-294; *FeS*, pp. 25-26).

Percebe-se que Hegel opõe-se a Kant, que fez da “prova ontológica da existência de Deus” uma propriedade, permitindo que a ideia e a realidade se assentem em conceitos díspares, afastando a razão e fazendo triunfar o entendimento. Em linhas breves, Kant admitia que uma ideia não poderia ter sua realidade objetiva provada. A existência das coisas seriam extraídas de juízos, indicando uma ausência de necessidade absoluta intrínseca à coisa. Prova disso é que a contradição interna à coisa é suprimida no instante em que o predicado de um juízo é subtraído ao seu sujeito. Assim, a existência estaria condicionada a uma possibilidade, não a uma necessidade. A determinação ampliaria o conceito do sujeito, mas não estaria previamente nele contido. Logo, os atributos de Deus não decorreriam de seu conceito, mas seriam justapostos a seu sujeito (cf. *KrV*, Ak B 622-627; *CRP*, pp. 463-466).

Para Hegel, este posicionamento só mostra que Kant estava sob a influência de uma forma histórica e conseqüentemente parcial da filosofia, pois cindir Deus da realidade é algo que só possui sentido dentro de um sistema de pensamento invalidado pelo tempo e, portanto, refutável (*GuW*, p. 321; *FeS*, p. 55). A segunda conseqüência de adotar-se uma filosofia circunscrita a uma determinada época é tornar a moralidade e a bem-aventurança como harmônicas entre si e, por conseguinte, superiores à razão. Tal afirmação comporta uma dupla dimensão: a) a moralidade, em um nível “bem-aventurado”, redundando em um fim em si mesmo, sem conseqüências práticas; e b) uma segunda moralidade, em direção à bem-aventurança, ao ser posta acima da razão, inviabiliza a resolução da oposição entre finito e infinito, obstruindo o acesso do pensamento ao absoluto (*GuW*, p. 330; *FeS*, p. 65).

Questões que se apresentaram nos escritos juvenis de Hegel adquirem novas formas em *Fé e Saber*. O problema da moralidade, por exemplo, já tinha sido tratado em “A Posi-

tividade da Religião Cristã (1795-1796). Jesus, percebendo que não poderia anular o Estado preservando seu projeto salvífico, não se oporia a ele, tornando-se “passivo” diante desse poder externo (cf. *Nohl*, p. 329; *STG*, p. 464). Hegel quis aqui mostrar que a razão precisa ter efeitos práticos, visto que a moralidade é uma noção que os indivíduos possuem sobre o certo e o errado, independentemente de estarem inseridos em um sistema jurídico que lhes indique o que se deve ou não fazer. Logo, a moralidade mostra aos indivíduos o que o sistema jurídico ainda não alcançou, mas ainda pode fazê-lo. Hegel sustenta a resolução necessária das tensões entre o infinito e o finito. Para Hegel, “o ser não está fora do infinito”:

[...] em parte, a infinitude e o pensamento, que se fixam como Eu e sujeito e obtêm, desse modo, diante de si o objeto ou o finito, portanto, encontrando-se, por um lado, no mesmo estágio deles e, por outro lado, porque seu caráter interior é negação, indiferença, são mais próximos do absoluto do que o finito, e assim também a filosofia da infinitude está mais próxima da filosofia do absoluto do que a da finitude (*GuW*, pp. 431-432; *FeS*, p. 173).

Em *Fé e Saber*, Hegel retorna ao problema histórico trazido pela fixação das expressões do pensamento, isto é, inibir o movimento próprio à razão em seu caminho ao conhecimento do mundo. A religião é inserida no contexto da cisão, mostrando haver uma oposição entre razão e fé, especificada na fissura entre filosofia e religião. Hegel questiona se a razão ganhou com o ter-se distanciado da religião. Para Hegel, a religião não pode ser algo estranho à razão. O motivo pelo qual a razão não pode desconsiderar a fé é não se tornar serva dela. Hegel volta a pedir a cautela suscitada no escrito sobre a *Diferença entre os Sistemas*. O absoluto e o eterno são agora buscados pela religião, por meio dos quais ela se torna acessível. Há uma tentativa de restaurar o equilíbrio entre infinito e empírico pela cultura, mas essa tentativa não obtém êxito porque a cultura também tende a fixar em estágios ou épocas os momentos da filosofia. O saldo de *Fé e Saber* resulta na proposição de Hegel em demonstrar o potencial tema da crença religiosa, agora inserida na discussão filosófica, e sua relação com o conhecimento. Assim, a fé, que se fundamentaria no conteúdo da religião, não deveria ser considerada opositora aos propósitos da razão, mas um elo entre o ser humano (acompanhado de seu pensamento) e o mundo. O conhecimento teria assim preservado sua capacidade de desenvolver-se. Hegel, aliás, adverte sobre a preservação da “negatividade” da infinitude (*GuW*, p. 432; *FeS*, pp. 173-174) que, ao aniquilar o

finito, mantém o movimento eterno da finitude, evitando assim a interrupção fatal do absoluto dentro da vinculação contínua entre o próprio finito com o infinito, o que afastaria a impressão suscitada por Hegel de, por exemplo, que Deus estivesse morto.

Uma vez tendo sido identificado que, do ponto de vista religioso, haveria a vigência da subjetividade em relação ao estabelecimento das filosofias frente à necessidade empírica que colocava a ciência natural na prioridade de revelar o conteúdo das coisas, *Fé e Saber* não só mostra que religião e conhecimento perseguem a razão, mas também que não pode ocorrer relações de subserviência entre ambas. Outrossim, para que haja a discussão filosófica, não deve haver a exclusão mútua de religião e conhecimento, de modo a existir uma harmonia entre empírico e infinito na investigação do pensamento e, por consequência, conciliar o sujeito e o mundo objetivo. O embate entre os dados empíricos e a filosofia, presentes em *Fé e Saber*, são novamente visitados no ensaio sobre o *Direito Natural*.

2.6. O ensaio sobre o *Direito Natural*: da empiria à especulação

No ensaio *Sobre as Maneiras Científicas de tratar o Direito Natural: seu Lugar na Filosofia Prática e sua Relação com as Ciências Positivas do Direito*, Hegel examina o jusnaturalismo a partir de um ponto de vista original, a saber, o da fundamentação metafísica, e não empírica, do direito natural. Bernard Bourgeois assinala que o título completo do artigo de Hegel já indicaria sua proposta, a de uma reflexão sobre a cientificidade do estudo do direito natural à luz da razão e do direito conforme a essência ou natureza humana, que possuiria uma autonomia normativa imanente ao que confere humanidade aos indivíduos. O texto hegeliano, ainda segundo Bourgeois, tentaria cumprir o objetivo de organizar sistematicamente a filosofia prática de acordo com o que Hegel sugeriu sobre Schelling na *Diferença entre os Sistemas*, a saber, a demonstração da cientificidade a questões originalmente destinadas a um tratamento “especulativo” (cf. BOURGEOIS, 1986, p. 51).

Referindo-se ao ensaio sobre o *Direito Natural*, Noberto Bobbio alerta que se operaria nesse escrito uma mudança de perspectiva quanto ao tratamento dado historicamente ao próprio âmbito jurídico na Era moderna. Apesar de o direito natural encontrar-se sobre um princípio metodológico baseado na observação dos povos que permitiria inferir sobre

como é o ideal de justiça humano, e não sobre um princípio ontológico, o que pressuporia uma metafísica, Hegel teria reinserido esta mesma discussão em um assunto de onde ela fora expulsa. Para o jusnaturalista que aborda a concepção de direito da Era moderna, por exemplo, a fonte jurídica não seria a lei civil (positivada no *Corpus iuris* de Justiniano), mas a “natureza das coisas”. Na perspectiva do direito fundado nesta “natureza das coisas”, para que os seres humanos se organizem e possam agir de modo certo, inexitem regras previamente dadas, sendo a observação da natureza humana aquilo que possibilitaria a dedução e a descoberta das regras universais de conduta. Assim, o jusnaturalista descartaria a interpretação e concentraria esforços na observação. Há uma explicação para esta postura avessa a deduções. Ao jusnaturalismo não cabe realizar retórica, mas estipular regras de demonstração (cf. BOBBIO; BOVERO, 1986, pp. 13-23). A retórica, em tal perspectiva, se restringiria a uma estipulação ideal de justiça fundada no discurso, enquanto a observação empírica traria juízos mais sólidos sobre como a justiça humana se manifesta. Hegel, por sua vez, proporia a retomada da interpretação não apenas baseada na observação. A solicitação do filósofo sobre o tema residia em realizar o exame do direito natural com o tratamento científico, permitindo a perspectiva deste objeto do direito sob o prisma da razão, sem negligenciar as evidências dos efeitos práticos desse direito.

Hegel sustenta o caráter científico do pensamento filosófico quando afirma que “cada parte da filosofia é, em sua singularidade, capaz de ser uma ciência subsistente por si” (NR, p. 435; DN, p. 36). A valorização dos aspectos empíricos, que confeririam cientificidade aos objetos de estudo, não seria motivo para deixar os aspectos filosóficos da ciência em segundo plano. Hegel admite que a postura crítica da filosofia afastou as ciências empíricas do alcance de seu objetivo, limitando-as a resultados práticos e, portanto, intermediários. O apelo de Hegel é que a filosofia crítica seja reinserida novamente nas práticas científicas. Desde Kant, o termo “ideia” como um conceito usado na teorização científica passou a ser justificado de modo especial em relação à experiência. Se as ideias não decorressem da experiência, seriam classificadas como “teoréticas”, quando não possuíam legitimidade empírica, como é o caso da alma, de Deus e do mundo. A categorização da ideia em teorética teria o propósito de retirá-la do método científico, promovendo o esvaziamento metafísico da ciência. Na perspectiva de Hegel, a filosofia deveria aproximar-se da ciência, no caso a do direito natural, o que evidenciaria “a forma da universalidade” das mani-

festações históricas da ética exploradas por esta mesma ciência (*NR*, pp. 436-437; *DN*, pp. 37-38). O propósito do tratamento científico a ser dado ao direito natural, propõe Hegel, é tornar patente o caminho percorrido pela “Ideia absoluta”, que seria também infinita, rumo à sua “organização positiva” e finita na dimensão empírica para, ao mesmo tempo, demonstrar filosoficamente as relações éticas na ciência do direito (*NR*, p. 438; *DN*, p. 40).

Hegel admite que, embora o direito natural seja uma ciência filosófica, houve um redirecionamento do estudo do direito para o campo empírico realizado pelo jusnaturalismo, de modo a tratá-lo como uma ciência que usa o método de observação para ser validado. Esta postura metodológica aplicada à ciência do direito fez Hegel ponderar que a observação empírica teria resultado em um efeito contrário ao que se propunha. Ao invés de validar o direito como ciência, a ênfase na observação empírica teria afastado a cientificidade do direito. É sobre este problema que Hegel se refere ao descrever um modo de relacionar os fatos empíricos organicamente sob o prisma do direito:

[...] mas, precisamente por aí, a totalidade do orgânico não é alcançada, e o resto deste [orgânico], excluído desta determinidade escolhida, é colocado sob a dominação desta [determinidade], que é elevada ao posto de essência e de fim (*NR*, p. 440; *DN*, p. 41).

Mais adiante, no mesmo ensaio, Hegel explica que a condição de opostos “subsistindo absolutamente” em direção ao “empírico em geral”, ao ser endereçada à “empíria pura”, traria um incômodo à situação do “universo multiforme” das possibilidades de aplicação do direito. A postura de tratar todos os aspectos jurídicos que se apresentassem no saber empírico fundado na observação das determinações como formas absolutas só tornariam a ciência jurídica algo arbitrário e caótico, “no domínio físico tanto quanto no domínio ético” (*NR*, pp. 443-444; *DN*, pp. 44-45).

O filósofo, em seguida no ensaio sobre o *Direito Natural*, observou que a sociedade e o Estado manteriam entre si uma relação empírica. Não obstante, existiria uma dimensão absoluta dessa sociedade em cuja origem está Deus. Ainda que a abordagem empírica dos aspectos políticos da sociedade, excluindo a unidade das multiplicidades determinadas, não permita aceitar o divino como criador e mantenedor dessa “reunião” de indivíduos, não há como negligenciar um princípio de conservação social exterior à própria sociedade por fundar-se em um princípio providencial divino. Uma forma de aproximar a divindade aos

indivíduos que se mantêm atomizados seria a junção dos momentos diversos da vida ética orgânica (*NR*, pp. 447-448; *DN*, pp. 49-50).

Hegel alerta para o risco de a abordagem empírica levar as oposições ao âmbito absoluto fixo, o que retiraria o movimento intrínseco ao objeto estudado no plano do direito. Para tanto, pode-se afirmar que o ensaio sobre o *Direito Natural* contém uma proposta ou alternativa à ciência jurídica. Se o direito tem condições de ser estudado como ciência, ele deve ser observado sob uma perspectiva científica, cabendo à filosofia identificar como ele deve ser assim observado, visto que o tratamento aplicado ao direito na época de Hegel conseguiu conferir um caráter apenas empírico à ciência jurídica. Evidenciar esta observação filosófica, além da científica, implicaria aceitar as tensões entre identidade e diferença inerentes às questões do direito (leis e litígios, por exemplo). Assim, adotar-se-ia a perspectiva de que aquilo que pode ser observado empiricamente nas determinações comprova a relação entre as coisas e seus outros, alinhando-se à Ideia do direito.

O absoluto, explicou Hegel, de acordo com a Ideia, é a identidade de termos diferentes. Em um primeiro instante, essa identidade parece concentrar-se somente na infinitude, dado o peso da multiplicidade. Todavia, esta infinitude, continua Hegel, deve ser “suprimida” e “posta” de modo a contemplar também a finitude. O risco que Hegel salienta se dá quando o absoluto se torna centro de toda a relação da multiplicidade, negligenciando os termos infinito e finito (bem mais este último), fazendo do absoluto uma identidade da indiferença (*NR*, p. 456; *DN*, p. 58). É nesta perspectiva que Hegel afirma que a ciência do ético consiste na Ideia “formal” da identidade do real e do ideal, não com palavras, mas com a razão ética que é, “na verdade e na sua essência, uma não-identidade do real e do ideal” por ser livre identidade absoluta entre ambos os opostos, na qual os dois contrários subsistem um ao outro (cf. *NR*, p. 456; *DN*, pp. 57-58).

Hegel assevera que Deus não pode ser tomado, no âmbito do direito natural, como aquele que reúne e relaciona opostos, pois a empiria excluiria a unidade entre o “um” e o múltiplo. Há um esforço de envolver a noção de “estado de direito” na qual o absoluto congregaria opostos. Hegel, no entanto, indica o caminho da compreensão da “Ideia absoluta” ao invés de elaborar uma perspectiva divinizada para o direito. Somente a Ideia absoluta da eticidade conseguiria congrega o estado de natureza e a “majestade do direito”

como idênticos. Esta é a sentença de Hegel: somente a razão ética pode estabelecer a unidade entre os opostos (cf. *NR*, pp. 447-448; 456; *DN*, pp. 49-50; 57).

O filósofo deixa clara sua intenção em afastar-se do “método” que identifica regras universais a partir da observação de situações localizadas em tempo e espaço específicos, baseado no registro de seu comentário de que a ciência jurídica, tal como a mecânica e a física, havia sido forçada a “confessar seu distanciamento da filosofia” (cf. *NR*, p. 434; *DN*, p. 35). Se o direito natural até então fora tratado como uma antropologia, Hegel lhe conferirá um tom especulativo. Confirma a postura hegeliana quanto ao assunto, neste ensaio, por ser dado ao indivíduo o nome de “sujeito” devido a sua capacidade jurídica. Hegel não se restringe somente a “subjeter” o indivíduo, mas confere a origem do direito natural como externo à esfera empírica, situando-a no conceito absoluto. Hegel teria tomado de empréstimo a Schelling as premissas de que o absoluto manifesta a si mesmo, mas que este mesmo absoluto possui um resultado diferente de si, visto manifestar-se também como natureza ética absoluta. Não obstante, diferentemente de Schelling, Hegel afirma que esta manifestação do absoluto, que se encontra no âmbito da “Ideia”, nas palavras de Bourgeois, configuraria “a identidade racional da intuição e do conceito, da identidade e da diferença” (BOURGEOIS, 1986, p. 14).

O conhecimento do absoluto seria, segundo Schelling, obra da pura positividade, que é a intuição intelectual. O absoluto hegeliano, porém, é estruturado de maneira análoga ao seu desdobramento igualmente regido pela “Ideia”, ou seja, pela identidade racional da intuição e do conceito, bem como da diferença. A infinitude, como negação de si ou subjetividade, está no âmago do absoluto, do positivo e da substancialidade. Isto significa que a realização do absoluto é a sua realização como sujeito, mas também como objeto, ou seja, a própria natureza ética (cf. BOURGEOIS, 1986, pp. 167-171), que não prescinde da objetividade, pois o absoluto é uma multiplicidade de “conceitos diversamente determinados” e ao mesmo tempo uma “multidão de sujeitos”. Assim, na relação de direito do conceito absoluto, há algo que Hegel chama de “ser-um” relativo aos sujeitos e à moralidade das ações, e o “não-ser-um” que corresponde à legalidade (*NR*, pp. 469-470; *DN*, pp. 71-72). A moralidade e a legalidade, contudo, dentro de um contexto no qual exclusivamente o aspecto empírico do objeto jurídico é válido, considera apenas uma relação positiva sem tensão de opostos. A aplicação universal do direito, no ensaio sobre o *Direito Natural*, é mos-

trada como resultado de um jogo de forças contrapostas (finito e infinito, empírico e universal). No âmbito social, esse jogo de forças se dá entre indivíduos e suas práticas de acordo com as normas vigentes.

Hegel explica que, no caso do jusnaturalismo, não é possível deduzir uma lei a partir da observação social, no tocante ao parâmetro normativo capaz de manter coesa a já mencionada “multidão de sujeitos”, pois o aspecto apriorístico é constituído pela infinitude, o que não ocorre na empiria (*NR*, p. 454; *DN*, p. 55). Para um grupo de indivíduos situados na história, a razão ética é a unidade do finito e do infinito, ou da própria razão com a empiria. Portanto, a razão ética resulta em uma unidade entendida como “indiferença”, um estágio transitório do movimento ético em face da liberdade e da necessidade. Hegel admite que a infinitude possui uma natureza, cujo princípio é “do movimento e da mudança”. Isto faz com que essa infinitude seja algo infinito e absolutamente finito, indeterminado e absolutamente determinado. O absoluto se efetiva descrevendo o movimento em que ele sai de um oposto a outro ou, tal como expresso no artigo de Hegel, “o desaparecimento de cada realidade em seu contrário” (*NR*, pp. 454; *DN*, p. 56).

Esse “movimento de mudança”, além de amparar a assertiva da impossibilidade de fixar alguma determinidade no direito (visto que as determinidades são momentos do absoluto), também possibilita o aparecimento de um duplo “Eu”, que se encontra em oposição consigo mesmo. A essa negação de opostos entre um Eu divisível um Eu não-divisível no âmbito do absoluto Hegel dá o nome de “relação”. A primeira das relações é a “positiva”, em dois estágios: teórico e prático. A determinidade pertence à razão prática, enquanto a multiplicidade está no campo teórico. Na razão prática, seria possível conhecer a “Ideia formal” da identidade entre o real e o ideal, que configuraria uma “indiferença” entre ambos, mas isto não ocorre. Hegel chama atenção para uma alternativa a essa “identidade absoluta”, conexão final sem oposições, entre real e ideal que tem lugar na razão ética (cf. *NR*, pp. 454-456; *DN*, pp. 56-58), a qual seria capaz de aplacar a oposição entre Eu divisível e Eu não-divisível.

O jusnaturalismo, que se ampara no observável, e que por isso exigiria um “movimento de mudança”, se atém continuamente à empiria, mantida como problema mal resolvido. A empiria, aduz Hegel, só apreende a natureza ética em sua identidade relativa, deslocando-a para o entendimento, que é paralelo à razão e, por consequência, exprime um

estado incompleto do pensamento (cf. *NR*, pp. 458-459; *DN*, pp. 60-61). Bernard Bourgeois ressalta que o empirismo científico não consegue contemplar as múltiplas diferenças da vida ética que foram sucessivamente percorridas como um processo, mas como uma coleção de momentos determinados, não sendo permitida a percepção total do movimento ético. O entendimento do empirismo científico é apenas tomado segundo o caráter absoluto de um sujeito que explora, de modo inconsciente e incompleto, sua própria capacidade de assimilação que, para reconhecer seus atos como manifestações empíricas, desconsidera o que é subjetivo (cf. BOURGEOIS, 1986, pp. 102-104). A natureza ética é compreendida na teoria do direito natural moderno através de três instâncias exteriores entre si, enfatizadas por Bourgeois: a) a origem natural; b) a finalidade ética; e c) a gênese do ético a partir da natureza. Tais instâncias exteriores, consideradas apenas em uma dimensão existencial empírica, são interpretadas como absolutas por serem interpretadas sob aspectos geográficos e históricos, sem que este caráter “absoluto” seja intrínseco a tais instâncias (cf. BOURGEOIS, 1986, p. 117).

O ponto de vista empírico que o direito natural adota no estado de natureza não teve êxito na tarefa de inserir no âmbito universal regras a partir de situações reais limitadas, pois cada autor que tentou compreendê-lo durante o debate que o jusnaturalismo suscitou no curso da Era moderna concebeu um estado natural diferente. O aspecto especulativo que faltava à filosofia do direito deveria ser recuperado na discussão jurídica, mas essa retomada só seria completa admitindo-se a universalidade, em um contexto que valorizasse as determinidades, como “tortura para a legislação prática” (*NR*, p. 465; *DN*, p. 66). O sofrimento imposto à determinidade resultaria da contradição que, residindo na própria determinidade, subsistiria por sua vez na infinitude em um estado suprasumido, o que de certa forma é um aniquilamento.

Hegel também observa que, na outra extremidade do empirismo, a abstração aplicada ao direito também não teria avançado, pois ela só aceitaria a existência do aspecto infinito desconsiderando que esse infinito se relacionasse com o finito. A solução para essa visão míope da abstração seria acolher a relação entre oposições. Hegel não estaria assim desautorizando interessados no tema a considerarem a determinidade na ciência jurídica, mas advertindo-lhes que ela não poderia ser exclusiva na apreciação científica do direito

natural. Em verdade, a ciência jurídica se faria com o movimento de opostos. São palavras de Hegel:

[...] o momento do negativamente absoluto ou da infinitude, [...] de uma maneira que o determine, [...] é um momento do próprio absoluto, e ele deve necessariamente ser mostrado na *vida ética absoluta*; e nós nos ateremos ao ser rico em meandros que é aquele da forma absoluta ou da infinitude, em seus momentos necessários, e mostraremos como eles determinam a figura da vida ética, de onde se desprenderão, como resultado, o verdadeiro conceito com as ciências práticas (NR, p. 480; DN, p. 83).

As “ciências práticas” de que o texto fala seriam o resultado da relação entre a “infinitude” e as possibilidades das “determinidades”. Uma implicação muito importante dessa relação é que a vida ética, âmbito no qual os dois opostos citados se movimentam, não decorreria somente da determinidade. Isto não autoriza afirmar, por exemplo, que o Estado seria uma decorrência exclusiva do contrato originário e, por consequência, uma expressão de como o direito pode determinar-se. Em outras palavras, o direito se expressa no contrato como também em outras formas de relação entre indivíduos, mas o contrato não funda o direito. Hegel já apresenta no ensaio sobre o *Direito Natural* o argumento que ele retomará na *Filosofia do Direito*: o de que o Estado não pode ser inaugurado com o contrato, instrumento para intermediar os indivíduos e sua relação com as coisas⁴². A postura hegeliana no ensaio sobre o *Direito Natural* é a de que a identidade e a diferença sejam esclarecidas em uma abordagem especulativa que considere o movimento de oposições (finito e infinito, absoluto e empírico).

Hegel definirá a eticidade como um “impulso”, no qual o finito e o infinito se reúnem um no outro, criando uma determinação, um ser-aí que comporta em si o absoluto. Esse impulso já figurava no escrito sobre a *Diferença entre os Sistemas*, guardando forte semelhança com a “intuição transcendental” (*Dif*, pp. 28-29; *DFS*, pp. 53-54), na qual o saber evita tornar-se um saber puro para não aniquilar os lados positivo e negativo opostos inicialmente ente si. É oportuno mencionar o que pensava Hegel sobre a intuição ainda no

⁴² Esta é a afirmação que Hegel faz na Anotação ao § 75 da *Filosofia do Direito*, na Segunda Seção do Direito Abstrato intitulada “Contrato”: do mesmo modo como o casamento não pode ser subsumido (*subsumiert*) no conceito de contrato, muito menos tal pode ocorrer com o Estado, cuja natureza não reside na relação contratual (*GPhR*, § 75 A, p. 157 ; *FD*, p. 107). Nesta passagem, Hegel se afasta tanto de Kant, para quem o casamento era uma “relação de igualdade da posse” (*MdS*, § 26, p. 279; *MC*, p. 122) mediante um contrato da “aquisição de uma esposa ou de um esposo” (*MdS*, § 27, p. 281; *MC*, p. 124), como de Rousseau, para quem o Estado seria um contrato travado entre os indivíduos.

ensaio sobre o *Direito Natural*: a intuição não somente é separação, como também não fixa determinidades jurídicas, mas opera uma “indiferença” entre elas, fazendo com que sejam “absolutamente reunidas”. Isto permite à “essência da vida ética” ser suprassumida, a qual, portanto, não poderia ser engessada em uma determinidade, mas contemplada em uma contínua negação de si mesma, autorizando suas demais determinidades serem ampliadas no jogo de oposições. É isto que teria feito Hegel exprimir que a intuição continha “uma relação viva e uma presença absoluta” na qual se encontrava a negação da vida ética que conferia liberdade às determinidades (*NR*, pp. 467-468; *DN*, pp. 68-70).

Nos *Escritos de Juventude* já havia sido descrito o conceito de “vida”, princípio de movimento da religião popular que fazia com que esta unisse, no interior do indivíduo, a religião objetiva e a religião subjetiva. Ao dar movimento aos indivíduos, o âmbito ético, tal como descrito no *Direito Natural*, também será “prático real”, tal como agir no campo da “necessidade e da fruição físicas” que promovem o trabalho e a posse. O segundo aspecto, interligado a este impulso, é o direito, levando ao terceiro aspecto, que vincula o prático e o jurídico, solucionando-os no “ético” (*NR*, p. 489; *DN*, pp. 91-92).

O ensaio sobre o *Direito Natural* destaca o “amor nacional” com traços alusivos à religião popular dos escritos juvenis. Hegel explica o princípio da universalidade entre os estamentos de um corpo social, manifestos na vida de um povo. Ao evocar as palavras de Edward Gibbon sobre as “forças vitais” dos estratos sociais em Roma, Hegel subscreveu a tese do historiador inglês na qual o período de paz romana teria feito “evaporar” o espírito militar do povo romano, minando sua “coragem pública”, posteriormente “nutrida do amor e da independência, no sentido da honra nacional”. Submetidos a um efeito de abrandamento, os “corações” dos cidadãos romanos teriam afundado na “indiferença da vida privada” (*NR*, p. 492; *DN*, pp. 94-95). A vida ética, afirma Hegel mais adiante no mesmo ensaio, se expressaria na alma do ser humano, na medida que esta vida ética é “um universal e o espírito puro de um povo” (*NR*, p. 505; *DN*, p. 108). Quando este universal da vida ética se individualiza, ele se transforma em “virtude”. A relação de oposição continua, considerado em si o subjetivo e o negativo. Este movimento é importante para conferir realidade à infinitude, uma vez que este mesmo movimento indica vida, pois o que é “vivo”, afirmava Hegel, é o devir da ética (cf. *NR*, p. 507; *DN*, p. 110).

2.7. O ético e o absoluto no campo do direito

Ainda no ensaio sobre o *Direito Natural*, os parâmetros, regras e objetivos no campo ético que o próprio movimento conceitual exige permitem a Hegel levantar o seguinte problema: se os indivíduos abandonam uma situação de isolamento e se integram em uma unidade política constituindo uma multidão de sujeitos, como esta multidão poderá obter um parâmetro de regra válida universalmente para si? Como complemento ao problema, o autor estabelece que, uma vez que a unidade absoluta e o saber empírico continuam em uma oposição, o empírico precisa deixar de ser fixo, permitindo o movimento e a ampliação do absoluto para equilibrar a relação entre finito e infinito (cf. *NR*, p. 444; *DN*, p. 45). A relação entre o finito e o infinito, como se vê, é recuperada tanto dos escritos juvenis como da menção ao artigo *A Constituição da Alemanha*, no qual Hegel atestava que o próprio povo germânico precisaria estar ciente do seu destino de ser integrante da Europa, não se fixando em leis e modos de vida que atendiam a demandas de épocas medievais.

Hegel tentará dar uma solução a tal questionamento mediante estágios que ocorrem em vista da compreensão da negatividade ou infinidade do absoluto. Por um lado, a determinação ética deste absoluto parece uma “tragédia” da auto-negação ou auto-diferenciação, ou seja, a identidade concreta da identidade e da diferença. Bernard Bourgeois fala de uma “identidade orgânica”, como confluência dos impulsos e desejos dos cidadãos com a “universalidade da cidade”, termo que remeteria ao projeto de Estado como “organismo vivo”, antes mencionado no texto *A Constituição da Alemanha*, em que o indivíduo estaria livre do jugo do “direito absolutizado” (cf. BOURGEOIS, 1986, pp. 36-37).

No tocante aos conceitos de “indivíduo” e “norma” como elementos integrantes do de “Estado”, Hegel considera o direito natural na realização da razão absoluta como identidade concreta da identidade e da diferença, do todo e do indivíduo, da idealidade e da realidade, etc. Para Hegel, o direito natural só faz sentido se tomado como uma expressão histórica e, por conseguinte, limitada, da razão em sua forma jurídico-normativa (cf. BOURGEOIS, 1986, p. 53).

Hegel afirmou também que existia um aspecto da relação entre sujeito e conceito que fosse precisamente formal e exterior. Esse aspecto é uma relação exterior coercitiva, sobre cuja finalidade de vigilância é efetuada a passagem do ideal para o real dentro da

tensão entre liberdade individual e universal de modo a ser realizada a progressão de tal vigilância. Não obstante, esse poder de guarda não consegue ser desigual, visto que o governante não pode submeter o governado, mas ambos devem operar uma relação de coerção mútua em prol do universal. No regime de governo, até na repressão ao individual (quer dizer, no crime) haveria liberdade, na qual se conservaria a suprassunção da determinidade negativa em vista do universal. A pena, que restringe a liberdade individual, não poderia assim ser vista como uma coerção, mas uma restauração da liberdade universal. Caso contrário, a imposição se tornaria determinidade, podendo ser trocada por outra determinidade e tornar o Estado um mercado que põe à venda determinidades, as quais, chamadas crimes, estariam em contínua troca por outras determinidades, restringindo-se a um mero preço de reparação estabelecido pelo código jurídico e legal (*NR*, pp. 471-473; 478-479; *DN*, pp. 73-74, 81-82)⁴³.

No ensaio sobre o *Direito Natural*, Hegel demonstrou terem existido no mundo helênico dois estamentos (*Stände*): o dos homens livres, em que existia a prática do ético e, por consequência, o risco da morte pela defesa da pátria; e o dos homens não-livres, cuja ocupação com o trabalho e a propriedade os livraria da morte. Hegel viu a necessidade de definir um terceiro estamento, que “se ocupa com a terra e seu elemento” (cf. *NR*, pp. 489-490; *DN*, p. 92). De maneira similar, no *Sistema da Vida Ética* (*SdS*, pp. 334-338; *SVE*, pp. 73-77), Hegel posteriormente descreverá os três estamentos (*Stände*) existentes em um contexto ético. O primeiro é o “estado absoluto” (aristocrático), que trabalha, mas não para produzir materiais em vista do consumo; os aristocratas agem na guerra defendendo o todo, o que os faz superar a natureza, por isso são livres. O segundo estado é o “estado da probidade” (burguesia), que não arrisca sua vida, mas procura acumular bens e ter acesso ao conforto; ele não é livre, pois faz do Estado um meio para atingir sua satisfação pessoal. O terceiro estado, por sua vez, é o “estado da eticidade bruta” ou “campesino” composto pelos trabalhadores da terra, e que está disposto a ajudar os aristocráticos na guerra. Em vista da necessidade absoluta do aspecto ético, dois dos três estamentos dinamizam um

⁴³ Vale destacar que Hegel aprofundará as relações entre Estado, Igreja e a sociedade civil (o âmbito das relações de mercado) não só ao tratar da “corporação” entre os §§ 230-256 da *Filosofia do Direito*, como também na discussão sobre a cobrança dos impostos eclesiásticos na Inglaterra, no artigo sobre “O Projeto de Reforma Inglês” (1831). Os dois citados textos serão retomados nesta tese na seção 5.7.

corpo social; um desses estamentos, constituído por indivíduos livres, parte da verdade ética absoluta, que é composta de outros indivíduos livres (NR, p. 489; DN, p. 92)⁴⁴.

Em certa passagem do *Direito Natural*, Hegel usa o teatro grego para ilustrar as figuras da eticidade, recurso que será retomado também na *Fenomenologia do Espírito*. No ensaio de 1802-1803, Hegel aborda a tragédia grega, em “que o absoluto joga eternamente com ele mesmo” (NR, p. 495; DN, p. 97). Ilustrando bem a luta pela objetividade na paixão e na morte, Hegel traz o objeto trágico para aludir a aspectos do contexto divino no campo ético. No Estado, o divino se expressa no movimento entre subjetividade e objetividade. Essa seria a tragédia, pois o divino combateria consigo mesmo. De um lado a força divina seria a bravura, que luta contra a morte e se posta sobre esta. Mas de outro lado, o divino é uma “potência subterrânea” antiquada, que intui o divino em si próprio como algo estranho. Uma vez que o divino está em rota de colisão consigo mesmo, a forma de evitar esse momento de choque seria a adoção do direito. Assim, a humanidade paulatinamente deixaria aquilo que o divino traz à cidade, que é a virtude e a bravura, mas também o desprestígio pela vida, e transferiria esse conflito para o contrato (NR, pp. 496-497; DN, pp. 98-101).

A filosofia especulativa da vida ético-política designará precisamente, na “tragédia do ético”, a origem racional da libertação no Estado verdadeiro, constituído pelos indivíduos, que passam a afirmar-se em si mesmos, como dirá Bourgeois, ainda no momento “não estatal” do Estado. Bourgeois endereça seu argumento à constatação de uma “identidade racional” e de um “princípio de diferenciação” que, por não atender mais ao modelo ético da cidade antiga, precisa suprir as demandas dos tempos modernos, devido a estar vigente uma profunda cisão da cultura, na qual o espírito se teria tornado “estranho a si mesmo”. Esta cisão não apenas exigiria o processo de libertação abstrata do universal, refletido na totalidade do saber, com também precisaria tornar-se consciente de seus próprios princípios mediante o racionalismo moderno, que se ampara na observação empírica. Dentre os seus efeitos, a observação científica seria transformada em suporte do conteúdo polí-

⁴⁴ Cumpre destacar que os três estamentos que Hegel alude ao contexto ético terá um lugar específico na *Filosofia do Direito*. Os estamentos que Hegel descreve no *Direito Natural* (como também em *Sistema da Vida Ética*) serão destinados aos vínculos que eles possuem nas funções econômicas da sociedade civil na seção “O Sistema de Carecimentos” (§§ 189-208), que congrega em si o comércio e a produção agroindustrial. Todavia, a guerra será uma atividade designada pelo Estado, conforme explicado na seção “O Direito Estatal Externo” (§§ 330-340).

tico. Esse seria exatamente o momento não-estatal que se instala dentro do Estado (cf. BOURGEOIS, 1986, p. 57).

No ensaio sobre o *Direito Natural*, Hegel faz também uma defesa da vida ética absoluta como saber que não se limita a um campo do conhecimento humano, outrora trabalhado em *Fé e Saber*: a vida ética absoluta é a vida de todos. Ela não se reflete em um indivíduo singular nem se particulariza em grupos ou estamentos que, para Hegel, possuiriam atribuições socioeconômicas específicas dentro de um grupo, mas se manifestaria como o espírito puro de um povo, como algo coeso e livre de segmentação interna a partir do grau de acesso à riqueza social gerada. O sistema legislativo de um povo teria de estar em consonância com a universalidade. Assim, ser ético constituiria viver conforme os costumes éticos de seu país (cf. *NR*, pp. 504-506; *DN*, pp. 107-111). Sobre o aspecto ético, Bernard Bourgeois enfatizou que, para Hegel, a história da vida ético-política de um determinado povo seria como algo refletido na idealidade universal, pois ele teria distinguido três etapas: a) a subjetivação do objeto como idealização do real; b) a universalização do particular, cuja relação define a intenção da filosofia; e c) a unidade imediata entre a diferença e a reconciliação concreta. A etapa inicial é a constituição das ciências particulares, fundadas nas determinações empíricas, mas com uma raiz metafísica, a saber: a essência concreta de todas as coisas como matéria (diversidade) sem forma (unificada) (cf. BOURGEOIS, 1986, p. 54).

Ainda de acordo com B. Bourgeois, o escrito sobre o *Direito Natural* foi o modo de Hegel solicitar à ciência do direito a adoção da filosofia na apreciação de matérias relacionadas ao campo jurídico, que historicamente teriam passado a receber uma perspectiva exclusivamente empírica. Dado que o direito está relacionado ao ético, a sociedade e o Estado, como expressões éticas, conteriam uma relação empírica, mas não exclusivamente concretizada na experiência: haveria também uma relação absoluta neles que possui Deus como origem. O especulativo e o filosófico querem evidenciar justamente essa relação, que é de certo modo sufocada pelo jusnaturalismo ao fixar as determinidades em uma ciência jurídica. O direito torna absolutos os extremos: quando não acata integralmente a validade das leis a partir de uma constante manifestação delas nas sociedades no decurso da história, o que faria o direito mesmo resvalar em uma abordagem antropológica, estaria determinando as bases das leis em premissas abstratas. Hegel vê em tal postura uma carência de

premissas científicas: a empiria só aceitaria como princípios fundantes da sociedade aqueles que lhe fossem inerentes, desconsiderando haver princípios exteriores que lhe influenciassem. Isto diz respeito à afirmação de Hegel sobre a vida ética orgânica, que é matéria do direito, consideraria ou deveria considerar o aspecto divino. De modo a desestimular a perspectiva do direito como resultado de forças que se visibilizam apenas empiricamente, Hegel propõe salientar as tensões entre a identidade e a diferença inerentes ao direito por meio da razão.

2.8. O Sistema da Vida Ética: o sujeito como fundamento da sociedade

Em *Sistema da Vida Ética*, Hegel tratou com mais intensidade do tema que trata como o sujeito é constituído. É certo que em *A Constituição da Alemanha* o autor falava em “indivíduos” que, por vontade própria, deveriam construir e manter uma propriedade socialmente compartilhada, um patrimônio público que fosse usufruído pelos indivíduos como cidadãos. No ensaio sobre o *Direito Natural*, por sua vez, o filósofo abordava o “conceito absoluto” como uma multidão de “sujeitos”, mas também destacava o “sujeito” singular como expressão da “consciência real” que se manifesta no âmbito ético (*NR*, pp. 469-470; *DN*, pp. 71-72). É sobre este conceito de sujeito que o *Sistema da Vida Ética* se detém. Ainda que as novas concepções para a compreensão do sujeito em Hegel não sejam, nesse ensaio, vinculadas de forma patente ao nível da religião, tanto o indivíduo desejan-te como a dinâmica que ele aplicará à realização do desejo no mundo começam a ser delineados como a pedra fundamental para a compreensão do Estado e a necessidade de a religião estar incluída em seu âmbito na sociedade moderna.

Nas primeiras páginas do *Sistema da Vida Ética*, Hegel explica o que vem a ser carência ou necessidade (*Bedürfnis*) para os indivíduos. Tal como comer e beber, ela é definida como uma “singularidade absoluta”, um sentimento que se restringe ao sujeito singular, e que pertence totalmente à sua natureza. A fruição sensível dessa carência se dá quando o objeto é determinado de modo puramente ideal, restando totalmente extinto. A fruição é simplesmente negativa porque concerne à singularidade absoluta do indivíduo e, deste modo, à extinção do objetivo e do universal. Nesse sentido, saciar-se é restaurar uma “indi-

ferença” seguida de um vazio do indivíduo, pois esta mesma indiferença neutraliza suas oposições internas, trazendo a consequência de impossibilitar o movimento próprio. Aplicar uma carência possibilita ao indivíduo ser ético ou racional (cf. *SdS*, p. 283; *SVE*, p. 16). Logo, a carência pode ser um entrave ao alcance do ético-racional caso esta imponha a manutenção das funções corporais humanas. O movimento que o ser humano executa para manter tais funções em geral precede ao movimento que ele também aplica para efetivar a razão e a ética.

Assim, objetos são aniquilados para satisfazer a carência. A aniquilação configura uma atividade na qual o objeto é substituído pela intuição⁴⁵, tornando a fruição abstrata. Contudo, a aniquilação da fruição não é completa, pois o objeto a ser eliminado é precedido por outro objeto. Essa aniquilação frustrada por um segundo objeto e mediada pela intuição é o “trabalho”, pois, a partir dele, “o objeto determinado pelo desejo é suprimido, enquanto é um objeto por si, não determinado pelo desejo [...]”; no trabalho, põe-se a diferença do desejo e da fruição [...]” (*SdS*, p. 284; *SVE*, p. 17).

Para Hegel, uma forma dentre as mais originárias de trabalho é a “posse”. O trabalho é realidade da posse, que ele compreende como uma “suprassunção”⁴⁶. A posse é o movimento que faz com que o sujeito seja assimilado e conservado na realidade do objeto, com momentos subjacentes: a realidade do trabalho, o ingresso do sujeito no objeto e a posse (suprassunção pelo trabalho) como aniquilamento e também como a preservação do objeto. Logo, uma totalidade é erigida no objeto pelo trabalho e pelo seu resultado como produto (*SdS*, pp. 283-284; *SVE*, pp. 16-18). Apesar de o ser humano configurar-se como a causa da carência, somente depois de explicar o trabalho, Hegel pôde conceituar o ser humano no *Sistema da Vida Ética*. O ser humano aqui é identidade absoluta, ou conceito ab-

⁴⁵ Henry Silton Harris comenta que a eticidade é a “efetividade resultante da relação entre subjetividade e objetividade, composta por dois lados: a intuição, que é a determinação (ou determinidade), e a individualidade, que Hegel toma por “conceito”. A intuição indica a predominância do individual ou do particular na relação (cf. HARRIS, 1979, pp. 100, 103).

⁴⁶ Suprassunção é a palavra em português que os tradutores brasileiros de obras de Hegel convencionaram para verter o termo alemão *Aufhebung*. De acordo com Michael Inwood, *Aufhebung* abriga três sentidos: levantar, anular (ou revogar) e conservar. A presença de *Aufhebung* em passagens com as acepções enumeradas por Inwood permite delinear o sentido especial que Hegel depositava nessa palavra: o de uma ação que congrega em si uma oposição, mas cujo resultado é o desenvolvimento de um estado anterior. Inwood interpreta *Aufhebung* como “semelhante à negação determinada que tem um resultado positivo” (INWOOD, 1997, pp. 302-303).

soluto, a “inteligência”⁴⁷. O trabalho é totalidade por si mesmo. O ser humano, segundo Hegel, é “potência” e “universalidade” para um outro porque suas ações tendem a deslocá-lo das particularidades e da singularidade para orientar-se rumo ao absoluto. O ser humano, porém, só é compelido para o absoluto a partir da isenção de uma segunda potência no movimento do trabalho e do objeto: o outro (*SdS*, p. 287; *SVE*, p. 21).

É certo que o termo “potência” poderá indicar a presença do pensamento de Schelling na produção de Hegel. Há algo em comum com o que Schelling tomava por potência e o que Hegel estaria tratando no *Sistema da Vida Ética*⁴⁸. Mas em Hegel, tanto o sujeito, cujo esforço é reconhecer ou divisar um outro diante de si, como o próprio outro são condições para que haja a configuração social de qualquer espécie. Ao contemplar o “outro” entre as demais formas da carência, quer sejam as do indivíduo, da intuição ou do trabalho, Hegel retoma o conceito de “amor” constante nos escritos juvenis, ligado à vida e à reunião de oposições. À primeira vista, percebe-se que esse amor não é o mesmo encontrado nos *Escritos de Juventude*. Contudo, uma leitura mais atenta esclarece que o conceito de amor presente no *Sistema da Vida Ética* é o de amor físico, mencionado quando Hegel trata da carência e do trabalho: o amor físico é o que possibilita o aparecimento da família que, por sua vez, será considerada a base natural do Estado na *Fenomenologia do Espírito*, ocupando a posição do primeiro momento⁴⁹ da eticidade. Por ora, o amor físico, como senti-

⁴⁷ H. S. Harris afirma que, no pensamento de Hegel, a “inteligência” se refere ao indivíduo singular do qual o elemento universal emergiu (cf. HARRIS, 1979, p. 117). Nessa passagem do *SVE*, Hegel dá evidências de evocar a concepção de Schelling que, para explicar a inteligência, admitiu que ela nasce da intuição entre naturezas opostas, finitude e e infinitude (cf. SCHELLING, 2005, p. 428).

⁴⁸ Segundo Cristiane de Azevedo (2014, pp. 556-557), Schelling admitia a potência como o “poder-ser” da consciência em conduzir-se a si mesma como pura substancialidade. Embora autônoma, a consciência não era independente, mas consciência de alguma coisa. No caso, a consciência seria consciência de Deus.

⁴⁹ A palavra “momento” deriva do latim *momentum*, indicando movimento. Usado na física e na filosofia natural do século XVII, *momentum* consta na segunda lei do movimento de Isaac Newton, referindo-se à “quantidade de movimento”, o qual sempre é “orientado na mesma direção da força” que o gera (NEWTON, 2018 [1729], p. 54). Hegel emprega o termo alemão em gênero neutro (*das Moment*) de modo específico em sua obra. Por exemplo, o “momento” dialético é a supressão de determinações finitas “e seu ultrapassar para suas opostas”, uma vez que a própria dialética é um “ultrapassar imanente” (*Enz*, § 81 e *Z*; *Enc-I*, pp. 162-163). O método especulativo, por sua vez, congrega dois “momentos”: o começo (ser ou imediato) e progressão (juízo da ideia) (*Enz*, §§ 238-239; *Enc-I*, pp. 368-369). Portanto, Hegel confere à palavra momento o sentido de “força motivadora” e “fator decisivo” (cf. INWOOD, 1997, p. 309). Na *Fenomenologia do Espírito*, a consciência de si é um momento no qual houve o movimento e que a consciência, como em-si, é igualmente aquilo para o qual é um outro. Tal momento atingiu a compreensão de que o “ser-Outro é como um ser”, abrigando a singularidade e a universalidade da consciência anterior (*PhG*, p. 137; *FE*, §§ 166-167, pp. 135-136). Portanto, o momento, após a *SVE*, passa a ser um também um termo usado para explicar um movimento orientado para a consciência-de-si e, por conseguinte, para a eticidade.

mento ou pura identidade, é determinado como um objeto que se deseja; através da natureza, a relação do desejo torna-se objetiva, visto que

[...] os sexos são pura e simplesmente na relação, por um lado, o universal e, por outro, o particular; não são absolutamente iguais; portanto, seu ser-um não é segundo o modo do conceito do absoluto, mas, porque se realizou, é o sentimento sem diferença. A aniquilação da forma própria é recíproca, mas não absolutamente idêntica; cada um intui-se no outro, como simultaneamente algo de estranho, e isto é o *amor*. [...] Que a relação seja também de tal amor e sensação é uma forma exterior, que não toca à sua essência, a qual é a universalidade em que os indivíduos se encontram (*SdS*, pp. 289-290; *SVE*, pp. 22-23).

A natureza teria forte presença na família com o amor, que Hegel diz instalar o reconhecimento pelo qual o indivíduo intui a si mesmo no outro. O amor, para Hegel, pertenceria em grande medida à natureza. Para Hegel, a natureza, no âmbito da família, só começa a evanescer quando se instala a relação entre pais e filhos e o trabalho, aspectos da vida familiar vinculados à universalidade (cf. *SdS*, pp. 288-289; *SVE*, pp. 22-23). A família, como relação de pais e filhos, resulta na criança, a qual, fruto da relação sexual, não só é sujeito, mas também termo médio do pai e da mãe, que cuidam dela como o universal (cf. *SdS*, pp. 289-291, 307; *SVE*, pp. 22-24, 41).

Ao explicar sobre o amor e seu resultado da confluência dos desejos dos pais no sujeito, Hegel dá especial atenção ao “discurso”, resultado da ação humana, que conserva em si o conceito de “utensílio” como objeto da natureza que, pelo trabalho humano, é modificado para atender aos propósitos específicos da vontade. Mediante o utensílio, o sujeito suspende a “aniquilação” do objeto, que vem a ser o esvaziamento de todas as características e propriedades originais de um objeto devido à alteração empreendida pelo trabalho humano (*SdS*, p. 284; *SVE*, p. 17). O trabalho, transformado em utensílio, passa a ser singularizado, mas também tornado objetivo ao universal na sua corporeidade (*SdS*, p. 297; *SVE*, p. 31).

O discurso, por sua vez, como utensílio, possui dois lados: a) um subjetivo, determinado e elaborado pelo sujeito que trabalha, encontrando-se em poder do sujeito; b) outro objetivo, dirigido contra o objeto do trabalho. O discurso é o resultado da transformação utilizável da voz natural humana em fala, mediante o trabalho da sonorização da linguagem. Do mesmo modo que o utensílio é termo médio entre o sujeito e o objeto aniquilado (sem nunca esse ser completamente eliminado), o discurso, na sua versão sonora, une obje-

tividade dos sinais do corpo e a subjetividade do gesto, erigindo entre eles um vínculo, que é o *lógos*, o termo médio das inteligências. O indivíduo se transforma então em um feixe de ações do discurso, do *lógos*, da produção e do uso do utensílio. Sua posição no mundo se dá agora em oposição ao trabalho e seu produto, dado que o trabalho está em relação ao sujeito, porém ao mesmo tempo separado dele (cf. *SdS*, pp. 292-298; *SVE*, pp. 26-31).

O amor e o trabalho adquirem as feições conciliatórias. Na sequência argumentativa de Hegel, o indivíduo é levado ao utensílio, ao trabalho, à máquina, ao discurso e ao *lógos*, para que então, mediado pela “vida”, seja considerado uma “pessoa”. Destaca o filósofo que “o indivíduo é a diferença de todas as determinidades”, o que faz dele um “vivente formal”, tornando-se “pessoa” (cf. *SdS*, p. 304; *SVE*, p. 37)⁵⁰. Importa destacar que Hegel aprofunda a descrição de “pessoa” no *Sistema da Vida Ética*, em particular na subseção que trata do reconhecimento recíproco entre dois sujeitos no que tange à posse de bens no âmbito de uma sociedade na qual o comércio e o dinheiro estão presentes. O indivíduo adquire poder sobre “coisas singulares” mediante a troca por valores. No nível das determinidades, o indivíduo, enquanto ser vivo adquirente de objetos, recebe o *status* “absoluto” que é formal e, devido a isto, abstrato. Esta abstração absoluta faz do indivíduo uma pessoa, porque ele demonstra ser livre por escolher aquilo que quer possuir. A abstração reside justamente neste aspecto que mostra a liberdade do indivíduo. Tal liberdade é incompleta, formal, porque ela está presa à determinidade (cf. *SdS*, p. 304; *SVE*, pp. 37-38). A liberdade se dissolve no momento em que o indivíduo não tiver mais condições de possuir coisas. Isso mostra que a liberdade e a plenitude do indivíduo precisam de outras características de modo a não se tornar dependente com relação a coisas e pessoas. A liberdade individual, para que não se torne dependente de coisas determinadas, precisa ser redirecionada a coisas que não possam ser limitadas e consumíveis. Surge, então, a ocasião para Hegel depositar a primazia das relações do indivíduo na família e no povo para dar perenidade aos esforços da liberdade.

⁵⁰ O conceito de “pessoa” é capital na *Filosofia do Direito*. Hegel adiciona a esse termo, surgido no direito romano, novos aspectos da modernidade jurídica. Pessoa é quem tem personalidade, conceito e base formal do direito a partir da ordem “sê uma pessoa e respeita os outros enquanto pessoas” (*GPhR*, § 36; *FD*, p. 80). A noção de pessoa, em conjunção com a propriedade e a vontade, constitui a base do direito e da liberdade (*GPhR*, § 40; *FD*, pp. 81-82).

Hegel dá forte ênfase ao elo de ligação entre família e povo pela intuição⁵¹, cuja ideia de eticidade é o “povo”, o modo formal da multidão de indivíduos com uma ideia prévia de unidade, e não apenas a pluralidade de sujeitos. Há no povo uma relação entre os indivíduos que afasta da acepção de um grande agregado de indivíduos, o que incorreria em uma abstração. O povo, “intuído” como totalidade orgânica, é a “indiferença viva” e absoluta de todas as determinidades do prático e do ético (*SdS*, pp. 325, 327; *SVE*, pp. 63, 65). Dito de outro modo, o povo é a particularização da ideia da eticidade:

Visto que o povo é a indiferença viva e toda a indiferença natural está aniquilada, o indivíduo intui-se em cada qual como a si mesmo e chega à mais elevada objetividade de sujeito; e justamente deste modo a identidade de todos não é uma identidade abstrata, não é uma igualdade de cidadania, mas uma igualdade absoluta e uma igualdade intuída, que se exhibe na consciência empírica, na consciência da particularidade [...] (*SdS*, pp. 325-326; *SVE*, p. 63).

No itinerário que segue do particular ao universal, Hegel interpõe o aspecto metafísico no qual os indivíduos se intuem entre si em vista de uma totalidade chamada povo. Nas palavras de Hegel, o indivíduo, na sua particularidade, é “igual ao universal, e se encontra na “divindade do povo, e este universal intuído na forma ideal da particularidade é o Deus do povo”. O filósofo sentencia: “Deus é um modo de intuir o povo” (*SdS*, p. 326; *SVE*, p. 64).

Entre as passagens mais importantes do *Sistema da Vida Ética* para o tema da presente tese se encontra a descrição dos regimes políticos “monarquia” e “democracia”. O indivíduo constitui o fundamento dos dois regimes citados. Contudo, Hegel não considera a forma política desses dois regimes em si, mas em função da dinâmica da religião: uma religião mais próxima do poder temporal, como instância de elo social, não a religião pautada na liturgia. Para conservar-se ao lado do monarca, a religião deve agir como a “identidade do todo”, mas em chave empírica. Confirma essa postura da religião como um poder social o fato de a monarquia, que se funda no direito divino, não decorrer obrigatoriamente da hereditariedade, mas basear-se na posse ou, em outras palavras, na “realidade absoluta

⁵¹ No *SVE*, Hegel não se detém em uma explicação sobre o que ele compreendia por “intuição”, o que sustenta a possibilidade de que o termo fosse compreendido, nos termos de Kant, no “conhecimento intelectual e direto das coisas em si” independentemente de como tais coisas ocorrem no espaço e no tempo (CAYGILL, 2000, p. 202). A intuição no trecho sumariado significaria uma apreensão inicial e geral de algo. Posteriormente, na *Enciclopédia*, Hegel irá tratar da intuição como uma relação de determinidade entre a consciência e um dado objeto exterior na forma de um sentir (*Enz*, § 446; *Enc-III*, p. 225). Outrossim, a intuição unifica dois momentos, o momento da interiorização do “material” exterior e o momento em que esse material interiorizado se transforma em “ser-fora de si” (*Enz*, § 449; *Enc-III*, p. 231).

da vida ética” a partir da coexistência dos indivíduos em torno do instituto da posse. Este, aliás, é o motivo pelo qual Hegel considera ser a monarquia um regime baseado tanto na posse como na hereditariedade. O monarca se torna “independente” do povo quando este mesmo povo se vincula intensamente às coisas e aos objetos em relações de empiria. A menção à “aristocracia” se encontra de forma muito sucinta, apenas havendo referência a seu “caráter paternal” e desprovido da “fantasia em religião” (cf. *SdS*, p. 361; *SVE*, p. 100).

Na democracia, por sua vez, a religião se encontra na sua forma “absoluta”, relacionada a uma “religião natural” vinculada ao ético, caracterizada, nas palavras de Hegel, como integrante da “natureza objetiva” e “acessível ao entendimento”, tal qual a “filosofia epicurista”. O ético estaria vinculado ao natural, mas com restrições. A religião natural da democracia, relacionando-se com a natureza objetiva, permitiria conexões com o entendimento e “ser puramente ética” (cf. *SdS*, p. 361; *SVE*, p. 100). A passagem revela o vínculo entre as noções de indivíduo, forma de governo, normas e o aspecto eclesiástico. Independentemente das formas de governo listadas, democracia, aristocracia e monarquia, as relações entre os indivíduos recuperam relações já encontradas na religião. Na pena de Hegel, a democracia promoveria o alinhamento entre religião e eticidade de forma mais intensa que na monarquia (na qual a religião está ao lado apenas do monarca) e na aristocracia (em que tem vigência uma religião sem fantasia). O paralelo entre religião e eticidade na democracia se relaciona pelo grau de liberdade a que os indivíduos têm acesso nela.

2.9. A divindade do povo na eticidade

No *Sistema da Vida Ética*, a norma e a universalidade do direito vêm à tona mediante a vida econômica. É possível inferir-se, da leitura do citado escrito de Hegel, que o indivíduo consegue ser introjetado na universalidade do direito, mas para isso não é obrigatório que ele possua um “excedente”, mas que lhe seja concedida a possibilidade de sê-lo em algum momento de sua vida. Essa prerrogativa é o que garante o direito, ainda que em sua formalidade o direito formal possa deixar ou não de ser concretizado (cf. *SdS*, p. 298; *SVE*, p. 31). A abordagem sobre o direito é perpassada pela posse, a qual foi explicada acima como mediada pelo trabalho. A possibilidade de qualquer sujeito ter algo de seu é o

que lhe confere igualdade. A propriedade, carregando em si o movimento da economia, implica a abstração da equiparação pelo “valor”.

Por conseguinte, a realização da relação ideal se dá na “troca”, isto é, na troca de bem por bem, dinheiro por bem ou bem por dinheiro, resolvendo a igualdade entre os indivíduos como proprietários que negociam suas respectivas propriedades (cf. *SdS*, pp. 300-301; *SVE*, pp. 34-35). Contudo, a troca precisa ser universalizada no “contrato”, que também é um termo médio (cf. *SdS*, p. 302; *SVE*, p. 36). Os sujeitos são iguais quando partes de um contrato. Contratante e contratado são habilitados a adquirir ou alienar suas respectivas propriedades. O tema do contrato faz com que Hegel suscite a explicação sobre a noção de “pessoa”. Compreender o que é “pessoa” se dá nesse momento a partir de quando ela é prejudicada. Particularidades e desníveis quanto à quantidade ou valor da propriedade que são manifestas na “espoliação” e no “roubo” não parecem salutares ao grupo, devendo ser neutralizadas por uma instância sócio-jurídica superior (cf. *SdS*, p. 315; *SVE*, p. 51).

Consoante Hegel, as particularidades, no âmbito ético, precisam ser mantidas. A particularidade deve ser assegurada porque evidencia a atividade de unificação promovida pelo universal. No âmbito ético, nas palavras de Hegel, o universal é “a divindade do povo”. Esta universalidade está na forma de “consciência” (*Bewußtsein*) e é também um “absoluto”, dentro do qual os opostos são conservados. Hegel afirma que essa universalidade, ou totalidade de opostos, possui dois momentos: a “constituição do Estado” (*Staatsverfassung*), entendida como a totalidade em repouso, e o “governo” (*Regierung*) do Estado, entendida como a totalidade em movimento (cf. *SdS*, p. 327; *SVE*, p. 64). No *Sistema da Vida Ética*, o Estado tem como objetivo expresso a promoção da vida ética e, por consequência, do bem:

A vida ética é sem sofrimento e bem-aventurada; com efeito, suprimiu-se nela toda a diferença e toda a dor. É o divino, absoluto real existente, o que é sem véu algum, sem que seja preciso primeiro elevá-lo à idealidade da divindade (cf. *SdS*, p. 329; *SVE*, pp. 67).

A grande tarefa do Estado será dosar sua capacidade de o universal superar o particular em relação ao indivíduo particular, inserindo-o ao mesmo tempo no universal e no ético. Hegel sublinha que o governo age contra o particular, impelindo os indivíduos a participarem do universal ético. Esse espírito insere o indivíduo no ético conduzindo-o de uma

relação natural orgânica a uma relação natural inorgânica mediante o conhecimento da lei, fazendo com que o governo crie um ambiente em direção ao universal a partir das normas (cf. *SdS*, p. 339; *SVE*, pp. 78).

A vida ética atua, doravante, em um circuito de mão dupla: de um lado ela exige o Estado, que é resultado de uma lei universal (a constituição); de outro, ela solicita a aplicação das leis a ela correlatas. A publicização das normas seria facultada ao Estado, visto que os princípios das regras já estariam internalizados nos indivíduos, uma vez que contexto social e cultural, pleno de leis públicas, faria com que elas fossem introjetadas nos indivíduos, que adquirem por si mesmos o senso ético e moral das regras. Esse agir conforme o direito sem que nenhuma regra específica seja dada é a “probidade” (*Rechtschaffenheit*), cuja natureza é a mesma do agir do membro na comunidade religiosa, que estipula como deve proceder nas mais variadas situações ainda que tenha como suporte uma parca quantidade de mandamentos (cf. *SdS*, p. 331; *SVE*, p. 69). Malgrado os esforços para, mediante as leis, empreender a universalização do Estado aos indivíduos, o aspecto econômico insiste em incrustar-se na vida pública promovendo o desequilíbrio da igualdade entre as pessoas e um retorno à fixação e universalização de certas determinidades. A probidade é o mecanismo que tenta estabelecer a igualdade em um ambiente social que orbita em torno do princípio da propriedade privada. Para Hegel, a probidade

[...] reside no trabalho da necessidade, na posse e no ganho da propriedade. [...] O universal, o jurídico destas relações torna-se real, violência física contra a particularidade que se quer opor negativamente. Este estar-imerso na posse e na particularidade cessa aqui de ser servidão perante a indiferença absoluta; é o indiferenciado, o mais que pode, ou a indiferença formal, o ser-pessoa reflete-se no povo, e o possuidor [*besitzende*], graças à sua diferença, não se arruina com a essência total, portanto, não cai na dependência pessoal; mas a sua indiferença negativa põe-se como algo de real, e ele é reconhecido, pois, como cidadão, *bourgeois*, e como universal (cf. *SdS*, p. 336; *SVE*, pp. 74-75).

O Estado torna-se o “divino existente”, cujos integrantes devem agir corretamente conforme aos princípios, e não apenas mediante as leis, e que tal agir moral contém em si a necessidade, a posse e o ganho. O *Sistema da Vida Ética* já delineia o que há de “membro eclesiástico” no indivíduo enquanto “*bourgeois*”⁵².

⁵² Nas *Lições sobre a Filosofia da História* (1837), Hegel admitirá que na Reforma Protestante se encontraria a “bandeira do espírito livre”, cuja forma do universal passaria a determinar, pela livre vontade, o direito, a moralidade, a propriedade, o governo e a constituição (*VPhG*, p. 496; *LFH*, p. 346), que se endereçam à noção de indivíduo livre em um contexto da lei na Modernidade. A noção de *bourgeois* é contemplada na seção 5.1 desta tese.

O absoluto, que figurava no ensaio sobre o *Direito Natural* como a instância na qual a empiria e a especulação se encontravam, é agora o âmbito de participação do sujeito, compelido ao próprio absoluto universal do Estado pela sua relação com o outro e mediante o agir no mundo. O ser humano é identidade absoluta ou conceito absoluto. O outro, com quem o sujeito constitui uma relação, traz a necessidade do amor, que é sentimento de pura identidade. O amor é um intuir-se no outro (*SdS*, p. 289; *SVE*, p. 22), do mesmo modo como o trabalho é um intuir-se no objeto. O indivíduo, inserido na vida ética através da família e do trabalho, mediado pela “vida”, participa da razão que atua tanto diante do outro como do mundo. A liberdade que o indivíduo deseja é plena na eticidade, seja na integração do indivíduo junto à família, seja junto ao povo. A liberdade, como foi vista nas formas de governo descritas por Hegel, ocorre quando o indivíduo se integra ao povo, porque Deus é intuído no povo. Esta é uma das teses que o *Sistema da Vida Ética* propõe: a de que o Estado tem algo de divino.

2.10. A *Filosofia Real*: indivíduo e sociedade confluem no espírito

No *Sistema da Vida Ética*, Hegel mostrou como um esboço original de teses a respeito de uma complexa teia de conceitos não poderia ser explanado de outra forma a não ser como sistema filosófico. Este empreendimento se encontra na obra *Filosofia da Natureza e Filosofia do Espírito* (1805-1806), componente dos *Projetos de Sistema de Jena*, tem como subtítulo “Lições manuscritas sobre a Filosofia Real” (*Vorlesungsmanuskripte zur Realphilosophie*). Na parte dedicada à “Filosofia do Espírito”, Hegel estará mais concentrado em discorrer sobre a noção de “absoluto”. Para o filósofo, não basta definir o absoluto quantitativamente, em termos de unidade e pluralidade, mas atender a seu aspecto qualitativo.

No texto sobre a *Filosofia Real*⁵³, o absoluto é explicado pela noção de indivíduo, pois o absoluto passa a conter o “eu”, congregando em si uma apresentação sobre o espírito. O tema a respeito do indivíduo é retomado como resultado de uma reunião de oposições

⁵³ O citado texto recebe em *GW* o título de *Filosofia da Natureza e Filosofia do Espírito*. Todavia, outras traduções atribuíram-lhe o título *Filosofia Real*. É esta última designação que a presente tese convencionou referir, de modo a alinhar-se à tradução espanhola, mas sem negligenciar a versão em alemão.

(sujeito e objeto, liberdade e determinidade, natureza e utensílio, família natural e povo), tais como apresentados no *Sistema da Vida Ética*.

Hegel explica, na *Filosofia do Espírito* de 1805-1806, que o espírito “se media consigo mesmo”, superando-se e distanciando-se de si em um “movimento”. O espírito completa-se com o “para-si” e “se recolhe em si” mediante a negatividade (*JSE-III*, p. 187; *FR*, p. 154). O espírito, identificando um objeto qualquer, acresce a ele um atributo de “ser para o espírito”. Esta identificação constata uma consciência que o sujeito tem em relação ao objeto mas, em seguida, esse objeto identificado pelo espírito se extingue e se transforma em um “outro de si”. Somente então, a leitura de Hegel autorizaria dizer que este objeto foi preenchido de um conteúdo, que não independe de seu ser, mas o integra. Simultâneo ao preenchimento de um conteúdo, há o aparecimento de um “eu”. O conteúdo desse eu se apresenta como signo, evidenciando uma linguagem constitutiva da interioridade humana. Hegel afirma que esse é o espírito, que “existe como unidade” e também como “existência que concorda com seu conceito” (cf. *JSE-III*, p. 190; *FR*, p. 156).

O espírito é compreendido a partir do *lógos*, “essência da coisa e da palavra” (*JSE-III*, pp. 186-190; *FR*, pp. 153-156). A intenção de evocar a explicação de Hegel para o conceito “espírito” apresentado em 1805-1806 é destacar o seguinte: o espírito resulta de um processo de oposição entre sujeito e objeto, mas que encontra unidade no conteúdo amparado pela linguagem (razão). Essa capacidade da linguagem em interiorizar os opostos em si se movimenta como consciência. A mediação de opostos em um primeiro momento ocorre no interior do indivíduo como uma percepção de não estar sozinho no mundo, pois há a constatação de um outro, dada no âmbito da família. Hegel apresenta o desenvolvimento dessa percepção do outro na família, que ocorre sob a mediação do amor.

De forma diversa do apresentado no *Sistema da Vida Ética*, na segunda *Filosofia do Espírito* jenense a família é explicada sob a perspectiva do “eu”. Assim, o matrimônio é o “suprassumir” implícito do casal, que desempenham os papéis de pais, que agora são “eu” e “outro” no âmbito da família, configurando o momento momento em que cada um dos sujeitos se identifica no outro, provocando o “amor”. Opera-se aí uma inversão em que cada um dos indivíduos sabe a si mesmo o que ele intui no outro. Tal “saber” é um “conhecer”, que Hegel dá o nome de “amor”, a constatação de que o ser é para-outro. O amor é um silogismo em que cada termo externo da relação se enche de “eu”. Os indivíduos apro-

ximam-se um do outro, pois cada um se sabe imediatamente no outro e o movimento é somente a inversão que cada qual experimenta de que o outro sabe-se em seu outro. Essa inversão consiste em que cada um, sabendo-se no outro, suprassume-se como um ser para-si. Tal suprassumir é seu ser para-outro, em que se inverte seu ser imediato. Para cada qual dos termos da relação sua própria suprassunção se converte em outro ser para-outro. O outro é “pois, para mim: ele se sabe em mim”. Esse saber a si no outro é o amor. O amor é “o elemento da ética comunitária”, pois cada um dos indivíduos, como termo médio, está reconhecido como vontade determinada (cf. *JSE-III*, pp. 209-211; *FR*, pp. 171-172).

Hegel retoma a discussão sobre o regime monárquico aplicando a premissa do amor como base da comunidade. O contexto do regime político encerra o circuito da posição do indivíduo dentro de um sistema social a partir do silogismo, afirmando que “o indivíduo é igual ao monarca, é o saber de si como espírito, o qual ante Deus vale igual a qualquer outro” (*JSE-III*, p. 282; *FR*, p. 229). A asserção de “igualdade” entre o indivíduo e o monarca indica que Hegel atribui uma atividade ao espírito cujos efeitos se fazem sentir em atribuições ou tarefas de governo, porque o espírito também possui uma face política.

2.11. Família, lei e religião na *Filosofia do Espírito de Jena*

Na *Filosofia do Espírito* de 1805-1806, Hegel concebe a lei como a “substância da pessoa”, contendo os seguintes momentos: a) a mediação do discurso; b) o próprio indivíduo como uma das partes do contrato; e c) a imanência do singular no geral ou no universal. A família vivencia a lei em seus três momentos porque também, como a lei, é substância. A lei preexiste ao casal que, como interlocutores, podem ser mediados por ela em seu projeto de matrimônio; como núcleo familiar específico, a família é assegurada dentro de um sistema jurídico universal. Com a dissolução da família pela morte dos pais, a lei não acaba, mas permanece na preservação da propriedade pelos filhos e herdeiros legais. Assim, o Estado passa a ser a nova família conservando as prerrogativas da lei (cf. *JSE-III*, pp. 236-237; *FR*, pp. 192-193).

No âmbito da perspectiva da família, o Estado, cuja essência fora evidenciada na lei e na constituição, se transforma em um provedor, do qual emana a “subsistência”, como se

pode ver pela energia despendida pelo poder judicial para a proteção da propriedade e a manutenção dos contratos em prol da conservação do núcleo familiar. A vontade, que antes era singular, só pode ser aceita no Estado como vontade comum. Essa passagem do singular ao universal ocorre pela vontade e pela força da palavra, que externaliza a vontade encontrada dentro do ser humano. A vontade e a palavra são manifestadas no âmbito do acesso ao “texto das leis”, ainda que os membros da sociedade não as compreendam integralmente, pois a relação entre os singulares na comunidade só é possível pela mediação da própria lei, que é a essência da relação de coexistência entre as pessoas (cf. *JSE-III*, pp. 246-248; *FR*, pp. 200-201).

Hegel ressalta que a base jurídica da comunidade não abandona o fato de que a singularidade dos indivíduos permanecerá sempre em contexto sócio-jurídico. Existem agora duas individualidades, a das pessoas e a do “Governo” (o Estado em forma concreta), que se apresentarão justapostas nos indivíduos que cuidam de si e de suas famílias, que trabalham, transformados em contratantes e contratados. Duas pessoas jurídicas se reúnem sobre o mesmo indivíduo: o *bourgeois* e o *citoyen*. A explicação de Hegel é que a justaposição entre o “burguês” e o “cidadão” promove a obediência à vontade geral (ainda que contra a convicção de alguns indivíduos) como expressão determinada dos votos dos singulares (cf. *JSE-III*, pp. 261-262; *FR*, pp. 213-215). Há, portanto, um encontro entre, de um lado, o indivíduo e, de outro, a lei universal e o Estado, cujo produto é precisamente a esfera social:

Nesta individualidade, como eu absoluto e negatividade dos singulares, alcançou sua perfeição no Governo, esta vontade imediata pura é igualmente vontade consciente de si. O Governo é este querer, é o abstratamente geral do direito, é a decisão, o querer singular. A sabedoria do Governo consiste primeiro em acomodar estes momentos abstratos aos estamentos em geral e em casos isolados fazer exceções à lei (*JSE-III*, p. 336; *FR*, pp. 224-225).

Na citação acima, Hegel confirma que o Governo, como “eu absoluto”, está em relação negativa com os singulares. Outrossim, no texto jenense se nota uma mudança na configuração do aspecto ético comunitário. O artigo sobre o *Direito Natural* e o *Sistema da Vida Ética* tinham por eixo a unidade orgânica do geral e do particular. Mas nos escritos de 1805-1806, a consciência, o eu e a liberdade despontam como os termos principais. O direito deixa de ser explicado dentro da “inteligência” como “ética comunitária natural”,

como se vê no *Sistema da Vida Ética*, para apresentar-se como a própria figura do espírito real. Da mesma maneira, o reconhecimento recíproco do contrato de compra e venda e a relação senhor-servo saem da “ética comunitária natural” para serem explicados a partir da consciência-de-si, que contempla em si o eu e o discurso (cf. MARIA RIPALDA, 1984, p. xxiv).

O indivíduo é gestado na família, estrutura social originária do Estado, já explanada anteriormente⁵⁴, a qual consiste no amor natural (concepção dos filhos), no amor consciente de si, no trabalho e na educação (*JSE-III*, p. 213; *FR*, p. 174). Dentro do Estado, o indivíduo expressa a sua vontade, a qual é absorvida pelo Estado, ou “uma vontade que é inteligência”. Se essa vontade não é expressa, o reconhecimento sequer é cogitado. Tal reconhecimento é mediado pela posse de bens (*JSE-III*, p. 213; *FR*, p. 182). O trabalho e o amor, apresentados antes como instâncias de mediação no *Sistema da Vida Ética*, são agora reunidos na concepção de “vontade”.

Hegel finalmente associa política e religião nos manuscritos de Jena. A vontade dos indivíduos expressa o movimento da verdade dos espíritos singulares no todo. Esse saber só é possível mediante a vontade, a mesma que impele o ser humano ao saber, que o faz compreender ser parte de uma dimensão social entre os indivíduos, os quais se autocompreendem reunidos em sociedade, como membros de um Estado, e Deus, que compartilha dessa reunião de indivíduos. Considera-se aqui o ato de cultuar a divindade. Embora a forma de culto seja uma decorrência da manifestação artística, pois é a imagem da divindade em sua beleza que é adorada, o que se vê é uma ilusão artística. A beleza torna o objeto de culto algo “perfeito” mas encerrado em si, algo apenas representado, mas vazio de pensamento. É a isto que Hegel se refere quando expressa que a beleza, ao invés de revelar a verdade, a cobre (*JSE-III*, p. 279; *FR*, p. 227). Assim, o culto que apela aos sentidos e à representação não é a forma mais correspondente ao conteúdo divino, restando a alternativa de adotar a verdadeira arte do divino como a própria religião. Esse saber é a “religião absoluta”, em que Deus é a profundidade do espírito certo de si mesmo, como o que é o si mesmo de todos. Deus, na religião absoluta, é a essência, o puro pensamento, sem abstrações. Deus pode fazer-se um ser humano, na pessoa do Cristo, com existência espacial e

⁵⁴ A seção 2.8 desta tese trata do papel da família na sociedade conforme relatado no *Sistema da Vida Ética*.

temporal peculiar aos seres humanos finitos e, por conseguinte, todos os singulares estão juntos neste singular absoluto que é a comunidade religiosa, em que a natureza divina não é distinta da natureza humana (*JSE-III*, pp. 279-280; *FR*, pp. 227-228).

O espírito da comunidade, para Hegel, é o “Estado da Igreja”, aqui entendido como análogo a uma instituição estruturada em uma associação comunitária que, de alguma maneira, compartilha (mas não disputa) espaço com o Estado convencional⁵⁵. Esse espírito é real e existente, confirmado nas representações religiosas e na fé dos crentes. O indivíduo real quer conseguir o eterno, que é a vida no pensamento. Essa eternidade é possibilitada no espírito do povo. Existe a possibilidade de fazer da Igreja uma expressão da vida eterna na existência terrena, mas todavia contra o Estado, o que seria chamado de “fanatismo” por Hegel, para o qual “a realidade do reino dos céus é o Estado”. Para Hegel, muito mais adequado é que a Igreja e o Estado se reconciliem em pensamento mediante o espírito (*JSE-III*, p. 284; *FR*, p. 231). A tarefa coerente da Igreja de reconciliar o céu com o Estado se dá pela liberdade; enquanto tal não ocorrer, tanto o Estado quanto a Igreja serão inconciliáveis e imperfeitos. Contudo, a Igreja é manifestação do espírito “que se sabe a si mesmo”, “segurança interna e absoluta do Estado”. A Igreja estabiliza o Estado porque o indivíduo garante esta atividade. O agir da Igreja ocorre porque o indivíduo é religioso (*JSE-III*, pp. 284-285; *FR*, pp. 231-232). Essa posição hegeliana da época de Jena repercutirá posteriormente tanto na *Filosofia do Direito* quanto nas *Lições sobre a Filosofia da Religião* (cf. os Capítulos 5 e 6 desta tese).

2.12. Intermediação entre indivíduo e sociedade: resultados parciais

A produção escrita de Hegel durante os anos de Frankfurt e Jena, anterior à elaboração da *Fenomenologia do Espírito*, reproduziu temas antes apresentados em “O Espírito do Cristianismo e seu Destino” e “A Positividade da Religião Cristã” sob a constância do

⁵⁵ A expressão “o Estado da Igreja” (*der Staat der Kirche*) a que Hegel se refere no escrito jenense não guarda semelhanças sobre a posição da Igreja de componente social com *status* de “corporação”, instituição que implanta a universalidade relativa no âmbito de uma esfera social e que, a princípio, não considera o universal, ocorrido na sociedade civil. Esta ideia de Hegel é apresentada na *Filosofia do Direito*, no “Projeto de Reforma Inglês” e no excerto “A Relação da Igreja com o Estado segundo a Lição de 1831” das *Lições sobre a Filosofia da Religião*. O tema da corporação é tratado no Capítulo 5 desta tese.

argumento seguinte: haveria uma oposição de categorias a ser solucionada na dimensão da subjetividade de modo a proporcionar uma ordem social que oferecesse condições favoráveis à plenitude de vida de seus indivíduos. Nos escritos juvenis, esta questão seria configurada na tensão entre religião subjetiva e religião objetiva. As faces subjetiva e objetiva da religião, reunidas no interior do ser humano, resultariam na religião popular, a qual recuperaria o senso de povo que a noção de individualidade da Era moderna teria debilitado.

A mesma questão reapareceu nos ensaios de Frankfurt e Jena sob formas variadas. Em *A Constituição da Alemanha*, vê-se o uso da religião e da ideia de “propriedade comum” para reconectar indivíduo e Estado. No escrito sobre a *Diferença entre os Sistemas*, a solução é encontrada na filosofia para reduzir e solucionar a cisão entre finito e infinito, pensamento e mundo, sujeito e objeto. Em *Fé e Saber*, a oposição retorna sob a validade da crença religiosa, cujos princípios não estão originalmente referendados pela experiência. Posta a oposição entre sujeito e objeto, Hegel aponta para a neutralização desse confronto, mais uma vez, no absoluto. O ensaio sobre o *Direito Natural*, a seu turno, aborda o mesmo impasse, mas a partir da perspectiva jurídica na pergunta: como a ciência do direito se arisca a estabelecer como seus fundamentos apenas aqueles que podem ser legitimados pela experiência, negligenciando os princípios exteriores (especulativos) à ciência jurídica? Novamente, a resolução sugerida se encontra em uma reunião de opostos no absoluto.

O *Sistema da Vida Ética*, a um passo adiante do *Direito Natural*, deixa de evidenciar a polarização de opostos, pois o foco é próprio de movimento de oposição e seu resultado. A transposição do confronto de opostos para o seio do absoluto agora é a atividade constitutiva do próprio absoluto. Há nesse confronto um indivíduo que se move no mundo tentando resolver esse estado de tensão de forma perene junto a si mesmo (na resolução do desejo pelo trabalho) e com o outro (no amor e, por consequência, na eticidade). A instância de resolução dos contrários é a eticidade, como salienta, por fim, a *Filosofia do Espírito* de 1805-1806, ao redirecionar o movimento de opostos para a atividade do espírito, com todas as suas implicações sociais. Assim, o próprio espírito passa a ser considerado por Hegel como a instância de solução dos conflitos que, em verdade, é a unidade dos opostos.

O modo como Hegel apresentou o problema da cisão entre contrários e da sua resolução permite afirmar que o jogo de oposições se deu já no âmbito político-religioso, como mostram os escritos juvenis, e que foi reelaborada durante toda uma fase de seu pensamen-

to até ser assimilada a sua proposta de sistema filosófico, que teve na *Fenomenologia do Espírito* a primeira expressão mais bem acabada.

O problema dos opostos, explicitado na obra de Hegel até a *Fenomenologia*, possuiu a seguinte estrutura de componentes: duas instâncias contrárias precisam encaminhar-se a uma situação que une os pólos divergentes, retirando-lhes a fixidez e inserindo-os em um processo de assimilação na qual são resolvidas as resistências em uma instância seguinte. Hegel suscita a exposição do problema dos opostos pela primeira vez de modo a lidar com uma demanda que se situava no campo social, no caso, a religião popular apresentada nos *Escritos de Juventude*. Salvo no escrito sobre a *Diferença*, os demais textos de Hegel colocam esse problema na arena social: em *Fé e Saber* se encontra a discussão sobre o poder da cultura em pacificar o relacionamento conflitivo entre razão e religião; no ensaio sobre o *Direito Natural*, segue o debate sobre a inserção da postura especulativa na ciência jurídica em prol de uma concepção nova de Estado; o *Sistema da Vida Ética* traz o movimento de oposições manifesto na vida social, sendo constitutivo do espírito; a *Filosofia do Espírito* jenense revela no espírito o âmbito no qual as divergências se conectam no indivíduo, na família e no Estado.

CAPÍTULO 3

CONSCIÊNCIA E RELIGIÃO NA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO*

As contradições entre objetividade e subjetividade, finitude e infinitude, empiria e especulação, identidade e diferença, bem como suas consequentes unificações no todo e no absoluto, exploradas nos anos de Frankfurt e Jena na obra de Hegel, seguem mantidas e discutidas na *Fenomenologia do Espírito* (1807). A preservação dos temas na proposta de “sistema” de Hegel foi notada por Bernard Bourgeois, indicando ser no texto “Logica et Metaphysica”, integrante dos *Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten* de 1801-1802, escritos em Jena, o lugar onde Hegel argumenta, na trilha proposta no escrito da *Diferença entre os Sistemas*, sobre a incapacidade do entendimento científico em impulsionar o conhecimento a um “patamar totalizante”. Tal postura, acresce Bourgeois, teria forçado Hegel a explicitar a impotência das ciências naturais em delimitar a “identificação e a diferenciação da causa e do efeito”. Essa dificuldade traria consequências para a explicação da “auto-diferenciação da identidade” compreendida através do conceito de “infinitude” (BOURGEOIS, 1986, p. 125). A *Fenomenologia do Espírito* surgiria para solucionar estes impasses.

Como retomada do projeto de “purificação” do conhecimento finito e infinito, bem como de “libertação de um pensar cativo” da diferença em relação à oposição (cf. FERREIRA, 1992, p. 269), a *Fenomenologia do Espírito* aflora no conjunto da obra de Hegel como a descrição de um caminho para conjugar opostos. Esta trajetória da consciência que exige o abandono da naturalidade da existência em prol da verdade implica a consideração da “morte” como um aspecto de aprendizado na realização das passagens que intermediam a certeza imediata e o absoluto (cf. FERREIRA, 1992, pp. 270-271).

A “autodiferenciação” e a importância da “morte”, que Bernard Bourgeois e Manuel Carmo Ferreira teriam identificado na *Fenomenologia* como tema de Hegel em Jena, já haviam sido assinaladas por Alexandre Kojève (2002, p. 37) como efeitos de uma dupla posição religiosa: a) de um lado, o monismo antigo, predominante nos argumentos da obra; e b), do outro, evocando os *Escritos de Juventude*, o judeo-cristianismo, dado que a “nega-

tividade” intrínseca ao processo de diferenciação corresponderia às ideias cristãs de liberdade, individualidade e morte. A autodiferenciação e a noção de um limite cooperariam para a denominação do absoluto, implicando um movimento no qual o infinito reconheceria o finito. Tal “limite” não seria uma interrupção, mas o auto-reconhecimento do finito enquanto tal e sua possibilidade de ser “infinetizado” mediante o absoluto (cf. CARMO FERREIRA, 1992, p. 269).

Para reunir pólos em constante oposição, problema que acompanha Hegel desde os *Escritos de Juventude*, na *Fenomenologia* tal tarefa assim se apresenta: é para o absoluto que a consciência se endereça em progressão de etapas. Importante dizer que esta continuidade, na *Filosofia do Espírito* jenense, posteriormente integraria a compreensão do “sujeito”. Esta nova apreensão do absoluto e do sujeito mostrariam o absoluto como resultado do itinerário da consciência através das etapas em que a certeza sensível é sucedida em consciência-de-si, razão e espírito.

Hegel fornece as coordenadas sobre este trajeto já no Prefácio à *Fenomenologia*, cuja passagem da consciência do estado primário ou “inculto” ao “saber” deveria ser entendida no “sentido universal”, pois se trataria do “indivíduo universal”, o espírito consciente-de-si, uma vez que o indivíduo particular, o portador da consciência, seria “o espírito incompleto” (*PhG*, pp. 31-32; *FE*, § 28, p. 41). Entre tais etapas de manifestação, consta o aparecimento da ciência como esforço para apoderar-se do absoluto que, embora não seja essa ciência ainda o conhecer verdadeiro, é ela própria o “caminho da consciência natural” a esse saber (*PhG*, pp. 70-71; *FE*, §§ 76-77, pp. 73-74).

Dado que o propósito desta tese é evidenciar em que medida há o vínculo entre eticidade e religião em Hegel, isto inclui trazer evidências de como há uma unidade entre oposições, tais como elas foram descritas nos escritos juvenis sob a forma de religião objetiva e religião subjetiva, bem como mencionados no período de produção de Hegel em Frankfurt e Jena, são retomados na *Fenomenologia do Espírito* mediante as formas de atividade da consciência, nomeadas como certeza sensível, consciência-de-si, razão, espírito. O itinerário da consciência até o saber absoluto descrito por Hegel na obra de 1807 contém sua importância no tema da relação entre a religião e as formas éticas às quais Hegel passará a dedicar-se doravante. Em contextos nos quais estão presentes a eticidade e a religião, o indivíduo e a dimensão social se apresentam como pólos em busca de conexão. Se no en-

frentamento das oposições, questões como indivíduo, leis e instâncias sociais são trazidas ao assunto, tais são assimiladas pela consciência em mútua complementação. O percurso que Hegel propõe na *Fenomenologia* não nos permitiria considerar o Estado sem que fossem contemplados em seu horizonte o indivíduo e a religião. Para a compreensão dos seguintes conceitos da *Fenomenologia*, se considerarão os seguintes movimentos argumentativos em relação à oposição de contrários na consciência: o indivíduo, a lei e, por fim, a manifestação comunitária. Tais componentes serão evidenciados no itinerário entre os Capítulos I e VI, “Certeza sensível” e “Espírito”, da *Fenomenologia*.

3.1. Consciência e infinitude

A consciência é mencionada na *Fenomenologia* quando Hegel admite a necessidade de o espírito apreender a verdade, o que o transforma em um “espírito consciente-de-si”. Tem lugar então a reconciliação entre sua essência e sua presença universal (*PhG*, p. 15; *FE*, § 7, p. 28). A *Fenomenologia*, afirma Hegel, seria a apresentação do vir-a-ser do saber, indicando a consciência sensível como algo “carente-de-espírito”. O indivíduo é explicitado também como o “espírito completo” ou como “figura concreta” (*PhG*, pp. 31-32; *FE*, §§ 27-28, pp. 40-41). Todavia a verdade que a consciência busca é mediada pela ciência, que se move entre o absoluto de um lado e o conhecer do outro, de modo a buscar a verdade evitando o erro em torno do conhecimento das coisas. A ciência “entra em cena” acompanhada de um saber ainda não verdadeiro do qual ela não pode desvencilhar-se (cf. *PhG*, pp. 69-71; *FE*, §§ 74-76, pp. 72-73), sendo denominada “caminho da alma” no qual a consciência percorre “figuras” em direção ao saber absoluto. Esta série de figuras percorridas pela consciência é detalhada na formação para a ciência da consciência, cujo caminho é a realização do conceito, ainda que negativa e como perda de si (cf. *PhG*, pp. 71-72; *FE*, §§ 77-78, pp. 74-75). O saber da ciência estipula uma meta, na qual, para o alcance da verdade, a consciência é para si mesmo seu conceito, que é objeto para si mesmo (*PhG*, pp. 73-74; *FE*, §§ 79-80, pp. 75-76). Instala-se uma relação entre como o saber se manifesta e a realidade do conhecer. Dessa relação surge uma contradição e, por conseguinte, algo se mostra para a consciência, que é o “saber” (*PhG*, pp. 75-76; *FE*, §§ 81-82, p. 77). O con-

ceito de indivíduo resulta do movimento dialético que a consciência faz sobre si mesma, chamado “experiência” (*PhG*, p. 78; *FE*, § 86, p. 80).

A consciência, a verdade e a ciência interagem no saber e na revelação do conceito, a ponto de o processo resultante no “espírito completo” consistir em a consciência saber sobre o objeto, e que esse objeto é tanto em-si como ser-para-ela (*PhG*, pp. 71-72; *FE*, § 86, p. 80). Mais adiante na Introdução, tal objeto se encontrará em um jogo de forças no qual exterior e interior concorrerão para confirmar a essência desse objeto. Mas antes que este jogo fosse relatado, Hegel se ateu ao detalhe de a consciência submeter-se à experiência, ocorrida no caminho trilhado pela ciência. Para o filósofo, a consciência constituiria para si, pela experiência, um sistema chamado também de “reino total da verdade do espírito”, no qual seus momentos seriam figuras, apreendidos em vista da “verdadeira essência” (*PhG*, p. 80; *FE*, § 89, pp. 81-82). Na experiência, a consciência, caminha para a certeza de um puro Eu, mas também do objeto como certeza sensível (*PhG*, p. 82; *FE*, § 91, p. 85), exigindo a indicação de um movimento que resulta em um Outro (*PhG*, p. 89; *FE*, § 107, p. 91). O objeto, que se encontra na certeza sensível, é ele próprio movimento, mas precisa ser mediatizado a fim de serem conhecidas (ou determinadas) suas propriedades (*PhG*, pp. 93-94; *FE*, §§ 111-113, pp. 95-96). A consciência busca aprender a si mesma em um critério de verdade que é a “igualdade-consigo-mesmo” (*PhG*, pp. 96-97; *FE*, § 116, p. 99).

Na *Fenomenologia*, Hegel concentra na consciência duas perspectivas já antecipadas nos seus escritos de Jena: a noção de indivíduo e a necessidade de ser realizado um caminho até o conhecimento verdadeiro. Nesse novo contexto, a consciência atravessará estágios até ela conhecer-se a si mesma como “saber de si no outro”, já explorado no *Sistema da Vida Ética*, dando lugar à “consciência-de-si”. No momento em que a consciência-de-si se compreende como espírito, não é mais uma consciência que possui razão, mas ela própria é a razão, que lhe preenche com vida. O percurso da consciência, exposto sob essa dinâmica na *Fenomenologia*, teria de perfazer uma operação lógica⁵⁶, um silogismo que contemplaria a identidade e a mediação (cf. CHIEREGHIN, 1998, p. 165). Tal silogismo

⁵⁶ Os §§ 238-243 da *Enciclopédia* dão uma descrição mais extensa do método especulativo exposto por Hegel. O citado método possui os seguintes momentos: a) “começo”, ou ser imediato, ainda não determinado; b) “progressão”, em que o universal imediato se encaminha a uma determinação, uma passagem do ser ao outro; c) o “fim”, no qual ocorre o desenvolvimento do ser e do outro, uma identidade entre eles, suprassumindo suas determinações no conceito.

ocorreria tanto na dialética do senhor e do escravo, na qual dois pólos da relação seriam premissas em busca de uma conclusão, como na forma da consciência infeliz, cujo termo médio é a “verdade”.

Hegel atesta na *Fenomenologia* a preservação dos argumentos já apresentados nos escritos de Frankfurt e Jena: o indivíduo descrito sob o “eu” e a “linguagem” como expressão do verdadeiro, que é universal no âmbito da certeza sensível (*PhG*, p. 85; *FE*, § 98, p. 88), agora se vê implicado na consciência-de-si que também é espírito.

Para Alexandre Kojève, o indivíduo conteria em si uma compreensão de realidade fornecida pela consciência em seu caminho até a consciência-de-si (cf. KOJÈVE, 2002, p. 38). Por seu lado, Henry Siltou Harris buscou demonstrar que o desenvolvimento da consciência-de-si foi elaborado sob uma perspectiva cristológica. Tal hipótese seria justificada na identificação de Deus a si próprio enunciada por Jesus a partir da sentença deste no “Eu e o Pai somos um”⁵⁷. A sentença conteria a autoidentificação do indivíduo encarnado, na figura do Cristo, diante da alteridade absoluta (Deus). Desta feita, Jesus veria sua própria consciência em Deus. Essa seria a “substância” que sedimentaria a própria consciência de Jesus, elevando-o à consciência-de-si (cf. HARRIS, 1997, vol. I, p. 65), assemelhado à passagem da *Fenomenologia* em que o autor atestaria que o indivíduo, “por ter uma parte mínima na obra total do espírito, tem como missão vir-a-ser, e também um fazer” (*PhG*, p. 67; *FE*, § 72, p. 70).

Descrevendo os movimentos de oposição que se constituem uma unificação de opostos no absoluto, a *Fenomenologia* evidencia, pelo conteúdo concreto que acompanha o conhecimento, a consciência como tensão entre dois pólos. A primeira tensão se estabelece no sujeito que vê um objeto diante de si como o “isto” (*PhG*, pp. 82-84; *FE*, §§ 91-94, pp. 85-87). A segunda tensão ocorre com duas referências espaço-temporais operada na consciência em uma relação abstrata inicial no “aqui” e no “agora”. O agora e o aqui, no instante em que são enunciados, se desenvolvem em ciclos de formas do saber, pois a consciência se sabe a si mesma como saber de coisas objetivas e também em contraposição a essas coisas (cf. CHIEREGHIN, 1998, pp. 36-37) que exigiu o uso das referências para precisar um objeto no espaço e no tempo. Não obstante, o sujeito que vê o objeto (o “isto”) mudando no tempo e no lugar permanece fixo (*PhG*, pp. 84-88; *FE*, §§ 95-105, pp. 87-90).

⁵⁷ Registro constante no evangelho de João 10:30.

A consciência vê no objeto uma totalidade de determinações que se vinculam entre si a partir do ato de precisar o que são o “aqui” e o “agora”. Isto faz com que a consciência necessite cumprir essa atividade para primeiramente distinguir primeiramente um “Eu” e um objeto, e depois “ser-Outro”, que é imediato mas logo em seguida se torna “*algo em si refletido*” (*PhG*, pp. 84-92; *FE*, §§ 95-110, pp. 87-94).

A consciência, que possui um movimento constitutivo que conecta o agora, o aqui e o ato de indicá-los como a confirmação da certeza sensível, torna-se ser para-si no instante em que ela, percebendo um “outro”, se nega a si nele (*PhG*, p. 103; *FE*, § 125, p. 104). A consciência, que no Capítulo II “Percepção ou: a coisa e a ilusão” operara a dialética da percepção enquanto certeza, cujos pensamentos são reunidos, segundo Hegel, no “universal incondicionado”, cederá lugar para o outro, que interage com a consciência em uma relação de oposição, tal qual mostra o Capítulo III “Força e entendimento; Fenômeno e mundo suprassensível”. Haveria um potencial de o universal ser um confronto entre o ser-para-si e a inessência, mas se torna, em consequência, objeto da consciência. O universal incondicionado é o “objeto verdadeiro da consciência”, o qual também possui uma oposição em seu interior: um em-si que ainda não é para si mesmo o conceito, visto que a consciência não se reconhece neste objeto (*PhG*, pp. 107-108; *FE*, § 132, p. 108). Este universal se reflete em si mesmo, e adota a si como verdadeiro. Hegel chama a atenção para o conceito verdadeiro, que resulta da suprassunção da própria inverdade residente no objeto universal no âmbito da consciência. Mais uma vez, o que o objeto tem de verdadeiro não satisfaz às exigências da consciência, que ainda não participa desse verdadeiro (*PhG*, p. 108; *FE*, § 133, p. 109).

A consciência, que tornará o ser-outro como suprassumido em si, se transmuda em consciência-de-si. De igual modo, o indivíduo, como consciência, compreende que o ser-outro como um ser está como consciência e também como consciência-de-si consigo mesma (*PhG*, p. 138; *FE*, § 167, p. 136). Todavia, Hegel atestava que universal incondicionado, no âmbito da multiplicidade que é própria do universal (em que objeto em questão se situa), emerge como resultado de uma “oposição absoluta” entre ser-para-si e ser-para-outro, sequenciado em dois momentos: a dissolução da independência da coisa (o ser-para-outro) e o ser-para-si. Esses momentos, que implicam em dois “lados”, o do “percebente” e

do “percebido”, se interrelacionam como momentos da “força” (*PhG*, p. 109; *FE*, §§ 135-136, pp. 109-111).

Existe um “interior” das coisas que a força evidencia o universal incondicionado como um outro que se exterioriza. Por isso Hegel diz que a força é um “subsistir” dos momentos como “matérias”, em que ela exterioriza a si mesma, em processo de reflexão (*PhG*, pp. 111-112; *FE*, § 137, p. 112). O outro solicitaria a força de duas ações, exteriorização e retorno a si, que são, elas mesmas, forças que possuem independência e se encontram em troca ou em “jogo” (em determinação mútua) (*PhG*, pp. 112-113; *FE*, § 138, p. 113). Nesse movimento de forças se encontra a diferença entre forma e conteúdo, atividade e passividade. Como consequência, a força exterioriza aquilo que ela tinha de interno, atuando como um “meio-termo” entre entendimento e interior. É a este meio-termo que Hegel chama “fenômeno”, movimento apreendido pela consciência no qual o ser é ao mesmo tempo não-ser, uma “totalidade do aparecer” que contempla o universal que, ao mesmo tempo, constitui o interior do objeto na consciência (*PhG*, p. 115; *FE*, §§ 142-143, pp. 115-116).

No jogo de forças, o fenômeno (a mediação entre sensível e suprassensível que se tornam verdade) se transforma em um “silogismo” através do qual o entendimento assimila a experiência (*PhG*, pp. 117-118; *FE*, §§ 145-147, p. 117-118). A diferença entre o interior e o exterior (fenômeno) que a força movimenta é a “lei”, implicando momentos independentes em si (*PhG*, p. 122; *FE*, § 152, p. 121). A lei, portanto, é a “diferença universal” por resultar da mudança de sua própria essência, como negação (*PhG*, pp. 120; *FE*, § 149, p. 119)⁵⁸, mas ela apenas a descreve, faltando-lhe um termo médio, visto que, por exemplo, as leis sobre as quais Hegel se refere, como a gravitação universal ou a lei da eletricidade, não dão conta do universal. A lei se aproxima deste pela “indiferença” conferida pela força (*PhG*, pp. 122-125; *FE*, §§ 152-154, pp. 121-123). Como diferença, a lei agora é equivalente à força em sua infinitude (*PhG*, p. 131; *FE*, § 161, p. 128), a qual, segundo Hegel, constitui “inquietação absoluta do puro mover-se-a-si-mesmo” e “alma” da força e da lei em seus contrários. A infinitude congrega a verdade, diferenciando o Eu de si mesmo e ad-

⁵⁸ A lei, de acordo com Paulo Meneses, na sua dimensão universal, acolheria a diferença, dando-lhe “formulação universal” ao relacionar momentos que subsistiriam separadamente (MENESES, 1992, p. 49).

quirindo consciência a respeito de um Outro, que resulta na consciência-de-si (*PhG*, p. 134; *FE*, § 164, pp. 131-132).

Dado que na *Fenomenologia* Hegel aborda também as oposições, propondo maneiras de resolvê-las, dentre essas se encontra o “fenômeno” e o “suprassensível” (*PhG*, p. 129; *FE*, § 159, pp. 126-127). Para isto, propõe o infinito como termo de suprassumir da diferença. Apenas no infinito a realidade pode lançar-se ao contrário de si mesma e apropriar-se dele, pois a infinitude, como foi dito anteriormente, é puro mover-se.

Tal movimento decorre da constatação de um carecimento que impede a consciência-de-si de tornar-se um para-si que ela própria distinguiria em si mesma (cf. *PhG*, pp. 138-139; *FE*, §§ 167-168, pp. 135-137). Em um primeiro momento, o movimento da consciência é vida, para a qual é necessária a sustentação contínua do desejo, emanado de um sujeito, o qual mantém uma relação pela manutenção de um diferenciar-se em si de si mesmo. O desejo implica o movimento de tender para outro, em vista de sua posse, assimilando-o a si (cf. CHIEREGHIN, 1998, pp. 88)⁵⁹.

A unidade entre o indivíduo e o mundo é mediada pela ação ou, nas palavras de Alexandre Kojève, “no desejo de assimilar o objeto do desejo, de fazê-lo seu, de incorporá-lo” (KOJÈVE, 2002, p. 49). O indivíduo, como “sujeito do desejo”, realizaria sua obra direcionando o seu desejo a serviço da comunidade para a qual ele contribui. O desejo do indivíduo se encontraria no seu trabalho como “vir-a-ser universal” (cf. HYPOLITE, 2003, p. 365). Sifton Harris também adota posição similar acerca da passagem do desejo presente no Capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito*. Para o intérprete, Hegel estaria evocando os termos de Aristóteles propostos na *Política*⁶⁰, em que a “vida” requer a manutenção de uma comunidade autossuficiente. Essa subsistência para o conjunto de famílias que vivem na cidade se dá pela divisão do trabalho. Como ser-para-si, o indivíduo se torna

⁵⁹ Outra evidência de que que desejo também opera no âmbito ético se encontra na seção “A efetivação da consciência-de-si racional através de si mesma”, que trata da “razão” (Cap. V da *Fenomenologia*). Nela Hegel evoca uma “substância universal”, que ampara o indivíduo, dando-lhe conteúdo. Essa substância seria ética, mas ainda na “abstração da universalidade”. O indivíduo, envolto nessa substância ainda abstrata, possui um “agir” que se efetiva pelas carências individuais e, por conseguinte, pelo trabalho, na satisfação tanto das suas demandas quanto das demandas alheias (*PhG*, p. 265; *FE*, § 351, p. 251).

⁶⁰ “A comunidade resultante de várias aldeias é a cidade, que tem, por assim dizer, o nível mais alto de autossuficiência, que nasceu devido às necessidades da vida, mas subsiste para o bem viver. Assim, toda a cidade é por natureza, como são também as comunidades originárias. A cidade é o fim daquelas, e a natureza é seu fim. De fato, o que cada coisa é, uma vez cumprido seu desenvolvimento, dizemos ser sua natureza, como a de um ser humano, de um cavalo ou de uma casa. Ademais, aquilo pelo qual existe algo e seu fim é o melhor, e a autossuficiência é, por sua vez, um fim, e o melhor” (ARISTÓTELES, *Pol.*, 1252b-1253a).

ser-para-outro; no caso, o outro cumpriria o papel da comunidade. É a pertença que faz o indivíduo saber-se conectado com a substância ética. Tal experiência de compreensão é uma experiência de liberdade (cf. HARRIS, 1997, vol. II, p. 14).

Tal movimento entre o indivíduo e o mundo ocorre na consciência, operando um “diferenciar do não-diferenciado” que torna a consciência para-si em consciência-de-si. A passagem da consciência para a consciência-de-si é possibilitada pelo “infinito”, que permite à consciência perceber ter ela um objeto, que é a consciência-de-si, a qual compreende ser ela própria igual ao objeto, que na verdade é uma outra consciência-de-si. Mas tal processo só se dá quando uma consciência “reconhece” a outra. Os três momentos nos quais a consciência-de-si se completa são: (a) o eu indiferenciado; b) o eu como desejo satisfeito; redundando c) na consciência-de-si como objeto para a própria consciência (*PhG*, pp. 144-145; *FE*, §§ 176-177, pp. 141-142). Os citados momentos da consciência mostram que ela está a caminho do “reconhecimento”.

Envolvendo a descoberta da morte e do limite, bem como a experiência pautada pelo trabalho e pela liberdade, o reconhecimento ocorre entre consciências-de-si em posturas opostas de senhorio e servidão, conforme descrito na “dialética do senhor e do escravo”. Aqui há consciências-de-si que se reconhecem cada uma como o seu outro. A “verdade” do reconhecimento se consolida, em um primeiro passo, no risco da própria vida desse outro, na qual “cada um deve igualmente tender à morte do outro” (cf. *PhG*, p. 149; *FE*, § 187, pp. 145-146). A liberdade tem lugar mediante o risco da morte, comprovando que a consciência-de-si é somente o ser-para-si. Por isso Hegel afirma que o indivíduo que não arriscou a vida até pode ser reconhecido como pessoa, mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente. No caso, as duas consciências-de-si que se reconhecem a partir da morte partilham de uma experiência específica par cada uma. A primeira consciência é senhor, independente, cuja essência é seu ser-para-si. Já o servo é a consciência dependente, tendo por essência a vida (*PhG*, p. 150; *FE*, § 189, p. 147). Hegel dirá que na relação entre as consciências-de-si escrava e senhorial há

um silogismo (*PhG*, p. 151; *FE*, § 190, p. 148)⁶¹. Primeiramente, o senhor se relaciona com o Outro (ou opera sobre ele), tendo a relação mediada pelo “gozo”. O escravo, por sua vez, não podendo operar sobre o senhor da mesma forma que este atua sobre ele, realiza a sua independência no “trabalho”, agindo por si mesmo e pelo senhor simultaneamente. Isto significa que o ser-reconhecido do senhor ocorre pela consciência do escravo, onde se encontra a verdade da “consciência independente”. Para que haja o reconhecimento completo, não basta que o escravo conforte sua consciência com a do senhor, o qual, considerando o escravo, experimentaria sua própria essência na consciência. Esse reconhecimento só poderá vir com o medo da morte e com o trabalho, que ainda não existe no senhor, pois este não sentiu a “angústia” do medo da morte (cf. *PhG*, pp. 151-155; *FE*, §§ 191-196, pp. 148-151).

A dialética do senhor e do servo revela uma relação de reconhecimento que é perpassada pelo desejo. De um lado, o senhor deseja o que o servo trabalha e que mediante seu trabalho se transforma em gozo para o senhor. Do outro lado, o escravo deseja a verdade do seu ser para-si na liberdade, que só é alcançada pelo trabalho. Evocando o *Sistema da Vida Ética*, na *Fenomenologia*, Hegel teria elaborado no “desejo” um componente da consciência. Para haver desejo, deveria haver antes o movimento de o indivíduo direcionar-se a outro, a fim de incorporar esse outro a si.

A descrição da dialética entre senhor e escravo demonstra, mediante a luta à morte, o trabalho e a compreensão da independência da própria consciência em direção à sua verdade ou, em outras palavras, o movimento de transição da consciência até a consciência-de-si. Em sequência, Hegel se ocupa com a explicação do significado da liberdade da consciência-de-si, descrita mediante três “figuras”: o estoicismo, o ceticismo e a consciência infeliz. A religião, já mencionada no Prefácio da *Fenomenologia*, reaparece nestas formas filosóficas da consciência. O estoicismo, como primeira das formas, tem como marca

⁶¹ Ressalte-se que, anos após à *Fenomenologia*, a saber, na *Enciclopédia*, Hegel explicou ser a “luta do reconhecimento” o fenômeno cujo fundamento na violência originou vida comum dos seres humanos, como uma gênese dos Estados em um “começo exterior” (*Enz*, § 433; *Enc-III*, p. 204), o que faz dessa luta “de vida ou morte”, na expressão de Kojève, um relacionar-se, por um lado, ao indivíduo histórico e à sua liberdade, mas, por outro lado, não constitutiva de uma “atitude existencial definitiva”, para que não corra o risco de tornar-se um “cadáver”. Kojève explica, a este respeito, que o ser humano arrisca sua vida para obter o reconhecimento, ele não se limita à morte, uma vez que não é “negação pura” ou “posição pura”, mas totalidade (KOJÉVE, 2002, p. 51). Com efeito, o intérprete partilha do que Hegel disse sobre o reconhecimento apenas abranger o começo exterior, e não outros possíveis começos relativos ao ser humano. Simultaneamente, Kojève, ao igualar o ser humano a uma totalidade, alude à sentença de Hegel proferida anos depois da *Fenomenologia*, na *Enciclopédia* sobre o silogismo ser o “fundamento essencial de todo o verdadeiro” (*Enz*, § 181 A; *Enc-I*, p. 315).

a liberdade abstrata: o bem e a verdade para ele só existem como “essência pensante” ou “essencialidade simples do pensamento”. Possuindo uma liberdade abstrata, o estoicismo não é para-si, ou seja, ainda não há nele consciência-de-si completa. Permitindo-se comparar a figura estóica com a dialética senhor-servo, o estoicismo possuiria um agir que não se comporta como senhor, muito menos como escravo. A liberdade para o estoicismo, atesta Hegel, primeiramente é uma obstinação “que se apega a uma singularidade e se mantém dentro do âmbito da servidão”. Mas em uma multiplicidade que age sobre o trabalho e também sobre o desejo, o estoicismo é “manifestação consciente na história do espírito” (cf. *PhG*, p. 157; *FE*, §§ 198-199, p. 153).

A figura do ceticismo, por sua vez, dá um passo adiante na apreensão do mundo iniciada pela consciência-de-si, completando a liberdade do pensamento na experiência através do desejo e do trabalho, componentes do sujeito já apresentados no *Sistema da Vida Ética*. Hegel, sobre isto, havia declarado que “o ceticismo é a realização do que o estoicismo era apenas no conceito” (*PhG*, p. 159; *FE*, § 202, p. 155), a ponto de evidenciar a inessencialidade do Outro. O ceticismo implica o movimento dialético que mostra, mediante a negação, que a consciência tem certeza de sua própria liberdade (cf. *PhG*, p. 160; *FE*, § 204, p. 156). A consciência cética, sentencia o filósofo, ao experimentar as possibilidades da liberdade para firmar-se diante dessa liberdade, produziu essa “confusão movimentada”. Sua liberdade apenas abre caminho a uma consciência contingente, por ser empírica, “dirigida para o que não tem para ela realidade nenhuma” (*PhG*, p. 161; *FE*, § 205, p. 157). A liberdade que emerge do ceticismo adquire um valor tal à consciência que resulta na criação de um medo de perdê-la.

A contradição dialética que acomete ao ceticismo faz com que a nova figura da consciência opere em si uma confusão e uma inversão demonstrada no ser-aí determinado, que a liberdade da consciência cética aniquila, produzindo uma duplicação de consciência (cf. *PhG*, p. 163; *FE*, § 206, p. 158). O ceticismo, com medo de perder a liberdade, mantém as contradições separadas, como no entendimento, que fixa as determinações das coisas. A consciência, em seu caminho, transmuta-se em nova figura, a “consciência infeliz”. Este é o resultado do ceticismo: ao invés de prender a liberdade ao “aqui e agora”, a consciência infeliz se projeta para um mundo além. Esse local exterior a este mundo é o “Imutável”, que a consciência não percebe ser ela mesma (*PhG*, pp. 163-165; *FE*, §§ 207-210,

pp. 159-160). Hegel apresenta a consciência infeliz como a postura da consciência-de-si que alcançará o seu para-si apenas em um mundo além deste, dado que este mundo é “inessencial” (*PhG*, p. 164; *FE*, §§ 207-208, p. 159). Ela não alcança sua etapa infeliz porque é incapaz de remover de si a infelicidade cuja causa é a própria consciência. A consciência infeliz faz a passagem do nível essencial, enquanto consciência do divino, ao nível inessencial, enquanto mutável, que se confunde e se inverte de modo absoluto. A infelicidade que afeta a consciência é o componente que ela procura em si mesma (cf. CHIEREGHIN, 1998, p. 96).

O desejo de lançar-se em direção a algo que não seja o “aqui e agora” aplacaria a contradição entre os pólos opostos. Todavia, este movimento não é exequível, visto que a consciência infeliz empreende uma duplicação: ao lançar-se para o extra-mundo, para o além, ela compreende não conseguir atingi-lo, alcançando somente a si mesma. Essa relação a si mesma como objeto produz um “fervor devoto”. Não obstante, tal postura da consciência não consegue extinguir a contradição residente em si mesma, agindo apenas como um “pensar musical” e uma “emanação de cálidos vapores” que, apesar de sentimento puro e infinito, atesta Hegel, não chega ao conceito, aquilo que o processo diferencia a respeito do pensar sobre o objeto (*PhG*, pp. 168-169; *FE*, § 217, p. 164)⁶². Ao compreender estar no mundo, a consciência infeliz separa de si o essencial como algo de inatingível (cf. CHIEREGHIN, 1998, p. 96). Ela se encontra “*desejosa e trabalhadora*” como na consciência cética (*PhG*, pp. 170; *FE*, § 218, p. 165).

O motivo dessa incapacidade se justifica no fato de que a consciência infeliz é a consciência de uma impossibilidade de repouso entre a certeza de si “imutável” e a contingência intrínseca à vida. Assim pode ser explicado por que Jean Hyppolite deu a este tema os seguintes posicionamentos: “a infelicidade da consciência é a contradição” e, mais adiante, “a consciência infeliz é a subjetividade que aspira ao repouso da unidade”. Visto que se mostrou incapaz de sair da sua subjetividade, a consciência infeliz sente sua própria insuficiência (HYPPOLITE, 2003, pp. 208-210). É válido considerar que tanto a subseção

⁶² O fervor devoto é apresentado nas *Lições sobre a Filosofia da Religião* de 1827, nas quais Hegel examina as três formas de expressão do “culto”, cujo objeto é o “verdadeiro Deus”: devoção, sacramentos e arrependimento. A devoção é o próprio “espírito auto-movente”. O sacrifício, constante nos sacramentos, é um tipo de negação do indivíduo que o encaminha para o gozo. Já o arrependimento é um modo de preparação para a vida que “aparece como eticidade” (*VPhR-I*, pp. 330-334; *LFR-I*, pp. 312-316). Hegel fornece evidências nas *Lições* de 1827 de que o culto seja uma forma de suprassunção da “consciência infeliz”, tal como esta segue descrita na *Fenomenologia*.

sobre a consciência infeliz quanto os escritos juvenis podem ser vistos pela ótica da religião. Há um elo entre tal consciência infeliz e o fato de Jesus ter “fracassado” em integrar o Estado a seu plano salvífico, fazendo com que o Cristo pusesse ênfase em uma outra espécie de associação humana, o Reino dos Céus (cf. *Nohl*, pp. 154-155; *STG*, p. 259). A consciência infeliz retomaria a impossibilidade de Jesus conjugar o Reino de Deus, anunciado nos evangelhos, com o Estado (nas suas expressões judaica e romana), conforme antevisto por Hegel nos *Escritos de Juventude*. O fervor devoto, interposto na contradição da consciência infeliz, teria a função de atuar como reconciliação entre a consciência infeliz e o Reino de Deus (cf. HARRIS, 1997, vol. I, p. 318).

A unidade entre certeza de si e contingência que a consciência infeliz intenta alcançar se encontraria fora do mundo. Esse “além” para o qual a consciência infeliz se endereça ocorre na religião. No Prefácio à *Fenomenologia*, a religião estaria entre os temas que serviriam como convite (ou, na palavra de Hegel, “isca”) para direcionar a atenção dos seres humanos que se haviam esquecido do “divino” (*PhG*, p. 16; *FE*, § 8, p. 29)⁶³. Mas na consciência infeliz, o que antes eram duas situações ou níveis (o em-si e o para-si) agora se justapõem, mas de uma forma duplicada. Tal duplicação é o que distinguiria conceitualmente entre fé e religião, ou mais propriamente a distinção entre uma compreensão súbita a respeito dos conteúdos religiosos e a razão propriamente dita (HARRIS, 1997, vol. I, p. 323). Todavia, a religião, cuja função “convitativa” era vincular o finito ao absoluto da consciência, oferecerá ao ser humano a possibilidade de reverter essa situação de oposição ao divino.

Não obstante, é preciso salientar que a consciência infeliz vem a ser universal. O próprio Hegel afirma que nela a verdade é aquilo que aparece como meio-termo do silogismo em que os termos “singular” e “imutável” estariam “absolutamente segregados um do outro” (*PhG*, p. 178; *FE*, § 231, p. 172). É por isto que o filósofo atenta que a consciência-de-si é razão por “encontrar a paz”, passando a suportar o ser-outro ao mesmo tempo que tenta conservar sua liberdade e independência (*PhG*, p. 178; *FE*, § 232, p. 172). Esta

⁶³ A palavra “isca” que Hegel empresta ao campo da prática da fé faz inteiro sentido na acepção do tema da religião como portadora de um conteúdo que, em um primeiro instante, poderia reaproximar-se das questões divinas, mas que não cumpria com os termos do convite efetuado aos humanos, demorando-se em assuntos que não cultivavam a liberdade do pensar. De acordo com Alexandre Kojève, na época de Hegel, a reaproximação do divino havia tomado a forma do conhecimento como teologia, a qual continuava a ver no Deus transcendente um “objeto oposto ao sujeito” (KOJÈVE, 2002, p. 45).

independência da consciência já estava, segundo Hegel, na dialética entre dominação e escravidão, no pensamento da liberdade do estoicismo e na luta da libertação na qual a consciência cindia a si mesma no ceticismo (*PhG*, p. 180; *FE*, § 233, p. 174).

Hegel expõe o movimento de devir do saber em torno da consciência que, em sua carência, precisa ser preenchido com ela. A consciência produz a si mesma como um processo de experiências em busca do saber que a preencha. Essa experiência faz com que ela torne patente aqui que ela tem em essência, tornando exterior o que só existe internamente à consciência, ocorrida no universal incondicionado, conforme o Capítulo III da *Fenomenologia* trata da “Força e entendimento”. É o que será chamado fenômeno, a mediação entre sensível e suprassensível que se torna verdade. A diferença entre o interior e o exterior que a força movimentada é a “lei” sob a qual a verdade se transforma em infinitude, operando a diferenciação entre o Eu e si mesmo e dando este Eu à consciência de um Outro. A noção de consciência e a necessidade indica um caminho até o conhecimento verdadeiro em um mundo de cisões, mostrando o amor como “saber de si no outro”, já explorado no *Sistema da Vida Ética* e partilhado nos *Escritos de Juventude* na busca pela religião popular como o meio-termo entre o a religião objetiva e a religião subjetiva.

O percurso da consciência, exposta sob essa dinâmica na *Fenomenologia*, teria de perfazer uma operação lógica, um silogismo, cuja predicação contemplaria identidade e mediação como forma de unificar a essência e o outro em relação à consciência. A consciência conecta-se com o espírito pelo conceito, tal como explicação de F. Chiereghin sugere, sendo o conceito o indicativo de que o espírito ainda não se desenvolveu em todas as suas determinações, dado que a consciência, para ser livre, tem de interromper a relação com o outro e que a torna simples referência a este outro (cf. CHIEREGHIN, 1998, p. 87). Esta mediação será requerida não apenas entre a consciência dominadora e a consciência serva, que se dá pelo reconhecimento, mas também nas figuras estoicismo, ceticismo e consciência infeliz. Enquanto na relação senhor-servo, a “luta” tem como objetivo o reconhecimento entre as consciências-de-si, no estoicismo a luta é para que a liberdade da consciência deixe de ser abstrata e sua essência pensante seja manifesta; no ceticismo, a luta é abrandada para que a liberdade que conquistou a efetividade seja preservada em suas determinações. Na consciência infeliz, a liberdade deve ser resolvida na consciência dupli-

cada entre o mutável e o imutável. Estas figuras se encaminham para a consciência-de-si, que por sua vez será inserida na eticidade, absorvendo as oposições da consciência.

3.2. Razão, eticidade e agir do espírito

O caminho da consciência natural e imediata em direção ao saber absoluto encontrou o estágio da infelicidade, etapa calcada na gênese e na experiência da religião cristã. De agora em diante, os próximos passos a serem descritos na *Fenomenologia* convergem na relação que a consciência-de-si desenvolverá ao surgir como razão até chegar ao Reino da Eticidade. O conceito de lei, surgido no universal incondicionado da consciência enquanto certeza, cumpre agora importante papel nessa relação por ser um recurso da razão que visa realizar o percurso entre a consciência e aquilo que essa consciência terá de manifestar em âmbito comunitário.

A consciência-de-si, a partir de agora compreendida como razão ou espírito, se transforma em (ou vem-a-ser) uma unidade com o universal, reunindo singular e imutável em um silogismo cujo termo médio é a verdade (*PhG*, p. 178; *FE*, § 231, p. 172). De modo que a consciência infeliz solucione sua situação, entra em cena o “idealismo”, que retira a consciência infeliz de um estado de ensimesmamento e a coloca em uma posição exatamente oposta. A consciência, como razão, que não se decidia entre o mundo e o além, passa a escolher o mundo, pois tem um “interesse universal” por ele a partir de uma certeza de que a razão está neste mundo (*PhG*, p. 186; *FE*, § 240, p. 179). Tal razão é a consciência em atividade de observação, na busca de tornar a razão presente a si mesma, (*PhG*, p. 186; *FE*, § 242, p. 180). Adotando-se o contexto em que a razão se expressa no “presente” e no “efetivo”, pois observa a natureza e tenta identificar universais a partir de si enquanto razão, esta recorre a leis para dar conta de contemplar os processos naturais, não se fixando nas determinações, o que lhes fornece uma universalidade mediante a validação na experiência (*PhG*, pp. 157-158; *FE*, § 249, p. 185). Com a lei, que é ao mesmo tempo conceito e instinto da razão, a razão quer encontrar a verdade no conceito, pois nela quer-se mediar o universal e o singular. A lei, ao evidenciar relações internas aos fenômenos, se apresenta

enquanto verdade para a consciência. É por isto que Hegel diz que a experiência comporta o ser da lei (*PhG*, p. 194; *FE*, § 250, p. 186).

A consciência forma em si esse conceito universal da lei. Tal abstração também ocorre à lei no âmbito ético: Hegel assume que a lei é “apenas pensada” quando se toma a perspectiva da “abstração da universalidade” (*PhG*, p. 264; *FE*, § 349, p. 250). A lei, portanto, é importante para trazer a identidade da identidade e da diferença a termos extremos e contraposições entre o infinito e o finito, encaminhando-se para a universalização e afastando-se do singular e do sensível. Entretanto, ocorre um impasse: na lei, o sensível desaparece ao ser substituído por abstrações. Isto porque a lei manifesta um objeto particular, que a consciência não reconhece como resultado por não considerar todos os movimentos desse objeto. A lei não esgota as possibilidades do objeto (*PhG*, pp. 195-196; *FE*, §§ 253-254, pp. 188-189).

A consciência, portanto, se encontra entre o espírito universal e a singularidade deste, possuindo, entre os extremos “universalidade interior” e “individualidade universal”, as figurações estoicismo, ceticismo e consciência infeliz, as quais, em conjunto, perfazem o sistema que tenta expressar uma vida do espírito (*PhG*, p. 225; *FE*, § 295, p. 214). Além de observar a natureza, a razão começa a considerar o mundo humano. Contudo, ela não consegue estabelecer uma lei para as questões humanas do mesmo modo como fizera com a natureza. Nesse momento, a razão faz ainda algumas tentativas, exemplificadas pelas ciências da fisionomia e a frenologia, que querem encontrar uma correlação entre a estrutura orgânica humana e sua consciência, como se houvesse uma “expressão do interior no exterior” (*PhG*, p. 234; *FE*, § 311, p. 223). A fisionomia consideraria que a personalidade humana pode ser identificada através de características físicas; já a frenologia relacionaria o formato do crânio com os traços individuais de personalidade de cada indivíduo. Hegel levanta questões sobre a validade dessas ciências. A principal objeção do filósofo quanto às supostas ciências é de que o interior do ser humano só se exterioriza e se torna visível mediante o “agir”, e não uma forma orgânica ou corpórea. Hegel relata uma “figura humana universal” que decorre de condicionantes externas (clima, lugar, grupo social), mas tal figura humana possuiria “traços” internos ou uma “essência autoativa”. Desse modo, o agir do indivíduo se encontraria entre seu corpo e sua constituição psicológica (*PhG*, p. 234; *FE*, § 311, pp. 222-223). O argumento do filósofo é que, se realmente os traços físicos ou

ósseos humanos são signos de características da personalidade, não é possível saber ainda como cada um deles corresponde a uma dada característica da personalidade humana. Neste contexto, o crânio, o objeto de estudo da frenologia, é um “essente que não tem valor de um signo” (*PhG*, p. 251; *FE*, § 333, p. 238). Todavia, a discussão sobre a frenologia traz um importante sinal: se o interior do indivíduo é o espírito e ele se manifesta organicamente nas feições físicas ou no formato do crânio, então o espírito (também) resulta em uma coisa, em algo material (*PhG*, p. 259 *FE*, § 343, p. 246).

Na ausência de mais elementos para estabelecer uma correspondência entre o orgânico e o psicológico, a validação do que é verdadeiro no ser do humano é manifesta no seu agir, e não no signo orgânico. Entre outras “figuras” presentes na formação do indivíduo constam também o clima, o continente, o povo, a cultura e os costumes, que compõem a “figura humana universal” (*PhG*, pp. 233-234; *FE*, § 311, p. 222)⁶⁴. Tais condicionantes externas teriam certa influência no modo de vida e no surgimento de características que distinguem os diferentes grupos humanos no tocante a como dinamizam aspectos de sua existência, mas “o verdadeiro ser do homem é o seu ato” (*PhG*, p. 242; *FE*, § 322, pp. 230-231). E que se compreenda o conceito de “ato” como algo simplesmente determinado, um universal a ser apreendido em sua abstração, podendo ser um homicídio, furto ou benefício, ato heróico, etc.

Desse modo, a eticidade será um dos caminhos para evidenciar o espírito no agir dos indivíduos, que a razão estipulava como lei, conforme a fisionomia e a frenologia indicavam, mas em nível orgânico e sem bases científicas sólidas. O espírito passa a prevalecer na *Fenomenologia* por resolver uma contraposição: ele confere unidade a duas consciências-de-si que continuam independentes, para as quais a objetividade ocorre apenas na superfície, “cujo interior e essência é a própria consciência”. Vale destacar que a relação entre o exterior e o interior debatida na frenologia é substituída aqui pela relação entre a objetividade (que vale como superfície) e o interior (essência) do indivíduo mediante a consciência-de-si, cuja certificação do objeto independente, não mais estranho a ela, em

⁶⁴ Hegel compartilha ideias semelhantes às de Adam Ferguson (1723-1816), estudioso escocês para quem as características de uma sociedade eram em grande parte devidas a circunstâncias externas, tais como lugar, clima, oferta de alimentos, etc. Além de Ferguson, nessa passagem, também consta uma aproximação com a ideia de fisionomia de Johann Kaspar Lavater (1741-1801), para o qual diferentes indivíduos poderiam sofrer a influência de condições naturais e culturais de modos distintos de acordo com a “natureza” imposta a cada indivíduo enquanto organismo (cf. HARRIS, 1997, vol. I, p. 573).

processo de unidade consigo, autoriza esta consciência-de-si a ser chamada de espírito (*PhG*, pp. 157-158; *FE*, § 347, p. 249). O que se quer encontrar a partir de então é a verdade nessa unidade. Para tanto, a consciência-de-si adentra no reino da eticidade, onde a verdade é encontrada pela consciência-de-si em outra consciência-de-si. Na eticidade, o conceito de espírito e a essência do espírito se encontram na consciência-de-si (cf. *PhG*, pp. 268-269; *FE*, §§ 357-359, pp. 254-255). Embora a eticidade leve a consciência a um desenvolvimento, há mais para ser feito. O indivíduo precisa elevar-se ao universal: a eticidade realiza esse passo encaminhando a consciência-de-si singular ou o indivíduo à unidade de um povo. A lei promove o reconhecimento entre os indivíduos mediante a unidade do ser-para-outro com o ser-para-si, e continua realizando a unidade entre oposições.

No entanto, instala-se uma outra questão a ser ultrapassada: o Estado não resolve os momentos abstratos do indivíduo, que não são vistos como pura singularidade para si no interior do ente estatal. Quer isto dizer que a tentativa da razão em universalizar aquilo que se manifesta particularmente não ocorre da mesma forma quando a razão observava os fenômenos da natureza. Agora o fenômeno é o ser humano e seu agir. Há uma noção interna de ordem inerente ao indivíduo que inicialmente não é compatível com a ordem externa. Hegel apresenta uma nova “figura”, na qual o universal residiria como lei dentro da consciência-de-si, como uma determinação no ser-para-si. A esta figura Hegel dá o nome de “lei do coração”. Aqui se opera uma contradição entre a singularidade e a própria lei, que agora se comporta como uma ordem do mundo (*PhG*, pp. 275-277; *FE*, §§ 367-371, pp. 260-262). A individualidade torna-se ela mesma uma lei, porque o indivíduo com ela tenta alcançar o universal (*PhG*, p.p. 279-280; *FE*, § 376, pp. 264-265)⁶⁵.

A razão está efetivada, afirma Hegel quando o “espírito vivo” se encontra no “povo livre” (*PhG*, p.; *FE*, § 352, p. 252). Esta vida do povo livre é a eticidade real, que se determina nos costumes e nas leis. A consciência, que passa a ter a existência na eticidade real, como essência para si, se isola, enfrentando-se com as leis e os costumes. O indivíduo, nesse ambiente ético, tenta unir sua efetividade com a essência objetiva. Tal unidade é chamada por Hegel de “felicidade”, que o indivíduo busca no mundo impelido por seu es-

⁶⁵ Entretanto, tal lei não se encontrará mais na mesma forma encontrada na figura da consciência do ceticismo. Neste, a consciência se vale da razão para observar o mundo através da elaboração de leis e, assim, assegurar a sua liberdade. Podia-se dizer que a consciência usava a razão. Mas quando Hegel afirma, no início do Capítulo VI da *Fenomenologia*, que “a razão é espírito” (*PhG*, p. 324; *FE*, §438, p. 304), há nesta passagem um vínculo total entre consciência e razão.

pírito (*PhG*, p.; *FE*, §§ 352-356, p. 252-254). A consciência-de-si, como conceito de espírito, é também negatividade do outro, pois este não é em si essente para aquela. Esta negatividade é o que move a consciência a ser efetiva. A busca que a consciência faz pela felicidade a leva a intuir-se como um singular em um outro, o que implica no sacrifício deste singular, promovendo assim a virtude (*PhG*, p.; *FE*, §§ 358-359 p. 255). Quando a consciência se eleva a ser-para-si, ela se afasta do “etos”. As leis não são mais capazes de conferir realidade à consciência (*PhG*, p.; *FE*, § 360, p. 256).

Uma vez que a consciência se torna estranha a si mesma pela experiência, cria-se uma necessidade de ser recuperando a identidade entre esta mesma consciência e o que ela experimenta. Tal necessidade se transforma na própria consciência-de-si, que sabe que tem, a partir de então, a lei dentro de si. Por consequência, esta lei se transforma na consciência-de-si, recebendo o nome de “lei do coração”, visto que nela o para-si da consciência é tomado como universal (*PhG*, p.; *FE*, § 366, p. 260). A consciência, em sua individualidade, ao procurar seu prazer no bem da humanidade, torna efetiva a lei. Mas tal lei contém duas faces que se opõem uma à outra. De um lado, encontra-se a lei oriunda do coração, que se satisfaz a si mesma na virtude, uma certeza de si operada no bem. Do outro está a lei que se restringe a um acatamento de uma ordem vigente (*PhG*, p.; *FE*, §§ 370-371, pp. 261-262).

O espírito se instala em uma nova tensão: o embate entre a lei divina e a lei humana. O confronto, portanto, se desloca entre as consciências-de-si no afã de reconhecer o para-si em seu outro em duas perspectivas da lei. Mas o indivíduo, como espírito, para apreender o saber sobre si mesmo, terá de resolver esse conflito. O espírito se chama “lei humana” por ser a lei conhecida nos costumes, em uma certeza de si que é o “espírito como governo” (*PhG*, p.; *FE*, § 448, p. 309). O espírito para-si tenta resolver uma segunda contradição: a oposição entre singular e universal, visto que este espírito é consciência que ainda não se autocompreende. A lei divina ocorre na comunidade natural, na qual a eticidade se dá pelo ser imediato na família. Em um primeiro instante, não há universal na família, que o adquire ao agir em relação à morte, dando aos membros mortos da casa familiar uma consciência que eles antes não tinham.

Ambos os modos de lei, a divina e a humana, atestam que os indivíduos precisam proceder ao reconhecimento em vista da realização da coexistência. A *Fenomenologia* trata

do conflito entre a lei divina e a lei humana tendo implícita a necessidade de associação humana que necessita ser resolvida para que a consciência siga seu caminho adiante. Quando os indivíduos se reconhecem uns aos outros como portadores da mesma humanidade ou, no dizer de Hegel, quando a consciência-de-si é reconhecida, a verdade finalmente toma lugar nessa relação. Evidencia-se o reino da eticidade que perfaz a “absoluta *unidade* espiritual dos indivíduos em sua *efetividade* independente” (*PhG*, p. 264; *FE*, § 349, p. 250). A consciência-de-si, enquanto “saber de si mesmo”, opera uma igualdade que torna o ser idêntico ao pensar (cf. CHIEREGHIN, 1998, p. 86). Na Era moderna, tal conexão de indivíduos que, associando-se, tornam-se algo que está além de uma junção simples das partes, não pode ser mais a *pólis*. Esta substância ética que perpassa os indivíduos, é o “povo”, quando os indivíduos se reconhecem livres e autônomos (cf. KOJÈVE, 2002, p. 50).

De modo que os indivíduos consigam interagir entre si sem incorrer em uma anulação mútua de seu agir livre, será necessária a ênfase nos costumes. A este respeito, Hegel toma a lei como expressão do espírito humano enquanto efetividade consciente de si mesma, chamando o “espírito simples” (o qual, como “substância efetiva”, é “o povo”) de “lei humana”, cuja verdade é a “vigência manifesta” que emerge na forma de um “ser-aí” (indivíduo) livre (*PhG*, pp. 329-330; *FE*, § 448, p. 309). A lei da cidade é pública, conhecida por todos como a expressão da vontade comum dos cidadãos. A este respeito, Jean Hypolite evoca a elocução do Coro em *Antígona*, que explica que o ser humano, “o mais portentoso” dos milagres, “leis a si mesmo ensinou” (SÓFOCLES, 1997 [442 a.C.], pp. 58-59; cf. HYPOLITE, 2003, p. 359). A lei, portanto, como “coisa espiritual” e vontade autoconsciente da comunidade, confere aos indivíduos a consciência-de-si do mundo ético ou da comunidade política. Assim, a conclusão a que os integrantes da comunidade chegam é que o grupo necessita de uma ordem política (cf. HARRIS, 1997, vol. I, pp. 165-172).

A família, que aparece como o primeiro grupo humano a adotar regras para si, é chamada por Hegel de “o momento que exprime a eticidade na imediatez”, que invoca “o Si em um Outro”, isto é, na “comunidade ética natural” (*PhG*, p. 330; *FE*, § 458, p. 309). A família, nesse contexto, seria o momento da efetividade do povo, cuja singularidade efetiva e consciente-de-si, presente na universalidade da lei divina, faz com que o indivíduo se localize numa situação em que ele já deixou de ser membro da família, mas ainda não é o

cidadão. Em face dos limites indefinidos entre a família e a sociedade, é previsto que os indivíduos ajam contra a própria universalidade, havendo uma obstrução à liberdade. A recondução à universalidade é realizada pela justiça (*PhG*, p. 340; *FE* § 462, p. 318). Na família, existe uma meta: para que o indivíduo seja tomado segundo o espírito ético, e não segundo a natureza, ele deve ser o “indivíduo universal” (cf. HYPOLITE, 2003, p. 366). Tal recondução se dá por uma resolução de tensões entre a “lei humana” e a “lei divina”, complementares uma da outra (HARRIS, 1997, vol. I, p. 184). De igual modo, a substância, que se encontra na universalidade, também se processa nas diferenças entre a força do que é para si e o para o outro, adquirindo uma dimensão também ética: ela emerge da consciência ética que, orientada para a lei, tem sua origem no “espírito do povo” (*PhG*, pp. 352-354; *FE*, §§ 475-476, pp. 328-331).

Portanto, a consciência-de-si, que é razão, encaminha-se ao Reino da Eiticidade, onde, como foi dito anteriormente (*PhG*, p. 264; *FE*, § 349, p. 250), há a efetividade independente dos indivíduos através da sua absoluta unidade espiritual. Os esforços da consciência se direcionam ao dever da unidade com o universal, unindo singular e imutável com a verdade. A razão é a nova forma de a consciência realizar a “unidade de si” entre o ser-outro e o indivíduo, antes situada no universal condicionado. Compreendida como razão ou espírito, a consciência-de-si passa a agir como devir de uma unidade com o universal, absorvendo em si o singular e o imutável que a consciência infeliz não conseguiu unificar. A verdade é o objeto que a consciência-de-si persiste em encontrar agora no mundo, e não mais no além. Devido à escolha por este mundo, a razão irá atuar observando o mundo para encontrar nele a verdade. Esta observação do mundo e seus fenômenos irá fazer com que a razão admita relações internas aos fenômenos, dando-lhes a forma de leis. A razão teria na lei uma solução para identificar e universalizar finito e infinito. Todavia, a lei não consegue realizar tal intento, que implicaria o esvaziamento do objeto, a retirada do seu movimento de automanifestação para fixar suas determinações e, assim, validar a relação interna discriminada pela lei. Quando a lei se instaura no espírito humano, as dificuldades aumentam para a razão. A frenologia e a fisionomia são tentativas de antever uma lei que dava conta do exterior (natureza) e do interior (espírito) humanos. Questionando a validade científica da frenologia e da fisionomia, Hegel vê nelas a tentativa de a razão compreender como o ser humano conseguiria expressar o seu interior e o seu exterior. O enfoque

substitui a busca da manifestação orgânica entre interior e exterior pelo agir humano como manifestação entre essência do espírito e conceito de espírito mediante a relação entre consciências-de-si.

Outra maneira de oposição a ser revisitada é o embate entre lei divina e lei humana surgido na eticidade. Mas diferentemente da religião objetiva e da subjetiva, que só adquiriam uma expressão social na religião popular, na eticidade cada lei tem sua expressão social. A lei divina é expressa na comunidade natural (a família, que exprime o Si no outro), enquanto que a lei humana está na comunidade ética essencial. Este conflito entre leis revela a contradição entre singular e universal. De certa forma, essa relação entre o divino e o humano na eticidade é devida pela consciência, que tenta adquirir universalidade mediante a compreensão da morte e do reconhecimento, à maneira como a liberdade ocorre nas figuras do estoicismo, ceticismo e consciência infeliz.

3.3. A dimensão social da religião na *Fenomenologia*

Hegel destina passagens da *Fenomenologia* à religião no Capítulo VI - “Espírito”. Quando, neste capítulo, os indivíduos compreendem que a família e a sociedade não se anulam, ou que uma se conserva na outra, ocorre o reconhecimento na forma de “igualdade do direito” (*PhG*, p. 363; *FE*, § 488, p. 339), condição de que o mundo da cultura, cuja função é delimitar onde terminam os papéis do indivíduo como membro da família, exista dentro do mundo jurídico. Dessa forma, o espírito absoluto se faz presente no mundo a partir de um conjunto de pessoas que pertencem agora a uma “congregação divina” (cf. HARRIS, 1997, vol. I, p. 257). A religião desponta como forma de expressão da lei divina, mas que também tem sua expressão humana, a começar pelo simples aspecto que a religião é uma expressão da cultura, perfazendo também o último estágio mediante o qual o indivíduo tem vigência e efetividade.

Na *Fenomenologia*, a função da cultura também é delimitar onde começam os papéis do cidadão, assim como em que pontos este e o membro da família são simultâneos. Ora, na cultura, a efetividade é garantida ao indivíduo, cuja “natureza originária”, sendo a substância, só pode ser expressa mediante a vontade (*PhG*, p. 364; *FE*, § 489, p. 340).

Dado que a religião e a lei humana também se expressam na vontade e na universalidade, há correlação entre a religião e a lei humana. Importa lembrar que, desde o escrito sobre a *Diferença entre os Sistemas*, Hegel designa a cultura como momento da negação, mas também da diferenciação e do desenvolvimento do uno, de maneira que Bernard Bourgeois explica tratar-se simultaneamente da “manifestação, objetivação, oposição, diferenciação de si”, ocorrendo todos esses movimentos na cultura (cf. BOURGEOIS, 1995, p. 391). A religião se encontraria entre os papéis da cultura, pois a expressaria. Há na cultura, portanto, a elaboração da passagem do ser humano da esfera natural para a esfera espiritual (HARRIS, 1997, vol. I, p. 259).

Hegel toma a religião na *Fenomenologia* como etapa social que conserva feições estruturais da família, dando condições ao indivíduo de elevar-se à dimensão absoluta a partir de sua vida pública. É na família que a memória dos mortos e também o culto às divindades familiares (os Penates) são mantidos, em grande parte por uma atribuição da mulher no núcleo familiar (*PhG*, p. 336; *FE*, § 457, p. 315). A família constitui o ambiente no qual a lei divina se unifica à lei humana. Esta última tem por efetividade o “Governo” e, também, da comunidade enquanto “povo” (*PhG*, p. 352; *FE*, § 475, p. 389), isto é, a comunidade humana em suas dimensões civil e política. O povo se constitui pela religião e pelo agir. A religião é a expressão social do indivíduo que age, da sua liberdade e de sua universalidade; em outras palavras, ela é também atividade da consciência-de-si. Essa vida ativa dos indivíduos tomada em sua dimensão social caracteriza o espírito, que contém em si a vida ética de um povo. A afirmação de Hegel sobre “o eu que é um nós” não deixa de ser a consequência de um indivíduo que cumpre a lei do seu coração para “tornar-se ordem universal” (*PhG*, p. 278; *FE*, § 372, p. 262). O espírito se expressa na comunidade, no povo e no Estado que é, portanto, o destino do indivíduo realizado enquanto membro da comunidade.

A religião tem uma de suas expressões na dimensão da família pelo culto dos antepassados como forma de conservar a memória dos mortos, tal como prescreve “a lei divina” que se confronta com a lei humana. Isto faz com que a família ganhe condições de alcançar-se à dimensão absoluta. A religião adentra no mundo efetivo do ser humano. A religião pressuporia um indivíduo concreto, cuja consciência-de-si implicaria a vida deste indivíduo no mundo. O desenvolvimento da religião no agir do ser humano, que Alexandre

Kojève chama “evolução religiosa”, seria um elemento constitutivo da história, da realidade e da ação humanas, refletindo as características do “espírito do povo” (cf. KOJÈVE, 2002, pp. 208-209).

A religião expressa o agir social do indivíduo, que se compreende inserido entre a liberdade e a universalidade, além da família e da esfera civil, que precisa desdobrar-se em níveis éticos mais elevados. Esse movimento, na *Fenomenologia*, resulta no espírito, que Hegel explica como essência em-si-e-para-si-essente, efetiva para si como consciência e que se representa a si mesma para si (*PhG*, p. 324; *FE*, § 438, p. 304). A essência do espírito pode ser a substância ética, mas o espírito é a própria efetividade ética, fundamento e “ponto de partida do agir de todos” (*PhG*, p. 325; *FE*, § 439, p. 305).

A eticidade é o fundamento do movimento, cuja atividade é a consciência-de-si. O espírito, portanto, congrega a “vida ética de um povo” (*PhG*, p. 326; *FE*, § 441, p. 306). Entretanto, o espírito precisa empreender o movimento mediante o qual possa reunir o que está dividido como consciência: de um lado, a consciência do ser sensível abstrato; e, do outro, a certeza do ser ético (*PhG*, p. 328; *FE*, § 446, p. 308) A substância ética é efetiva, realizando-se o espírito absoluto na consciência aí-essente, que se percebe no mundo empírico. Hegel iguala o espírito à própria comunidade. Nas palavras de Hegel:

É o espírito que é para si enquanto se mantém no reflexo dos indivíduos, e que é em si – ou substância –, enquanto os contém em si mesmo. Como substância efetiva, o espírito é um povo; como consciência efetiva, é cidadão do povo (*PhG*, p. 329; *FE*, § 447, pp. 308-309).

O espírito manifesto no “povo” é a estrutura comunitária cuja efetividade reside no “governo”, no “espírito efetivo”, bem como no “Si simples da substância ética total”. O governo seria o ser-aí do espírito cujo estágio anterior teria sido dado na família. A comunidade poderia ser ampliada na organização dos seus indivíduos enquanto membros, dando-lhes o sentimento de dependência e consciência de terem sua vida no todo (*PhG*, 461; *FE*, § 455, pp. 313-314). Sobre isso, Jean Hyppolite lembra que, diferentemente da Grécia antiga, onde não havia diferença entre a vontade dos cidadãos e a vontade do Estado, na Era moderna, a liberdade subjetiva impõe outra significação para a relação entre a vontade do Estado e a vontade do indivíduo (cf. HYPPOLITE, 2003 [1946], p. 361). Na modernidade, a consciência que se efetiva no “povo”, conforme expresso no § 447 acima transcri-

to, entrará em conflito com o Estado. Em um primeiro momento a consciência o considerará “bom” por oferecer-lhe a manutenção das condições vitais. Mas em um segundo momento, o Estado será visto pela consciência como algo “mau” por ser um espoliador da riqueza dos indivíduos. Estas duas perspectivas sobre o Estado, segundo Franco Chiereghin, teriam convivido em conflito, deteriorando o estado de coisas até a “desagregação universal” manifestada historicamente na Revolução Francesa. A partir deste instante, o conflito se transmutaria em um embate entre fé e inteligência (cf. CHIEREGHIN, 1998, pp. 131-132).

O conflito entre a lei divina e a humana⁶⁶ só ocorre quando a consciência-de-si adentra o reino da eticidade. É na seção “Religião manifesta”, do Capítulo VII da *Fenomenologia*, que a eticidade e a religião se encontram presentes. A religião é exposta como a consciência da realidade essencial absoluta como tal (*PhG*, p. 495; *FE*, § 672, p. 458). Na religião se encontra um campo da experiência humana no qual o espírito se representa a si (cf. HYPPOLITE, 2003, p. 564).

Hegel faz uma breve lembrança, admitindo que a essência absoluta da consciência não teria aparecido nas figuras do estoicismo, ceticismo e consciência infeliz, ou do espírito verdadeiro, do espírito alienado de si mesmo e do espírito certo de si mesmo. A consciência, admitiu Hegel, compreenderia o suprassensível, mas ainda como um universal (abstrato) ou “carente-de-si”. A religião, que esteve presente nas figuras da consciência, evidenciava apenas “a negatividade pura sob a forma de universalidade” (*PhG*, p. 495; *FE*, § 673, p. 458). Logo, a religião teria o objetivo de tornar o “espírito no seu mundo” igual ao “espírito consciente de si mesmo” (*PhG*, p. 497; *FE*, § 678, p. 460). A religião é a inteireza dos momentos singulares da consciência (consciência, consciência-de-si, razão e espírito) que retornam como fundamento da própria consciência (*PhG*, p. 499; *FE*, § 680, p. 462).

A religião, para tornar-se consciência-de-si, congrega três efetividades. A primeira é a “religião imediata” ou “natural”. A segunda é a “religião da arte”, na qual o espírito sabe sobre si, avançando da forma de substância para a de sujeito. A terceira efetividade é a “religião revelada”, a unidade entre consciência e consciência-de-si (*PhG*, p. 502; *FE*, § 683, pp. 464-465). É na religião da arte que Hegel admite encontrar-se o espírito ético. Todavia,

⁶⁶ Como foi apresentado na seção 3.2 desta tese.

esta eticidade que Hegel enxerga na religião da arte se dá mediante o movimento em que o povo ético vive a “imediata unidade” com a “substância” (*PhG*, p. 513; *FE*, § 701, p. 474). No campo ético, que também é o da religião, portanto, a substância está implicada no Si (*PhG*, p. 514; *FE*, § 702, p. 475).

Na religião revelada (ou manifesta), Hegel menciona a “encarnação da essência divina” que, no culto, se daria pela unidade entre a figura externa do Si e o seu interior. O espírito, a partir de então, é a consciência-de-si enquanto substância objetiva (*PhG*, p. 545; *FE*, §§ 748-749, pp. 502-503). A consciência infeliz agora é vista como complemento de uma “consciência feliz”, para a qual a essência divina retorna. É também nessa consciência feliz (também chamada de “consciência cômica”) que religião do mundo ético afunda (*PhG*, p. 547; *FE*, §§ 752-753, p. 504). A encarnação da essência divina é a própria consciência-de-si, que intui ser a natureza divina a mesma que a humana (*PhG*, p. 552; *FE*, § 759, pp. 509-510). A comunidade religiosa resulta da consciência que ela tem do espírito (*PhG*, p. 555; *FE*, § 764, p. 512). Este mesmo espírito, na comunidade, descreve um movimento que parte do ser-aí até o ser-outro, cujo meio termo é a união sintética do “tornar-se-Outro” (*PhG*, p. 557; *FE*, § 767, p. 514).

Importa frisar que, na religião revelada, Hegel também delinea o esquema trinitário expondo a relação entre Pai, Filho e Espírito e suas implicações para a consciência. O Pai e o Filho se vinculam à comunidade ao nível da representação a ponto de o próprio espírito absoluto tornar-se um momento do espírito, cuja essência é um Outro abstrato (*PhG*, pp. 559-560; *FE*, §§ 771-772, pp. 516-517). A essência absoluta, que era abstrata na consciência, torna-se ser-outro na geração do Filho (*PhG*, p. 563; *FE*, § 776, p. 519), mas é no movimento do espírito que este mesmo Filho morre e ressurgue. Apenas mediante o evento da morte e da ressurreição ocorre a consciência-de-si universal (*PhG*, p. 565; *FE*, § 779, p. 521). O movimento do espírito, que se segue ao da consciência-de-si universal até ser supprassumida no Si singular, constitui a si no modo de uma comunidade. Este movimento tem três momentos: o espírito, a comunidade e a consciência-de-si (cf. *PhG*, p. 566; *FE*, § 780, p. 521). No que concerne à religião, a comunidade religiosa é a substância do espírito absoluto (*PhG*, p. 586; *FE*, § 803, pp. 540-541).

A substância, tal como apresentada na *Fenomenologia do Espírito*, possui uma dimensão ética agregadora, como a soma das individualidades e enquanto pressuposto do

próprio movimento do espírito. No campo ético ocorre a tentativa de equacionar os conflitos dos pólos em relação pelo reconhecimento do Outro pela consciência. Na *Fenomenologia*, Hegel explica que as relações entre masculino e feminino, irmão e irmã, como também pais e filhos se opõem em favor da estrutura comunitária. De modo a estabelecer a passagem dos indivíduos, desde o seu núcleo familiar para o âmbito social, a vigência da lei não será suficiente, sendo necessário o auxílio das formas diversas de produção da cultura, acompanhada das práticas rituais e do conteúdo espiritual da religião. Embora a consciência faça uso inadequado da religião, tornando nesta um processo exclusivo de efetivação. Esta última retoma seu objetivo original e reconecta a consciência ao infinito, não em uma dimensão exterior ao mundo, mas dentro dele.

A cultura, como expressão do espírito, tenta dar precisão aos papéis do indivíduo partilhados nas duas comunidades das leis, seja na comunidade natural da lei divina (como membro de família), seja na comunidade ética essencial da lei humana (como cidadão). A lei, quer divina, quer humana, no âmbito do espírito, é “substância ética efetiva”, manifesta pela vontade. A consciência, antes realizada pelo universal incondicionado, agora tem um ser-aí que se direciona à realização do espírito absoluto pela vontade. O “governo” no âmbito ético, que no *Sistema da Vida Ética* criava o ambiente universal para os indivíduos, e na *Filosofia Real* era a “vontade consciente de si”, agora expressa o ser-aí do espírito. O universal incondicionado, que tentava unificar a essência e o ser-outro no âmbito da consciência, opera em outro nível na religião, que objetiva tornar equivalente o espírito agindo no seu mundo ao espírito consciente de si mesmo. O espírito que se manifesta na família, nos membros naturais, conservando os ritos relacionados ao divino, atinge sequencialmente a vida pública expressando-se no Estado e dando provas de que a eticidade, como fundamento do movimento, tem por atividade a consciência-de-si. Por conseguinte, o espírito abriga a vida ética de um povo, o que indica que a religião se encontra também nas esferas da expressão da eticidade, juntamente com o agir do indivíduo. A comunidade religiosa, como foi dito acima, provém da consciência que a própria comunidade possui do espírito.

Mais adiante, no Capítulo VIII “A Religião”, Hegel recupera o tema da consciência infeliz na alínea C, “A religião manifesta”. Nela, a consciência infeliz, reunindo duas oposições humana e divina na “encarnação da essência divina”, passa a ser acrescida de uma “consciência completamente feliz”, (*PhG*, pp. 545-547; *FE*, §§ 748-752, pp. 502-504),

para a qual a essência divina retorna. A encarnação da essência divina é a própria consciência-de-si, que intui ser a natureza divina a mesma que a humana. A comunidade religiosa resulta da consciência que ela tem do espírito, fazendo não só com que o universal incondicionado promova uma união entre o ser-aí e o “tornar-se-Outro”, como também ocasione a descrição da Trindade, na qual o Pai é o espírito absoluto e o Filho é o “Outro”. A Trindade contemplada na *Fenomenologia* é, no âmbito da religião, a manifestação da verdade na infinitude da lei que expressa a inquietude absoluta.

3.4. O conflito entre fé e inteligência

Detalhes da época do Iluminismo em referência à religião e à política, bem como sua problemática, já constavam no “Prefácio” à *Fenomenologia do Espírito*. Ao expor o conflito entre fé e a inteligência em uma subseção intitulada “Iluminismo”, componente do Capítulo VI “O espírito”, Hegel estaria situando a relação (e o conflito) entre a fé e a razão. A fé estabelecia um Deus que se movimenta em um jogo de amor consigo mesmo (*PhG*, pp. 23-24; *FE*, §§ 18-19, p. 35), mas isso não significaria que o ser que, não sendo o divino, seria eliminado nesse jogo; pelo contrário, o outro permanece como outro frente a Deus. O que Hegel está explicando é que Deus, como em-si, é universalidade abstrata na fé. Aliás, Hegel havia declarado no Prefácio à *Fenomenologia* que “o verdadeiro é o todo”, e Deus, como absoluto, era o resultado desse verdadeiro (*PhG*, pp. 24-25; *FE*, § 20, p. 36). Dito de outro modo, como atividade, o verdadeiro implicaria em conceber Deus assimilando-se a si. Dado que a consciência, como fora explicado no “jogo de forças” entre ser e ser-Outro, é uma busca pela verdade, pois Deus de algum modo estaria em sua própria consciência autoassimilando-se. É isto que leva a ser encontrado na alínea “a - A luta do Iluminismo contra a superstição”, em que Hegel explica a religião como a relação do ser consciente singular com a essência absoluta (*PhG*, pp. 416-417; *FE*, § 562, p. 388).

Quando o filósofo trata de religião na *Fenomenologia*, no ambiente cultural estava vigente o debate sobre a concepção iluminista de religião natural, produto da influência das ciências naturais da época que promoviam um esvaziamento metafísico dos conteúdos teológicos, que depunham na história, na filologia e na biologia a explicação para os elemen-

tos espirituais contidos nas narrativas bíblicas. Tanto é que a subseção sobre o Iluminismo é precedida pela explicação sobre a relação entre a fé e a inteligência. A consciência já está presente nessa relação. A consciência só valida os fenômenos no que eles apresentam para os sentidos. É o que Hegel chama de “efetivo-comum” (*PhG*, p. 391; *FE*, § 527, p. 364).

A religião tal como é explanada nesta parte da *Fenomenologia* ocorre apenas no porvir, no além-mundo, e não no mundo real, algo que a “consciência infeliz” explica muito bem. Contudo, a religião não é fadada ao fracasso. Por enquanto a crença mantida na religião ainda não surte muitos efeitos reais, mas irá florescer na substância ética dentro da família, que é o primeiro momento da eticidade (*PhG*, p. 392; *FE*, § 528, p. 365). Se antes a consciência queria fugir do mundo, agora ela finca seus pés entre os seres humanos, que passam a vislumbrar uma entrada no jogo de amor de Deus (*PhG*, pp. 392-393; *FE*, § 529, p. 365). Isso só é possível mediante a fé, encontrada nas situações envolvendo a religião, pois indica aos homens uma possibilidade de relacionamento com Deus. O movimento da fé é um “acontecer” (*PhG*, p. 395; *FE*, § 531, p. 368). Essa fé confere à comunidade a consciência-de-si universal (*PhG*, p. 396; *FE*, § 534, p. 369).

Na dinâmica da fé se encontra também a inteligência, que chama para si uma consciência de singularidade que a faz pensar possuir autoridade para dar ordens às outras consciências, apelando a elas para que sejam racionais. Todavia, ao estabelecer uma hierarquia, a inteligência se distancia da fé (*PhG*, pp. 397-398; *FE*, § 537, pp. 370-371). É essa divergência que se instala no novo momento histórico do Iluminismo. Hegel, todavia, ressalta um detalhe a essa dissensão entre fé e ciência no Iluminismo: tal conflito é apenas aparente. Isto porque a inteligência, mantendo um relacionamento com o mundo efetivo, vai precisar da fé para retornar à consciência desse mundo. A consciência, que compreende a expansão da pura inteligência no Iluminismo, propõe o deslocamento do objeto da fé para a ciência, cujos fundamentos repousavam em premissas ainda não muito bem definidas, e para o âmbito das discussões sobre o progresso. O Iluminismo entende que a fé se opõe à ciência porque não possui em si mesma reflexão, que impõe um sacerdócio e um despotismo sobre a consciência, gerando a superstição. Destaque-se que, para Hegel, o Iluminismo se incumbe de combater simultaneamente os poderes temporal e espiritual da superstição (*PhG*, pp. 401, 404-405; *FE*, §§ 542, 548, pp. 374, 377).

O grande passo dado por Hegel nessas páginas da *Fenomenologia* se dá por explicar o papel da comunidade como etapa do caminho da consciência rumo ao absoluto. Na comunidade, de acordo com o filósofo, converge todo o efeito positivo da fé que o Iluminismo não conseguiu enxergar. O espírito da comunidade age (e tal agir é o serviço divino) na consciência, congregando a essência abstrata e a consciência-de-si (*PhG*, p. 408; *FE*, § 551, p. 381). A fé, ao contrário do que o Iluminismo julgava, só tem como em-si a essência do puro pensar, que é imediata, enquanto para o Iluminismo essa mesma essência é contingente. Hegel afirma que a fé é “consciência que sabe”, reação mediatizada entre saber (cujo fundamento é o universal “*que-sabe*”) e a verdade (o espírito absoluto) (*PhG*, pp. 409-410; *FE*, §§ 553-554, p. 382). O Iluminismo e a fé se assemelham porque sua grande prioridade é o em-si, a essência, e não coisas exteriores. Mas enquanto na fé o objeto de adoração não encerra a sua essência absoluta em si, mas aponta essa essência para o absoluto, no Iluminismo a valorização do objeto é uma regressão à certeza sensível que se encerra como “verdade absoluta” (*PhG*, pp. 413-414; *FE*, § 558, p. 386).

É no contexto da comunidade que Hegel trata do espírito absoluto e da consciência-de-si. A fé repele o Iluminismo pela valorização que a inteligência dá a tudo o que é ser-aí imediato, e de forma reversa, o Iluminismo repele a fé por apenas valorizar algo projetado para uma dimensão que não é realizada, promovendo um recolhimento da fé diante do Iluminismo. Não obstante, a consciência “iluminada” continua uma consciência insatisfeita (*PhG*, pp. 414-416; *FE*, §§ 559-562, pp. 386-388)⁶⁷. Hegel, então, descreve um novo embate, não mais de leis, como foi visto no jogo de forças em vista de estabelecer um “universal incondicionado”, mas de “direito”. Enquanto a fé tem o direito divino, da absoluta igualdade-consigo-mesma “contra o Iluminismo”, este último possui o direito humano, da consciência-de-si. A fé não possui ferramentas para recusar o direito humano, confirmando ceder para o Iluminismo (*PhG*, pp. 414-417; *FE*, § 563, pp. 388-389) e demonstrando que tal conflito precisará ser pacificado para a conclusão do percurso da consciência.

⁶⁷ É elucidativa o esclarecimento de Paulo Meneses, em suas notas sobre a *Fenomenologia*, a respeito do embate entre fé e Iluminismo, de que este último teria vantagem sobre aquela, despertando a consciência para aspectos que são limitados à sua percepção. A fé, esvaziada de si no trabalho que a consciência faria em direção ao conceito, se tornaria um segundo Iluminismo, marcado pela “inquietude” e pela “insatisfação” (cf. MENESES, 1992, p. 151).

3.5. Eticidade e religião na *Fenomenologia*: resultados parciais

A *Fenomenologia* tornou mais evidente, no projeto filosófico de Hegel, a diligência pela identidade entre opostos. A consciência se tornaria consciência-de-si suprassumindo o outro como unidade de si com o próprio indivíduo. Todavia, o propósito deste capítulo foi evidenciar a religião e a eticidade na *Fenomenologia*, em cujo “Autoanúncio” constava que a verdade se encontraria na religião e na ciência (*PhGm*, p. 446; *FEv*, p. 81). Importa salientar que, entre ciência e religião, a consciência se encaminha ao “universal incondicionado” como unidade de si com o indivíduo resultando em uma “oposição absoluta” entre ser-para-si e ser-para-outro. Sem a intenção de exaurir o tema, a ênfase da citada obra de Hegel na consciência se dá pelo fato de os conflitos se concentrarem nessa instância que se encontra no indivíduo, o “espírito incompleto” mencionado no início do presente capítulo. A tarefa de condução da consciência rumo ao saber absoluto em seu sentido universal implica o reconhecimento de uma consciência pela outra, cuja mediação se dará pelo infinito, tal como afirma Hegel (*PhG*, pp. 144-145; *FE*, §§ 176-177, pp. 141-142).

A lei não logra êxito em promover a identidade para essa oposição. Assim, a *Fenomenologia* explicita o papel da consciência e do espírito na eticidade e na religião em detalhes mais precisos a seu projeto filosófico. As oposições entre a consciência e o outro, interior e exterior, lei divina e humana, e suas reuniões respectivamente na consciência-de-si, na razão e na eticidade estão entre os detalhes explicitados. A consciência efetua a passagem à consciência-de-si porque o infinito lhe possibilitou compreender a verdade do objeto, que é o outro. Não obstante, essa unidade é apenas possibilitada, não sendo instantânea, mas dando-se por meio de etapas, como comprovam as figuras do estoicismo, ceticismo e da consciência infeliz, que se seguem à dialética entre senhor e servo. Nessa citada dialética, a morte e a lei, no âmbito em que se encontra a razão, são submetidas à mediação. Outrossim, os conflitos no caminho da consciência perduram: a lei divina e a humana, assim como o direito.

Quando a consciência infeliz situa uma das formas de liberdade conquistada pela figura anterior do ceticismo em uma região “imutável” com o intuito de preservá-la de um possível fenecimento no “aqui” e no “agora”, ela não descobre o “além”, mas retoma o infinito que anteriormente teria auxiliado a passagem da consciência à consciência-de-si no

“universal incondicionado”. Ocorre que este mesmo universal dá lugar a um jogo de forças que resultará na lei, a diferença entre o interior e o exterior. Essa lei confere verdade à consciência mediante o Outro, mas, na eticidade, que dá primazia ao agir humano, a consciência não consegue sustentar o universal por muito tempo, exceto se operar as tentativas oferecidas pela razão em submeter o humano às leis pelas “ciências” frenologia e a fisiognomia. O êxito da razão frente ao agir humano não é logrado, pois as ciências citadas propõem uma semântica entre corpo natural e interior humano sem os devidos fundamentos justificados.

Dado que a eticidade leva a consciência-de-si à unidade do povo, a lei frente ao âmbito ético é duplicada em lei divina e lei humana, atribuindo forma a duas comunidades, a comunidade ética (humana) e a natural (divina). É a justaposição destas duas comunidades que fornecerá a compreensão da coexistência por parte dos indivíduos. A religião também opera a unidade entre o humano e o divino, o interno e o externo na encarnação da essência divina. A religião revela uma consciência “infeliz” que se posicionaria ao lado da consciência “feliz”. A *Fenomenologia* também alude ao movimento do espírito, que se desloca da consciência-de-si universal ao Si singular. Se apenas após a menção ao reino da eticidade, as contraposições entre o divino e o humano se intensificam na *Fenomenologia*, isto indica que, mediante o campo ético, o divino e o humano podem ter sua resolução. Há um esforço para que a consciência atinja um contexto com este mundo unificando o singular e o universal. Esta necessidade de resolver tal conflito se dá porque a consciência se encontra no campo ético, sobre o qual a consciência se move, empreendendo o esforço de elevar-se ao universal pela consciência do povo. Isto porque, mediante a eticidade, existe o esforço de harmonizar o conceito de espírito e a essência do espírito na consciência-de-si.

Não obstante, a *Fenomenologia* se refere a importantes processos de identidade como silogismos. Primeiramente, o silogismo ocorre no jogo de forças, quando o entendimento se une à experiência. À continuação, a consciência-de-si se reúne em silogismo como o singular mediante a verdade. Finalmente, o silogismo se encontra no âmago da dialética entre senhor e servo. O silogismo, apesar de referenciado, não é explicado em suas etapas constituintes no itinerário da consciência. Com este quadro, esta tese vê a necessidade de recorrer a outra obra de Hegel para elucidar em que consiste o silogismo e como ele se integra às esferas da religião e da eticidade. A *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*

e suas explicações sobre a lógica proposta por Hegel em seu projeto de filosofia serão importantes para elucidar os processos de identidade expostos na *Fenomenologia*.

Ao realizar a passagem da figura da consciência propriamente dita até a consciência-de-si (espírito), a consciência se encontra em um conflito. Não conseguindo lançar-se ao além, se decide por este mundo, mas esta passagem entre mundo e além ainda não foi totalmente concretizada. A consciência insiste nesta resolução, visto que o infinito, que possibilita o traslado da consciência para a consciência-de-si, permite a compreensão de um objeto que é outra consciência de si, será retomado na Doutrina do Ser da *Enciclopédia*, pela leitura do “Conceito Preliminar”, o processo entre “algo” e “outro” em direção ao infinito. A retomada, na *Enciclopédia*, das oposições presentes na *Fenomenologia* em seu âmbito lógico confirma-se quando Hegel, por ocasião da dialética do senhor e do servo, ao admitir que as consciências dominadora e dominada, para operarem o reconhecimento, descrevem não apenas um silogismo, como consta no § 190 (*PhG*, p. 151; *FE*, p. 148), mas também uma relação entre imutável e sensível no § 231 (*PhG*, p. 178; *FE*, p. 172). A seção “Religião revelada” do Capítulo VII da *Fenomenologia*, que detalha o movimento do espírito, conduzindo a consciência-de-si universal até ser suprassumida no Si singular, sob a estrutura da comunidade, é demonstrada também na perspectiva lógica da *Enciclopédia*.

CAPÍTULO 4

LÓGICA E ESPÍRITO NA *ENCICLOPÉDIA DAS CIÊNCIAS FILOSÓFICAS*

O presente capítulo propõe-se a apresentar que a relação entre eticidade e religião na lógica hegeliana, tal como se encontra na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1830)⁶⁸. Temas e conceitos encontrados nesta obra terão a devida importância para ser retomados posteriormente na *Filosofia do Direito* e nas *Lições sobre a Filosofia da Religião*. A harmonia quanto à condução de temas recorrentes em seus trabalhos escritos é desenvolvida e acrescida de outras perspectivas em trabalhos subsequentes em relação às suas interpretações. Não obstante, entre as perspectivas dadas aos estudos sobre Hegel ao longo da pesquisa de sua obra nos anos posteriores à sua morte, figurou a tentativa de opor a *Fenomenologia do Espírito* à *Ciência da Lógica* e à *Enciclopédia* (cf. BOURGEOIS, 1995, pp. 375-378), mostrando este último título muito mais próximo de um projeto filosófico do que a Introdução da *Fenomenologia* teria apresentado. Por outro lado, além da perspectiva para a qual se admite a possibilidade de haver uma oposição entre a *Fenomenologia* e a *Enciclopédia* (acompanhada da *Ciência da Lógica*), existe também o ponto de vista que acata a harmonia de um projeto filosófico nas obras de Hegel. Vale evocar o que já foi dito sobre isto: a lógica presente tanto na *Ciência da Lógica* quanto na *Enciclopédia* é uma ontologia (cf. DROZ, 1987, p. 19), unindo a proposta de conteúdo dos títulos acima citados.

A *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* inicialmente atendeu à finalidade do uso de um material escrito de apoio às aulas que Hegel passou a ministrar na Universidade de

⁶⁸ Hegel conserva na *Enciclopédia* seu propósito temático já evidenciado preliminarmente na *Propedêutica Filosófica*, escrita quase dez anos antes, que, por sua vez, mantinha temas da *Fenomenologia*. O manuscrito *Propedêutica Filosófica* foi descoberto por Karl Rosenkranz em 1838. Procedendo à ordenação dos parágrafos e temas deste escrito de acordo com sua compreensão a respeito da obra do filósofo, Rosenkranz publicou a *Propedêutica* em um volume separado das obras completas de Hegel em 1840. Quer isto dizer que Rosenkranz, para compor uma sequência de argumentos a partir do material escrito encontrado, considerou, à época, desdobramentos teóricos que Hegel somente teria composto posteriormente à *Propedêutica*, ocasionando alterações interpretativas quanto a como o filósofo realmente se posicionava em relação a determinados assuntos durante o tempo da escrita da *Propedêutica*. O propósito original de Hegel com a citada obra era o de um plano de ensino com a distribuição de temas de filosofia para estudantes da idade entre 14 e 20 anos matriculados no *Gymnasium* de Nuremberg, instituição em que assumira os cargos de reitor e professor. Assim, os temas relacionados à lógica, bem como direito, moral e religião, recorrentes nas obras posteriores *Ciência da Lógica* e na *Enciclopédia*, eram abordados em três séries de faixas etárias: *Unterklassen* (14-15 anos); *Mittelklasse* (15-18 anos) e *Oberklasse* (18-20 anos) (cf. MILLER, 1986, pp. xii-xvi).

Heidelberg (cf. KAUFMANN, 1978, pp. 217-218; INWOOD, 2007, p. x). Quanto ao intento da *Enciclopédia*, Hegel o explica nos primeiros parágrafos da obra, nos quais se encontra, de forma condensada, o seguinte: a filosofia é a “consideração pensante” cuja exigência é a necessidade (*Notwendigkeit*) de seu conteúdo, bem como a verificação de suas determinações. O pensar está no direito, na eticidade, na religião e nos sentimentos humanos (*Enz*, §§ 1-2; *Enc-I*, pp. 39-41). Pensado enquanto conceito, o conteúdo da filosofia “é a efetividade” ou “mundo”, sendo chamado de “experiência” aquilo que está mais próximo da consciência com relação ao seu conteúdo efetivo (*Enz*, § 6; *Enc-I*, p. 44). Devido a isto, a liberdade, o espírito ou Deus são também, para Hegel, decorrentes da experiência e, por isso, objetos filosóficos que se encontram no pensamento (cf. *Enz*, § 8 A; *Enc-I*, p. 48). Os parágrafos introdutórios da *Enciclopédia* relacionam o direito e a religião ao pensar filosófico, cujo conteúdo tanto é pensamento como mundo⁶⁹.

Sequencialmente, apresenta-se a forma universal do pensamento, que é o conceito especulativo: somente esse pensar especulativo capacita a filosofia a conhecer os objetos que, segundo Hegel, têm uma forma universal decorrente de suas formas peculiares (*Enz*, § 9; *Enc-I*, p. 49), o que conectaria a filosofia ao espírito porque este satisfaz ao pensar, dentro do qual se encontra a oposição das formas (*Enz*, § 11; *Enc-I*, p. 51). Pode-se então atestar que o próprio conceito, carregando a forma universal das formas peculiares advindas do pensamento, concentraria em si uma contradição. A tarefa, portanto, seria dimensionar o que há de mais universal no processo de contradição das formas. É por isto que Hegel declara que, na elevação do pensar operada na dialética, a filosofia realiza a mediação (*Enz*, § 12; *Enc-I*, p. 52), dado que a “ideia” é o pensamento “livre e verdadeiro” com a totalidade no “absoluto”. Mediante a filosofia, o pensamento, portanto, é conduzido à sua totalidade em cujo sistema os “elementos” constituem a ideia que se desvela nos momentos singulares (*Enz*, §§ 14-15; *Enc-I*, pp. 55-56).

Na *Enciclopédia*, os parágrafos iniciais do “Conceito Preliminar” descrevem, entre o “pensamento” e o “mundo”, o movimento da consciência-de-si, que se refere a si mesma

⁶⁹ Nas palavras de Hegel, o conceito é a “forma universal” que se encontra nas “formas peculiares” do trabalho de pensamento (*Enz*, § 9; *Enc-I*, p. 49), como foi registrado acima. Mais adiante na *Enciclopédia*, pensamento e mundo estão na “Coisa” que, embora não se encontre imediatamente na consciência, pela reflexão, tem acesso à “verdadeira estrutura do objeto” (*Enz*, § 21; *Enc-I*, p. 74). O pensamento e o mundo não se encontram, portanto, em oposição, mas se vinculam conceitualmente, em uma inteligibilidade que é, ela mesma, dinâmica por comportar em si as oposições que a estruturam.

como um ser-para-si, sensível em sua forma imediata e orientada em direção ao seu fim. Esse movimento implica: a) que um outro além dela seja para ela mesma objeto; e b) que tal objeto seja intuído nela e no outro objeto, estando assim interligados. O impulso da consciência-de-si, alerta Hegel, visa a realizar o seu conceito e permitir o alcance da consciência-de-si (*Enz*, §§ 22, 31; *Enc-I*, pp. 103, 148). O aperfeiçoamento da consciência, sua efetividade no mundo e o reconhecimento do outro já estavam delineados nos escritos hegelianos precedentes e recebem na *Enciclopédia* a ênfase de sua descrição lógica e sistemática. O Conceito Preliminar, por admitir a Lógica na filosofia, está considerando continuamente a relação entre o pensamento e o mundo, a reflexão e a coisa. Isto não significa que eles estejam em uma separação tensionada, mas que integram um movimento de inter-relação, cooperando para uma harmonia plena entre o pensamento e o fenômeno, como descreve, mais adiante, o § 48 da *Enciclopédia*.

Hegel não só associa filosofia, religião e eticidade ao pensar filosófico, estabelecendo um objetivo “efetivo” para tal pensar, como também atesta uma oposição intrínseca ao lançamento desse pensar ao mundo, conforme os §§ 6, 20 e 21 da *Enciclopédia*. A solução deste conflito não pode ser explicada em nível empírico, pois a função da *Enciclopédia* que Hegel quer propor é outra: explicitar a contradição inerente às coisas que se operam no pensamento, o qual, direcionado ao absoluto, não pode ser compreendido a partir de ciências empíricas, mas somente das ciências filosóficas e especulativas. Este objetivo delineado exige a necessidade da “Ciência da lógica”, por Hegel apresentada na *Enciclopédia* para elucidar a intermediação entre o indivíduo e sua instância ética ou social. Temas como a religião e o ético, tratados sob o conceito de Estado na “Filosofia do Espírito” objetivo, continuam presentes nessa fase de produção, recuperando pontos centrais dos escritos anteriores de Hegel⁷⁰. Não obstante, o tratamento dado a estes temas e conceitos mudam em relação à *Fenomenologia*, visto não serem apresentados mais com destaque no tocante aos seus vínculos com as etapas do itinerário fenomenológico da consciência de si como espírito, que ainda seguem contempladas na *Enciclopédia*; a ênfase agora se dá nas descrições desses temas e conceitos como de partes intrínsecas e necessárias da exposição de seu sistema filosófico.

⁷⁰ Cumpre lembrar que os capítulos 2 e 3 desta tese já introduzem o tema sobre a religião e ética na produção escrita de Hegel prévia à *Enciclopédia*.

4.1. A Lógica na *Enciclopédia*: conceito preliminar

Na seção “Conceito Preliminar” da *Enciclopédia*, Hegel aborda o âmbito da Lógica, “ciência da ideia pura”, que trata das “determinações e leis” do pensar (*Enz*, § 19; *Enc-I*, p. 65). A “Ciência da Lógica” tem um duplo papel: em um primeiro argumento, se a Lógica trata do pensar, assim como trata da filosofia, cujo objeto é a verdade, que é Deus (como expressa o § 1º da *Enciclopédia*), então contempla Deus e a verdade. A explicitação desse § 1º se vincula à Anotação ao § 19, em que Hegel não só assevera que “o lógico é a forma absoluta da verdade” e “a pura verdade mesma”, como também no Adendo 1 ao mesmo § 19, repetindo a sentença “Deus é a verdade”. O segundo argumento repousa na assertiva do próprio Hegel, expressa na Anotação ao § 19, de que a Lógica possui uma “utilidade” relacionada à formação do sujeito, a qual segue intermediada por essa mesma Lógica à medida em que o sujeito pensa. O objeto da ciência da Lógica, portanto, é a verdade. Mas existem questões suscitadas na escolha desse objeto. A primeira delas: se a filosofia trata de Deus, mas é o indivíduo quem pensa, como se dá a condução finito, na figura do indivíduo pensante, ao infinito e universal do qual trata a filosofia? A segunda questão decorre da anterior: ainda que, para responder a esta questão, se considere Deus como a verdade, como Deus pode ser conhecido pelos indivíduos e, assim, operar o conhecimento da verdade? Na busca para respostas, em um dos adendos ao § 19 encontra-se a afirmação de que a humildade, que faria com que o indivíduo se considerasse na posição de “verme” o impediria de ir muito longe na busca da verdade (*Enz*, § 19 Z1; *Enc-I*, p. 66). A analogia indica a postura em que indivíduo, a despeito de suas limitações, deve abraçar sua capacidade de vincular-se ao divino.

O indivíduo, no caminho para a verdade, tem acesso à ideia, que é “um todo que só se pode pensar como desenvolvimento”, resultante de uma síntese entre as determinações “devir indefinido” e a “reiteração de si da essência” (FERRER, 2006, p. 25). Como desenvolvimento, a ideia é, em suas bases, movimento e, como pensar, aparece nos três “lados” ou “momentos do todo lógico-real” (*Enz*, § 79-82; *Enc-I*, pp. 159-169):

- a) no lado abstrato ou do entendimento, que pensa o abstrato como se fosse subsistente;

b) no dialético, o direcionamento das determinações do entendimento à verdade das coisas. A dialética expõe aquilo que as determinações têm de negativo. Seu propósito não é anular as determinações, mas mostrar que o finito suprassume-se “a si mesmo” nas determinações (*Enz*, § 81 A; *Enc-I*, p. 163);

c) no especulativo ou “positivamente racional”, resultante do movimento dialético que, após oferecer um “resultado” positivo como negação de determinações contidas em seu próprio resultado, conclui-se como especulativo abstrato e concreto simultaneamente.

O “lado” do entendimento é o princípio da identidade, o que permite ao conhecimento efetuar a conclusão de uma determinação. Este movimento opera, segundo Hegel, um silogismo (*Enz*, § 80 Z; *Enc-I*, p. 160). O entendimento é necessário à filosofia para impedir o ser humano, inicialmente, de estar à mercê do “nebuloso” e do “vago”. Há uma correspondência entre os efeitos do entendimento (como fixar as determinações) com a “bondade de Deus”, manifestação finita dos desígnios divinos para a subsistência da humanidade (*Enz*, § 80 Z; *Enc-I*, pp. 161-162). Já no “lado” dialético, as determinações do entendimento são suprassumidas mediante suas contradições (p. ex., a morte e a vida que se encontram interrelacionadas, o finito com algo volátil, continuamente transformando-se em outro finito), em uma tentativa de elevar aquilo que é finito ao “progredir” e ao conteúdo da ciência (*Enz*, § 81 A; *Enc-I*, p. 163). Todavia, além do científico, o dialético também revela que a representação da bondade de Deus é a manifestação da potência divina, formando, nas palavras de Hegel, “um momento essencial em toda a consciência religiosa” (*Enz*, § 81 Z1; *Enc-I*, p. 165). O “lado” especulativo, por fim, tem o “caráter do racional”, oferecendo ao ser humano saber sobre Deus como “determinado absolutamente por si mesmo”, assim como o cidadão sabe sobre sua pátria e suas leis (*Enz*, § 82 Z; *Enc-I*, p. 167). No “lado” especulativo, por sua vez, há a menção ao “místico”, que ali reside como lado misterioso apenas para o entendimento, agarrado às determinações válidas como o verdadeiro, mas não para o próprio especulativo. Assim, o místico e o especulativo são interpretados como sinônimos apenas à medida que ambos, tomados em separado, não são unilaterais. Não é possível afirmar que o especulativo é algo puramente subjetivo, assim como o místico não é somente misterioso (abstrato) (*Enz*, § 82 Z; *Enc-I*, p. 168). Após a

descrição dos lados lógicos enquanto entendimento, dialética e especulação, Hegel propõe, em seguida, a divisão da “Ciência da Lógica” em três doutrinas relativas às seguintes partes: Ser, Essência, Conceito (e Ideia), afirmando que a lógica “mostra” Deus em sua verdade, que é “espírito absoluto” na medida em que é diferença e identidade, verdade e não-verdade (*Enz*, § 83 Z; *Enc-I*, p. 169).

Os três lados lógicos explicados previamente à divisão da Lógica, descrita no § 83 da *Enciclopédia*, exprimem a reunião entre o pensamento filosófico e a dimensão divina dos momentos do entendimento (do abstrato), do dialético e do especulativo que foram apresentados a partir do § 79 da *Enciclopédia*. Nestes parágrafos, apreensão da bondade de Deus, da potência de Deus e da especulação mística: em primeiro lugar, Deus está no entendimento mediante sua bondade tornada objeto; em segundo lugar, Deus está no dialético por mostrar-se representação de sua potência, assim como o divino está no lógico-especulativo mediante o místico. Vale destacar que, na *Enciclopédia*, os lados lógicos indicados no “Conceito Preliminar” apontam para formas ou etapas de como a esfera divina interage com a esfera humana: existe um esforço para que o humano e o divino se façam ser compreendidos e vinculados nesse desdobramento de “lados”, como foi a harmonização da lei humana e a lei divina na *Fenomenologia*⁷¹, nas quais a dimensão natural e a dimensão ética se vinculariam no Estado. Merece a menção de que a reflexão e a abstração da universalidade estão implicadas na relação entre a vontade humana e a vida religiosa, que possui relevância na constituição da vontade, conforme exposto no § 5 e anotação da *Filosofia do Direito*.

Ética e religião já são, portanto, vislumbradas no “Conceito Preliminar”. Mas na Primeira Parte da Lógica, a “Doutrina do Ser”, em uma verificação inicial, as citadas esferas não estariam tão evidentes. O enfoque a partir da Doutrina do Ser é a relação deste ser com o outro. Discorrendo sobre o ser cujas determinações são um “passar para outra coisa”, Hegel faz a seguinte ponderação: estabelecendo-se que o ser não pode permanecer em sua indeterminação, necessitando ser determinado, a própria determinação implica a existência de um outro (*Enz*, §§ 84, 86; *Enc-I*, pp. 173, 176). O outro é a condição para que haja a passagem do ser em graus com mais mediações e em vista de um resultado, abrangendo as determinações do movimento lógico. Não só a diferença considera o absoluto (cf.

⁷¹ A lei humana e a lei divina, descritas na *Fenomenologia*, são comentadas no capítulo 3.

LÉONARD, 1974, pp. 40-41), como este absoluto só se completa enquanto absoluto na sua determinação (cf. BOURGEOIS, 1995, p. 379). É necessário saber em que medida esse “outro” se insere no processo de oposição e movimento dos contrários contemplado na Lógica.

Deste modo, o ser, na *Enciclopédia*, tem o seu “outro”, a saber, o nada. Na unidade entre o ser e seu outro há o “passar para o nada”, igual a si mesmo, que é inversamente o mesmo que o ser. Como resultado dessa unidade entre ser e nada encontra-se o “ser-aí” que, segundo Hegel, é “unilateral e finito” (*Enz*, § 88; *Enc-I*, p. 183). A verdade do ser e do nada perfaz uma unidade chamada “vir-a-ser” (devir), que é o primeiro pensamento concreto, expressão da unidade do ser e do nada. O resultado do vir-a-ser é o ser-aí, ser com uma qualidade determinada, e também o “algo” (*Etwas*), cuja qualidade o determina como algo “que é” e o contrapõe à negação, perfazendo a realidade (*Enz*, §§ 88-91; *Enc*, pp. 180-183, 185-187). Ao admitir um nada que também é ser, Hegel preserva a negatividade e o movimento lógico de determinação do próprio ser (cf. FERRER, 2006, p. 36).

A solução é que o algo, em sua passagem para o outro, venha juntar-se “consigo mesmo”. Essa relação para consigo mesmo mediante o outro seria a “verdadeira infinitude”. Ocorre então a negação da negação: é o “ser-para-si”, o qual, como qualidade consumada, contém o ser e o ser-aí como seus momentos ideais. O ser-para-si é simples relação consigo mesmo e, enquanto ser-aí, é determinado, mas tal determinação não implica em um fixação do ser, pois a dinâmica de o algo tornar-se outro se estenderá “até ao infinito” (*Enz*, § 93; *Enc-I*, pp. 189). A infinitude funciona como uma negação do finito, permitindo uma progressão do algo para “outro” (LÉONARD, 1974, p. 73).

Já o conceito de “medida” é a primeira descrição patente na Doutrina do Ser que relaciona religião e ética. A medida procede imediatamente do algo e se relaciona com a “Doutrina da Essência” como a quantidade qualitativa, “um quanto ao qual está unido um ser-aí ou uma qualidade”. A “medida”, enquanto unidade da quantidade e da qualidade, é o ser completo, o qual permite a Hegel aludir que Deus é a “medida” de todas as coisas, e que na consciência religiosa dos gregos, a divindade da medida se encontrava em relação com o ético na figura da Nêmesis (*Enz*, § 107 Z; *Enc-I*, p. 214)⁷². A medida também tem a

⁷² No § 564 da *Enciclopédia*, ao abordar a religião como instância de revelação do divino, Hegel retoma a referência a Nêmesis, divindade feminina grega associada à justiça distributiva e à vingança (*Enz*, § 564 A; *Enc-III*, p. 347).

acepção de elemento intermediador, algo que consegue relacionar duas grandezas. Uma vez que o pensamento se dá em sua autonomia, a lógica é compreendida por Hegel como “*organon*”, instrumento de mediação e conciliação entre natureza e espírito (cf. FERRER, 2006, p. 57). Tal mediação conciliatória implica a reflexão. Dito de outro modo, na mediação o pensamento já deixou de ser imediato e indeterminado (LÉONARD, 1974, pp. 32-33).

A Doutrina do Ser, portanto, explana o ser em contínua passagem para o outro por um processo no qual o infinito nega o finito. Essa passagem se dá pela “medida” que, congregando em si significados religiosos e éticos, intermedia o algo e o outro. É certo que o ser encaminha-se, em um processo de mediação consigo mesmo, para a infinitude. Mas em que consiste tal infinitude? São as páginas da *Enciclopédia*, na “Segunda Parte da Lógica”, que discorrem sobre a “Doutrina da Essência”, que apresentam a infinitude nas interrelações entre ser e outro. A essência, escreve Hegel, enquanto conceito posto em relação mediatizada consigo com referência a outro, é o absoluto. Mas isso não quer dizer que a essência e o absoluto sejam fixos. Atestar a rigidez do conceito seria incorrer no entendimento, que obstrui o movimento das determinações inerente às coisas. O reverso dessa situação de imobilidade do objeto é descrito por Hegel quando “a essência é o conceito enquanto conceito posto” (*Enz*, § 112; *Enc-I*, p. 222). Assim, o absoluto é a essência, enquanto relação simples de sua própria negação consigo mesmo (*Enz*, § 88 A; *Enc-I*, p. 222). Há um reforço dessa explicação no Adendo ao § 112 (*Enc-I*, p. 224): Deus não pode ser considerado a essência mais alta, mas “a” essência. A consciência religiosa, a partir da qual os seres humanos têm suas primeiras noções sobre Deus, não comporta todas as determinações sobre o ente divino. Devido a isto, as determinações não podem ser definitivas, mas potencialmente autorizam em contínuo mais determinações para enriquecer o predicado de um objeto, tornando-o outro em direção ao infinito.

A essência explicada na “Doutrina da Essência”, por sua vez, é o ser enquanto aparecer em si mesmo. Na interação entre a essência e o outro, o absoluto é a essência, o ser que apareceu em si mesmo e foi para dentro de si. Contudo, a essência aparece em si mesma como reflexão pura. Quando a essência se posiciona no âmbito da negatividade, repelindo a si mesma, tem-se a “diferença”. O ser-outro da essência se encontra na diferença em relação à negação, mas tal diferenciação não é definitiva, para evitar o risco da fixidez

do objeto pelo entendimento. A igualdade dos pólos positivo e negativo diversos irá ocorrer mediada por um terceiro termo “que os compara”, até que cada um dos pólos apareça no seu outro de si (*Enz*, §§ 115-119; *Enc-I*, pp. 227-233). Há aqui um ganho relacional na diferença imediata entre negativo e positivo. Convém lembrar que todo o movimento da essência em diversificar-se na diferença é interno. A força dessa afirmação repousa no fato de que a essência é unidade consigo, mas a unidade da identidade e da diferença é a essência no papel de “totalidade” (*Enz*, §§ 120-121; *Enc-I*, pp. 237-241).

A essência faz decorrer a existência, indicada por Hegel como “um ser-que-proveio” (*Enz*, § 123 Z; *Enc-I*, p. 242) que, ao contemplar a diferença, só é viável porque implica o outro. Tal declaração permite a Hegel atribuir à existência o conceito de unidade imediata da reflexão-sobre-si e da reflexão-sobre-outro, indicando o ser como oriundo do “fundamento”, explicado no § 121 como unidade da identidade e da diferença. Com a existência, a concretização do ser deu um passo além do ser-aí, que agora tem a coisa, a “totalidade enquanto desenvolvimento” (*Enz*, § 125; *Enc-I*, p. 244), mas também a “contradição de ser” (*Enz*, § 130; *Enc-I*, p. 249). Quando a essência aparece mediada pela diferença, pelo outro, enquanto existência e coisa, tem-se o “fenômeno”. Hegel recupera a discussão da “bondade de Deus” presente no “lado lógico” do entendimento, em que Ele manifesta sua bondade “criando um mundo” (*Enz*, § 131; *Enc-I*, p. 251). A essência não está atrás ou além do fenômeno: ela é agora o próprio fenômeno. A totalidade do ser é confirmada pelo fenômeno, que apenas confirma a relação do ser consigo mesmo. A consequência do fenômeno é a “efetividade”, a unidade que “veio-a-ser” (no devir) da essência e da existência (*Enz*, § 133; *Enc-I*, pp. 252-253).

Hegel, ao abordar a efetividade, pondera ser o melhor momento para uma recapitulação dos conceitos que ele procurou explicar até aquele momento:

Anteriormente se apresentaram, como formas do imediato, *ser* e *existência*. O *ser* é, em geral, a imediatidade não-refletida, e o *ultrapassar* para Outro. A *existência* é a unidade imediata do ser e da reflexão, portanto *fenômeno*; vem do fundamento e vai para o fundamento. O efetivo é o *ser-posto* daquela unidade, a relação que-veio-a-ser idêntica consigo mesma: está, portanto, subtraído ao *ultrapassar*, e sua *exterioridade* é sua energia; nem está [o efetivo] refletido sobre si; seu ser-aí é a *manifestação de si mesmo*, não de um Outro (*Enz*, § 142 A; *Enc-I*, p. 266).

Apenas após delinear o movimento do ser à exterioridade, Hegel aborda a “contingência”, uma possibilidade que é “reflexão-sobre-si”. Possibilidade e contingência passam a exteriorizar o que é efetivo. É na possibilidade efetiva que se instala o livre-arbítrio ou a vontade (*Enz*, §§ 144-145; *Enc-I*, pp. 270-271). O oposto da contingência é a necessidade (*Notwendigkeit*), que se dá quando a efetividade desenvolvida reúne os movimentos do interior e do exterior em um só movimento. O necessário é em si relação absoluta, relação da substancialidade e da accidentalidade. Hegel adverte sobre a diferença entre a vontade humana, particular, e a de Deus, não determinada, mas realizada de maneira irresistível (*Enz*, § 147 Z; *Enc-I*, p. 276). Há, portanto, um impasse entre o necessário e o contingente, que decorrem da existência, e a liberdade, implícita no movimento de passagem do ser ao outro. A liberdade é a transformação do ser em seu Outro, existência total que integra todas as diferenças (cf. BOURGEOIS, 1995, p. 384). Como bem lembrará George di Giovanni, mesmo na *Ciência da Lógica* a liberdade não mais se refere a uma manifestação transcendente, mas ao poder demonstrado pela razão sobre a natureza que a Lógica hegeliana, diferentemente do percurso entre o formal e o real (ou dado), como é habitual na filosofia transcendental kantiana, segue do abstrato ao concreto para considerar a liberdade (cf. DI GIOVANNI, 2010, p. xxxv).

Além de fonte da vontade necessária, Hegel suscita a observação a respeito de Deus como substância, como necessidade (a Coisa absoluta) e também como a “pessoa absoluta” (*Enz*, § 151; *Enc-I*, pp. 280). Uma vez que a Lógica é a busca da verdade, para Hegel é igualmente importante exprimir que a “liberdade”, enquanto verdade (conceito) da necessidade, é a verdade da substância, do ser e da essência. Deus congrega todas as possibilidades em seu sujeito, tornando as contingências necessidades, dado que a substância é a “totalidade dos acidentes” (*Enz*, § 158; *Enc-I*, pp. 287).

A “Terceira Parte da Lógica” aborda a “Doutrina do Conceito”, na qual o conceito mesmo é concebido como “a verdade do ser e da essência” e “livre” na sua totalidade (*Enz*, §§ 159-160; *Enc-I*, pp. 288-292). O conceito contém os momentos da universalidade, da particularidade (a determinidade em que o universal permanece inalteradamente igual a si mesmo) e da singularidade (reflexão sobre si das determinidades da universalidade e da particularidade), convergindo naquilo que Hegel explica tratar de uma “libertação” chamada “eu”, que tem “a si mesmo como seu próprio pôr” (*Enz*, § 159 A; *Enc-I*, pp. 289). Esta

libertação decorre do encontro que o ser, em seu movimento, encontrando-se no outro, exterioriza-se a si. O conceito, sendo livre e para si, possui uma forma de progredir, o “desenvolvimento”, que estatui a diferenciação com o outro e o todo (*Enz*, § 161; *Enc-I*, p. 293). A explicação contida no Adendo a este parágrafo referente ao divino, fazendo remissão à Trindade, demonstra que aquilo que é posto pelo conceito não é o seu outro, ou pelo menos não se torna Outro rumo ao infinito como estava expresso na “Doutrina do Ser”, mas é idêntico a ele, como no caso de Deus, que gerou na eternidade um Filho que está junto de si como Espírito (*Enz*, § 160 Z; *Enc-I*, p. 294).

Quanto ao conceito, algumas observações são necessárias. No entendimento, o objeto está em permanente contradição com a razão, a ponto de constatar-se duas afirmações opostas no mesmo objeto, o que resulta em uma “antinomia”⁷³. A *Enciclopédia* permite não só localizar na “Doutrina do Conceito” os resultados vistos nas duas Partes anteriores (Ser e Essência), mas em que medida esses resultados se dão em torno da lógica e do divino. Em seguida, a “Doutrina do Ser” aborda o nada como o inverso do ser. Uma vez opostos, ser e nada precisam concorrer para um “resultado” de um no outro: tal repouso é o “ser-aí” que, sob o nome de “algo”, se relaciona consigo mesmo em vista de promover um outro de si e, sequencialmente, como vir-a-ser, encaminhar-se ao infinito. Essa relação entre o algo e o outro exige que se viabilize na “medida”, que possibilita a equalização entre as categorias distintas. Na “Doutrina da Essência”, a relação entre ser e outro mostra esse outro tendendo para o absoluto, cumprindo o papel de relação da negação consigo mesmo. Essa negatividade que repele a própria essência é a diferença, que se conheça à identidade em prol de uma “totalidade” entre pensamento e mundo, em vista da essência, cuja ultrapassagem também se reflete na distinção entre as vontades, a humana e a divina. A “Doutrina do Conceito” recebe não só o ser e o nada, o algo e o outro, a relação de medida, a essência e a mudança, como também retoma tais relações no âmbito dos juízos e silogismos. Uma vez que o ser e a essência tentam lidar com a mediação de opostos, é justamente esta mediação que Hegel quer considerar na totalidade que implica a vontade de Deus como livre, mas também como necessária. A necessidade livre é o que fundamenta o con-

⁷³ Sobre este tema, o § 48 da *Enciclopédia* descreve que, para ser retirada do objeto, a antinomia é transferida para a razão (a essência do espírito), em uma tentativa de suspendê-la. Ocorre que tal tentativa de transferência não só afirma o nexos entre a essência do mundo e a essência pensante, mas que a contradição é um movimento intrínseco à razão do pensamento e às coisas do mundo. Assim, o conceito recupera a essência e, com ela, o ser.

ceito mediante os termos “universal”, “particular” e “singular”, encaminhando-os para as operações de juízo e silogísticas na *Enciclopédia*. A “Doutrina do Conceito”, portanto, traz os temas desenvolvidos nas duas primeiras partes da Lógica e as relações entre seus componentes de predicação e cópula.

4.2. Juízos e silogismos

Na “Doutrina da Essência”, Hegel salienta a dinâmica de ultrapassagem do ser para o outro, cuja exterioridade é “sua energia” (*Enz*, § 142 A; *Enc-I*, p. 266), a qual será delimitada sob o conceito subjetivo, concentrando em si liberdade, movimento e oposições. Hegel apresenta nele os “momentos” da universalidade, particularidade e da singularidade. A Coisa, como foi descrito na “Doutrina do Ser”, é o “idêntico consigo”, o singular enquanto “sujeito”, reservando ao particular a significação de ser “universal em si” (*Enz*, § 164 A; *Enc-I*, p. 299). Essa particularidade do conceito, enquanto posta, é o “juízo” (conceito que determina o objeto), sendo evidenciada na cópula (*Enz*, § 166; *Enc-I*, pp. 301-302).

O juízo, segundo Hegel, destaca as coisas como singulares, do mesmo modo que tais coisas são um universal singularizado (*Enz*, §§ 167-168; *Enc-I*, pp. 303-304). No juízo ocorre, pela relação de cópula entre sujeito e predicado, a identidade, instância na qual o sujeito põe a si na determinação do predicado. A determinação progressiva do sujeito a partir de uma cópula que o preenche de conteúdo torna-se silogismo, fazendo Hegel admitir que o juízo é o “*determinar progressivo do conceito*” que reproduz o ser e a essências anteriores (*Enz*, § 171 A; *Enc-I*, pp. 305-06).

Hegel discrimina quatro espécies de juízos, sendo a primeira o “juízo *qualitativo*”, ou imediato ou do ser-aí. Neste juízo não há verdade, por inexistir entre sujeito e predicado uma compatibilidade, que o torna “juízo infinito” (*Enz*, § 173 Z; *Enc-I*, p. 308). A segunda espécie é o juízo da *reflexão*, no qual o predicado se relaciona como um outro do sujeito, que se refere a uma outra coisa além do predicado (*Enz*, § 174; *Enc-I*, pp. 309-310). A terceira espécie é o “juízo da *necessidade*”, que pode ser: a) categórico, quando contém a substância do sujeito no predicado; b) hipotético, quando a substancialidade do sujeito e do

predicado opera em uma relação de causa e efeito; c) disjuntivo, quando sujeito e predicado participam simultaneamente de uma universalidade, na qual o sujeito é um primeiro predicado, ou um segundo predicado, ou mesmo um terceiro predicado (*Enz*, § 177; *Enc-I*, pp. 312-313). A quarta e última espécie é o “juízo do *conceito*”, em cujo interior existe a totalidade determinada. Tal juízo pode ser assertórico, no qual o sujeito não tem relação com o particular, fazendo com que o universal se expresse no predicado; ou apodítico, quando o predicado abriga a singularidade do sujeito (*Enz*, §§ 178-179; *Enc-I*, pp. 313-314).

Os juízos demonstram uma relação entre universal e singular, no qual sujeito, cópula e predicados empreendem um processo de singularização. Todavia, o juízo evidencia relações ainda não concretas. O “silogismo”, por sua vez, constituirá uma operação que “põe” o juízo na realidade. O silogismo “é o racional e todo o racional” (*Enz*, §§ 180-181 A; *Enc-I*, p. 315), executando uma unidade dupla: a) entre sujeito e predicado, que se encontram em momentos de diferenciação; como também b) entre o conceito e o próprio juízo. O § 181, ao afirmar que o silogismo “é o *racional* e *todo* o racional” (*Enc-I*, p. 315), será replicado quase que nos mesmos termos no Prefácio à *Filosofia do Direito*, estabelecendo assim a abordagem lógica que Hegel pretende na sua exposição da ciência jurídica.

Hegel declara que doravante “a definição do absoluto” é também um silogismo (*Enz*, § 181; *Enc-I*, p. 315). Em verdade, o silogismo é resultado da “determinação-progressiva” do juízo em uma cópula que, de universalidade abstrata, se desenvolve, enchendo-se de conteúdo (*Enz*, § 171; *Enc-I*, p. 305). Logo, o silogismo decorre dos juízos. Hegel enumera três silogismos na *Enciclopédia*: o silogismo qualitativo ou “silogismo do ser-aí”, o silogismo-da-reflexão e silogismo da necessidade.

No silogismo *qualitativo* usam-se unicamente “termos” ou componentes conceituais da proposição, que são o universal (U), particular (P) e singular (S), podendo resultar em três “figuras”: SPU, USP e PUS.

Na primeira figura do silogismo SPU, o sujeito singular é universalizado a partir de uma qualidade particular. Isto implica que a mesma qualidade (o mesmo termo P) pode servir para acoplar o sujeito a vários universais. Já na segunda figura, a saber, o silogismo USP, a mediação pelo singular indica contingência, visto que a verdade, que se opera como relação entre termos diferentes, é imediata entre os termos extremos com o meio-termo

(*Enz*, § 185; *Enc-I*, p. 320). A terceira figura PUS é a de particularização do universal (cf. *Enz*, §§ 183-187; *Enc-I*, pp. 318-321), a qual, juntamente com os atos de “silogizar” anteriores, mostram que no silogismo qualitativo o imediato é “concluído-junto” com outras universalidades (cf. *Enz*, § 184; *Enc-I*, p. 319). Hegel adverte que “em geral” o “todo racional” se apresenta como silogismo cujos termos se revezam entre os extremos para a posição média. Todavia, o alerta de Hegel é que, no silogismo SPU, não há mediação com o particular ocupando o termo médio. O universal não poderia ser o resultado de um silogismo, dada sua abstração intrínseca. Isto só ocorreria caso o singular ou o universal fizessem a mediação, o que o ocorre em USP e PUS (*Enz*, §§ 188-189; *Enc-I*, pp. 322-323).

O “*silogismo-da-reflexão*”, por sua vez, é aquele que posiciona o singular como termo médio, determinando-o “ao mesmo tempo” como universalidade em PSU. Tal silogismo contém uma limitação: dado que o termo médio é singular, a conclusão não pode ser outro termo senão um universal. Há termos particulares que, ainda desconhecidos, são negligenciados por esse silogismo, não contemplando a totalidade, mas a “todidade” (*Enz*, § 190; *Enc-I*, pp. 323-325). Por fim, o “*silogismo da necessidade*” possui o universal como termo médio, que é “essencialmente determinado em si”, posto como “totalidade de suas particularizações” (*Enz*, §§ 191-192; *Enc-I*, pp. 325-326).

Quanto Hegel afirma no § 181 da *Enciclopédia* que “tudo é um silogismo” e que também “tudo é conceito” (*Enc-I*, p. 316), o filósofo admite uma operação silogística que demonstra como os indivíduos efetuam a unidade com a dimensão social que lhes é oposta, que no nível do espírito objetivo se dá como unidade com o Estado, e no nível absoluto, como unidade com a comunidade religiosa. Hegel admite que o juízo e o silogismo operam também no plano divino: logo após a explicação sobre o silogismo da necessidade, a partir da premissa de que o juízo e o silogismo estão contidos no conceito, Hegel atesta que esse mesmo conceito, operando apenas no subjetivo, “rompe seu limite” e, através do silogismo, “se abre para a objetividade” (*Enz*, § 192 Z; *Enc-I*, p. 327). O conceito “tal como *deve ser*” também comporta o ser-aí de Deus, tomando-o em seu dever-ser como conceito (*Enz*, § 193 A; *Enc-I*, pp. 328-329), que se opõe inicialmente ao subjetivo, mas que opera a seguir uma unidade “de essência” que contempla “lados” reais que se refletem. Nesse exato ponto, ao relacionar o conceito como o objeto que congrega em si o universal, Hegel admite Deus como o “objeto absoluto”, cuja existência pode ser pressuposta na prova ontológi-

ca elaborada por Santo Anselmo. A prova ontológica da existência de Deus considera o seu ser-aí (*Enz*, § 193; *Enc-I*, pp. 328-330):

[...] enquanto é o objeto absoluto, Deus não se contrapõe à subjetividade como uma potência hostil e tenebrosa, mas a contém, antes, em si mesmo como momento essencial. Isso está expresso na doutrina religiosa do cristianismo, onde se diz que Deus quer que todos os homens sejam socorridos, e quer que todos se tornem bem-aventurados. Que os homens sejam socorridos, que se tornem bem-aventurados, isso acontece ao obterem a consciência de sua unidade com Deus, e ao deixar Deus de ser para eles simples objeto, e, por isso, justamente objeto de medo e de terror, como era especialmente o caso para a consciência religiosa dos romanos. Quando, além disso, na religião cristã Deus é conhecido como amor, e na verdade, enquanto em seu Filho, que é um com ele, se revelou aos homens como este homem singular, e assim os redimiu, nisso está assim expresso igualmente que está *em si* superada a oposição entre subjetividade e objetividade [...] (*Enz*, § 194 Z; *Enc-I*, p. 333).

Portanto, o silogismo contempla o conceito no divino cujo ponto de convergência é Deus, objeto absoluto que supera a oposição entre objetividade e subjetividade. Assim, Deus não quer ter os seres humanos afastados Dele, mas dar-lhes a “consciência da unidade” com o divino. Na *Enciclopédia*, as vontades divina e humana, o ser e o nada, o algo e o outro, transferem para o âmbito lógico o que as obras prévias de Hegel tratavam como a tensão entre religião objetiva e religião subjetiva, certeza sensível e consciência, o individual e o ético. O que se tem até agora é que há um juízo que opera um silogismo para determinar o universal. O indivíduo tem seu lugar no silogismo, ocupando o termo final como singular, de modo a cumprir com o silogismo o extremo da proposição lógica.

4.3. Espírito e lógica

A mediação entre os termos do silogismo se dá pela possibilidade do movimento lógico. A passagem do algo ao outro, o trabalho de reflexão nesse outro, o processo de negação e junção consigo, bem como o devir, sustentam a possibilidade de movimento, que admite a presença do espírito nas relações de mudança entre ser, essência e conceito. Encontrar o espírito nas operações lógicas é demanda própria ao debate entre eticidade e religião, que se encontram na esfera objetiva e absoluta do espírito. Na seção “C - A Ideia” da “Lógica subjetiva” da *Enciclopédia*, Hegel afirmará que a ideia, como “o verdadeiro *em si e para si*, a unidade absoluta do conceito e da objetividade” (*Enz*, § 213; *Enc-I*, p. 348), é

revelada por um método analítico, que conduz o objeto da singularidade ao universal, sobre o qual apenas o § 227 da *Enciclopédia* alude. O importante é que a menção ao método em evidenciar um “universal concreto” a partir do próprio concreto como fundamento (*Enz*, § 227; *Enc-I*, p. 359) também permite o vislumbre da ideia de espírito, que chegou ao seu ser-para-si, afirmando o objeto e o sujeito como conceito (*Enz*, § 381; *Enc-III*, p. 15).

O desenvolvimento do espírito (subjetivo, objetivo e absoluto) demarca sua expressão ética e religiosa no mundo. Dessa maneira, o Estado, entre as expressões da eticidade no espírito objetivo, em que ele adquire tanto a realidade como a forma de um “mundo a produzir e produzido por ele” que contemple a liberdade; a religião, por sua vez, se manifesta no espírito absoluto, o qual, “em si e para si e produzindo-se eternamente”, é inserido na unidade entre objetividade e idealidade (conceito) do espírito (*Enz*, § 385; *Enc-III*, p. 29).

O espírito, Hegel sublinha, “é sempre ideia” e se manifesta mediante um silogismo. Este espírito comporta em si três estágios: a) indeterminidade que contém a “determinação completamente universal”; b) o espírito, que se faz particular devido a este último conter um “termo” e um outro; o desenvolvimento total do espírito ocorrerá a partir da assimilação do outro; se o espírito trata o outro como um outro de si, ele será espírito subjetivo; mas se ele, ao reconhecer o outro como outro (configurando o estabelecimento da liberdade), autocompreendendo-se nesse reconhecimento, ele é espírito objetivo. Por fim, c) espírito absoluto, quando o espírito estende essa liberdade tanto ao outro como ao mundo (*Enz*, § 385 Z; *Enc-III*, pp. 29-30). É justamente essa relação de liberdade iniciada com o outro em direção ao mundo que conecta o espírito objetivo ao espírito absoluto.

O espírito, para expressar a liberdade, precisa ser manifesto. Segundo Hegel, ter a forma da realidade e do mundo é, aliás, a maneira pela qual o universal se particulariza, pela liberdade, em um ser-aí, tornando o espírito em sua forma desenvolvida objetiva, o que é explicado com a doutrina cristã à medida que esta é implicada na representação. Na exposição de Hegel, o espírito recuperaria a manifestação de Deus mediante seu Filho no mundo, o qual se autodiferenciou ao criar uma segunda identidade a partir de si, o seu filho. Ao mesmo tempo que permanece junto ao Filho, Deus o envia para manifestar-se no mundo. Somente após tal manifestação é que Deus se torna espírito absoluto na “unidade” com o Filho (o “ser-para-si no Outro”) (*Enz*, § 383 Z; *Enc-III*, pp. 25-26). Hegel admite

que Deus, como espírito, se autodetermina ou põe “em si mesmo a finitude”, ainda que tal ato não o torne finito. Deus não põe a si um limite, mas um limite apenas para ser suprasumido (*Enz*, § 386 Z; *Enc-III*, p. 33).

A descrição de Hegel para as formas objetiva e absoluta do espírito mostra que a indeterminidade abstrata em vias de tornar-se determinidade (primeiro em direção a si mesmo, depois em direção ao outro e, por fim, em direção ao mundo) é a automanifestação do espírito em prol de conectar finito e infinito, como também é o ato de pôr a si em um outro, tal qual na relação entre Pai e Filho na Trindade. Há, portanto, identidade entre espírito objetivo e espírito absoluto, mas não apenas entre eles. No infinito e finito, singular e universal, ser e ser-aí, se encontra também a consciência, a qual na *Enciclopédia* é “unidade” da consciência e da consciência-de-si, em que o espírito realiza a unificação entre a consciência (que possui um objeto) e a consciência-de-si, “intuindo” seu conteúdo como a si mesmo (*Enz*, § 417; *Enc-III*, p. 187).

Todavia, a consciência-de-si, para completar-se como espírito, precisa tornar sua liberdade, ainda abstrata e sem realidade devido a esta consciência ser objeto de si mesma (*Enz*, § 424; *Enc-III*, p. 195), em algo objetivo e real. Ela é perpassada pelo desejo, pela morte e pela escravidão na “luta por reconhecimento” (já constante na dialética do senhor e do escravo da *Fenomenologia do Espírito*). Mas, na *Enciclopédia*, Hegel acresce a esta dialética o embate pelo reconhecimento, que é não só o momento necessário para que a consciência-de-si suprassuma o desejo e alcance o universal, como também mostra que a “violência”, implicando o reconhecimento, embora não constitua o fundamento do direito, segundo Hegel, é o momento “necessário” e “legítimo” na passagem da consciência-de-si desejante para a consciência-de-si universal (*Enz*, § 433 Z; *Enc-III*, p. 204). Tal consciência-de-si, quando universal, se dá pela “relação especulativa” que consiste

[...] na unidade do conceito – ou do subjetivo – e da objetividade. Essa unidade está manifestamente presente, do ponto de vista em questão. Ela forma a substância da eticidade, em especial da família, do amor sexual (aí, aquela unidade tem a forma de particularidade), do amor à pátria, desse querer dos fins e interesses universais do Estado, do amor a Deus e também da bravura [...] (*Enz*, § 436 Z; *Enc-III*, pp. 207-208).

A citação acima demonstra o “aparecer” substancial no “amor”, que remete à família, primeira esfera da eticidade, e ao “amor à pátria”, que se refere à última esfera, o Esta-

do. Amor natural e amor à pátria se encontram no “querer” direcionado a tais interesses universais em relação ao Estado. Este querer que move a consciência a tais fins é a vontade. Oriunda da inteligência na junção entre espírito teórico e espírito prático (*Enz*, § 443; *Enc-III*, p. 216), a vontade é o espírito que sabe a si decidindo-se em si como ser-para-si. Buscar o universal na vontade de forma livre é o que se pode compreender por “felicidade” (*Enz*, § 480; *Enc-III*, p. 274).

Na subseção “Espírito Objetivo” da *Enciclopédia*, o fim da vontade é que seu conceito, a liberdade, seja objetivada (*Enz*, § 484; *Enc-III*, p. 280). O ser-aí da vontade objetiva é o “direito” e tudo o que implica a liberdade determinada, a mesma liberdade que garante o movimento do ser e sua passagem ao outro na Doutrina do Ser, atestando a verdade, cuja “forma absoluta” é a Lógica (*Enz*, § 19 A; *Enc-I*, p. 66), que habita o espírito, fazendo o ser humano subsistir pela razão, o “saber de Deus” (*Enz*, § 63; *Enc-I*, p. 141). O espírito se sabe como universalidade infinita (*Enz*, § 439; *Enc-III*, p. 209) mediante a sua vontade livre, “decidindo-se a si mesmo” (*Enz*, § 469; *Enc-III*, p. 263). Hegel atesta que o fim da verdadeira liberdade não é um conteúdo subjetivo, mas um conteúdo universal que está no pensar (*Enz*, § 469 A; *Enc-III*, p. 263). Nas páginas que antecedem o “Espírito absoluto”, componente da Terceira Seção – “Filosofia do Espírito” da *Enciclopédia*, a relação entre religião e eticidade é submetida a distinções, sendo-lhe dada outra perspectiva que a presente na *Filosofia do Direito*. As diferenças começam no estabelecimento de poderes constitucionais. O espírito objetivo, portanto, é o mundo do direito e da liberdade efetivada na vida ética, que se apresenta como fenômeno da vontade humana estabelecida, ela própria, pelo direito. Por consequência, neste itinerário, todas as externalizações da vontade, que são ações, conforme explicado no § 113 da *Filosofia do Direito* (*FD*, p. 132), seriam (ou deveriam ser) intermediadas pelo direito, até mesmo a liberdade de práticas de culto.

Na *Filosofia do Direito*, o “Direito Estatal Interno” considera a constituição e a separação orgânica entre os poderes (princípesco, governamental e legislativo). É no Direito Estatal Interno, tal como explica o § 270 e sua referida Anotação⁷⁴, que Hegel discorrerá sobre a relação entre religião e Estado, explanando a necessidade de o ente estatal incluir as atividades da religião sob a forma institucionalizada da Igreja como manutenção da liberdade de consciência. Esta seria uma medida de conservação para o próprio Estado, pois

⁷⁴ O Capítulo 5 desta tese será destinado à análise do § 270 e Anotação da *Filosofia do Direito*.

o citado parágrafo permitiria sustentar o argumento a respeito do qual a religião contém o “fundamento” do Estado. Todavia, o ente estatal deveria monitorar as atividades da Igreja para que ela não se sobrepusesse ao papel do Estado de promover a ordem pública. O Direito Estatal Interno é sucedido pela seção “Direito Estatal Externo”, que versa sobre as relações de soberania entre Estados e a solução de conflitos entre as nações pela guerra. Esta autonomia entre os Estados é previamente explicada para não ser confundida com a História mundial, que encerra a *Filosofia do Direito* como efetividade espiritual na interioridade e exterioridade (*GPhR*, § 341; *FD*, p. 306) cujo “ponto de vista” está fora das significações e valores humanos (*GPhR*, § 345; *FD*, p. 307). A história e o Estado não se encontram no mesmo âmbito, pois a autonomia estatal se vincula à particularidade do espírito finito dos povos e, por isso, está mais delimitado que o espírito do mundo, que encontra seu direito na História mundial (*GPhR*, § 340; *FD*, pp. 305-306). É possível notar a demarcação precisa em que a religião é assunto de Estado, a saber, em seus assuntos internos, o que permite inferir que a religião, na *Filosofia do Direito*, não transcende ou permanece paralela ao Estado, mas limita-se a ele, sendo-lhe submetida. O que está fora do alcance da rotina do Estado, para Hegel, é a história, sob a qual os entes estatais se inserem e interagem.

Já na *Enciclopédia*, as relações entre os poderes descritos no “Direito Político Interno” são apenas duas, relatadas na seguinte ordem: a) poder governamental do príncipe, em que há a subjetividade como unidade infinita do governo consigo mesmo (*Enz*, § 542; *Enc-III*, p. 313); e b) poder governamental particular, em que as funções estatais (justiça, administração) se encontram sob o comando e a fiscalização superior (*Enz*, § 543; *Enc-III*, pp. 314-315). Ademais, a relação entre Estado e religião não é tratada como questão interna ao Estado, mas se encontra no “Direito Político Externo”, inferindo-se que, na *Enciclopédia*, a religião compartilha uma posição em relação ao Estado que também é dada à história. Tal como na *Filosofia do Direito*, a *Enciclopédia* também admite que o Estado deve preservar a religião como o testemunho da garantia da liberdade de consciência, mas que tal postura não pode autorizar a interferência da religião em assuntos do governo. Todavia, diferentemente da *Filosofia do Direito*, que encerra na História a exposição do Estado, na *Enciclopédia* a História mundial precede o espírito absoluto, conservando em si o assunto da religião. Dessa maneira, a *Enciclopédia* subsidia o argumento de que a religião não esta-

ria mais sob a possibilidade de ser apenas uma questão interna ao Estado. Este argumento é confirmado quando a religião é discutida no parágrafo imediatamente anterior à Terceira Seção da Filosofia do Espírito, o “Espírito Absoluto”, que também aborda a religião.

Hegel situa a religião em ambas as obras a partir de dois momentos de sua concepção sobre ela: na *Filosofia do Direito*, a religião está inserida apenas na esfera ética dentro do Estado, no “espírito objetivo”; mas na *Enciclopédia* ela surge tanto situada na esfera objetiva como vinculada ao espírito absoluto. Sublinhe-se, entretanto, que, independentemente de a religião haver sido situada nestas obras, em ambas a abordagem da religião como base da eticidade do Estado é mantida (cf. *Enz* § 552 A; *Enc-III*, p. 328; *GPhR*, § 270 A; *FD*, p. 243). Além disto, a religião é vinculada à História mundial a partir da premissa de que os sacrifícios e as renúncias humanos são realizados em vista de um “fim último” (cf. LÖWITH, 1958, p. 63), o qual segue delimitado por essa mesma História mundial na posição de “tribunal do mundo” (*GPhR*, § 340; *FD*, p. 306). A religião, tratada em relação com o Estado na *Enciclopédia*, está mais próxima do campo da atuação do divino, assim como da História mundial.

Hegel se vale do § 552 da *Enciclopédia* para “aprofundar a *relação do Estado e da religião*” (*Enz*, § 552 A; *Enc-III*, p. 328). O filósofo trata do “espírito-do-povo” como um ser-aí exterior que expressa os costumes de forma inconsciente, a qual adquire consciência como “espírito *pensante*” pelo Estado, suprassumindo sua finitude no sistema de leis. Mediante o Estado, o espírito-do-povo integraria o “espírito pensante” da história mundial, elevando-se ao “*saber do espírito absoluto*” (*Enz*, § 552; *Enc-III*, p. 326). A Anotação do citado parágrafo, por consequência, já o insta a trazer o tema da elevação a Deus, que se dá pela “mediação” entre finito e infinito. Para o Hegel da *Enciclopédia*, a consciência-de-si ética é, sobretudo, o finito. A religião, por outro lado, é a consciência verdadeira absoluta, sendo o direito (e também a justiça) resultante da verdade que está na consciência (*Enz*, § 552 A; *Enc-III*, p. 327).

Hegel considera que o espírito se eleva a Deus pela “razão eficiente”, outro nome para a liberdade (*Enz*, § 552 A; *Enc-III*, p. 327). O filósofo sublinha a forma lógica dessa elevação, que possui o momento de negação situado na finitude, a saber, a consciência-de-si ética. Somente negando-se, opondo-se ao subjetivo e ao desejo, a consciência pode ser encaminhada à sua verdade. E aqui Hegel expressa um argumento crucial para compreen-

der a relação entre religião e eticidade: “a verdadeira religião e a verdadeira religiosidade só derivam da eticidade, e são a eticidade pensante, isto é, que se torna consciente da livre universalidade de sua consciência concreta” (*Enz*, § 552 A; *Enc-III*, p. 327). Não se pode dizer que haja aqui uma anulação ao argumento da religião como base do Estado constata-da no § 270 da *Filosofia do Direito*, mas que a vivência ética do Estado, estruturada na “vontade”, é que possibilitaria uma ética pensante exigida à compreensão que a religião terá no espírito absoluto. Hegel admite que o espírito é o que promove a elevação a Deus, visto encontrar-se no ponto de partida, que é finito. Somente o finito é “consciência-de-si ética real” ou o concreto que se realiza no ético. Mais adiante, Hegel retorna à mesma premissa do § 270 da *Filosofia do Direito*, declarando que a religião, no âmbito da consci-ência-de-si, é a base para o Estado, sendo “enorme erro” ajuizar tais instâncias como sepa-radas uma da outra. A mesma Anotação ao § 552 da *Enciclopédia* contém, mais adiante, a afirmação de que a “substancialidade da eticidade mesma e do Estado é a religião”, segun-do a qual “o Estado repousa na disposição ética, e esta, na religiosa” (*Enz*, § 552 A; *Enc-III*, p. 328). Em um primeiro momento, Hegel declara que a religião deriva da eticidade, para no momento seguinte declarar que a base do Estado está na religião. Embora pareçam sentenças inconsistentes, dizer que a religião é origem e efeito do Estado (e vice-versa) resguarda a coerência no momento em que a dialética é trazida à questão. Dado que a dia-lética é um processo de negação dos componentes em vista da superação de sua própria negação, o pleno relacionamento entre a religião e a eticidade é viável no pensamento de Hegel. Além do mais, considerar o “conflito” entre o ético e o religioso não só indica o vínculo entre Estado e religião, como também um processo silogístico de iterações.

Na “Terceira Seção da Filosofia do Espírito” da *Enciclopédia*, que trata do “Espíri-to absoluto”, a religião concentra a substância tanto universal quanto espiritual na forma de um “saber”, que é razão e reside no espírito, o qual se objetiva a partir do mesmo espírito absoluto que se encontra na “comunidade”. Some-se a isso a determinação exigida pela própria religião de que Deus deva ser apreendido nessa comunidade (*Enz*, § 554 A; *Enc-III*, p. 339). A religião seria o próprio espírito manifestando-se para si mesmo partir da jus-taposição de duas proposições: a primeira, de que Deus se sabe a si mesmo, e a segunda, de que este saber é a consciência-de-si de Deus no ser humano. A atitude de Deus para com os seres humanos seria que o divino não se deixa esconder, mas se torna acessível aos in-

divíduos por não ser “invejoso”. Isto porque o espírito contém em si o “revelar de si mesmo” (*Enz*, § 564 A; *Enc-III*, pp. 346-347). Essa identidade entre Deus e os indivíduos, que já está prevista na própria dinâmica do espírito em Deus que, como espírito, somente é Deus enquanto sabe a si mesmo, será tratada por Hegel a partir do silogismo presente na descrição sobre a Trindade, visando assim explicar pela lógica a aproximação entre o humano e o divino no contexto espiritual absoluto.

4.4. O silogismo trinitário

A maneira como a religião é tratada nas esferas objetiva e absoluta da Filosofia do Espírito ganha uma nova perspectiva de compreensão na descrição da Trindade a partir do esquema de silogismos, conforme Hegel se propõe a relatar na seção do “Espírito absoluto”. O silogismo trinitário delineia um horizonte no qual o silogismo considera o espírito nas operações da lógica, conciliando as atribuições ou pessoas do divino (Pai, Filho e Espírito Santo) em dois níveis: objetivo e absoluto. No que tange ao âmbito absoluto, convém evocar as palavras de Cyril O’Regan, que admite, com base no início da *Enciclopédia*, que o conteúdo comum da teologia e da filosofia não somente é a verdade ou Deus, mas que tal conteúdo pode ser conhecido, embora não sem dificuldades. Esta é a iniciativa que o indivíduo deve ter em ser capaz de conhecer a verdade, evitando a humildade da qual relata o Adendo 1 ao § 19 da *Enciclopédia*. O ser de Deus se revelaria não como pura imediatez, substância abstrata ou até mesmo o “ser supremo”, mas se autorrevelaria como “espírito”. Longe de ser apenas um acessório da trindade divina, o espírito é a própria Trindade como um todo, abrangendo um processo de criação, comunicação e consumação (cf. O’REGAN, 1994, pp. 29-30; cf. HODGSON, 2005, pp. 16-17). O que a seção sobre o espírito absoluto da *Enciclopédia* explica é que o ser de Deus autorrevelado é idêntico ao autoconhecimento de Deus, presente na consciência humana como autoconhecimento divino refletido no indivíduo. Os §§ 553 e 554 da *Enciclopédia* explicam que não só o conceito de espírito atinge sua realidade no espírito, mas que o espírito absoluto é a identidade em si que retorna a si mesmo. O fundamento lógico para que Deus se relacione com a consciência-de-si humana adquire outros três silogismos que se conectam a ele:

Esses três silogismos que constituem o silogismo único da mediação absoluta do espírito consigo mesmo [...], – o concluir-se do espírito consigo mesmo – não só na simplicidade da fé e da devoção do sentimento, mas também no *pensar*, em cuja simplicidade imanente o desdobramento tem igualmente expansão, [que é] porém sabida como conexão indivisível do espírito universal, simples e eterno em si mesmo (*Enz*, § 571; *Enc-III*, p. 350).

Segundo John Burbidge (1992, pp. 134-135)⁷⁵, o primeiro silogismo decorrente da descrição da Trindade é SPU, silogismo qualitativo (cf. *Enz*, § 183; *Enc-I*, p. 318), estruturando o momento em que Deus, na “esfera eterna”, gera o Filho para relacionar-se consigo. Todavia deve-se rememorar que o silogismo qualitativo ainda contrapõe seus termos em um modo abstrato, salientando uma particularidade do sujeito (*Enz*, § 183 Z; *Enc-I*, p. 318). O resultado dessa relação é a urgência pelo advento do espírito:

No momento da *universalidade*, na esfera do puro *pensamento* ou no elemento abstrato da *essência* é, assim, o espírito absoluto que primeiro é o pressuposto; todavia não é o que fica encerrado [em si mesmo], mas sim, Criador do céu e da terra, como *potência substancial* na determinação-de-reflexão da causalidade. Contudo, nessa esfera eterna, antes gera só a *si mesmo* como seu *Filho*, permanece em identidade originária com este diferente, enquanto essa determinação – de ser o diferenciado da essência universal – se suprassume eternamente, e por essa mediação da mediação, que se suprassume, a primeira substância é essencialmente como *singularidade concreta* e subjetividade: é o *espírito* (*Enz*, § 567; *Enc-III*, p. 348).

Em seguida, Hegel menciona a criação do mundo e a queda da humanidade, que separam Deus (o universal) do mundo (o particular). O elemento que afasta estes dois componentes é a humanidade singular, em que o singular submete a si mesmo a um processo negativo de particularidade, gerando o segundo silogismo PSU (BURBIDGE, 1992, pp. 135-136):

⁷⁵ Diferentemente de John Burbidge, Emílio Brito, cujas ideias serão apresentadas mais adiante neste Capítulo, pressupõe, com prudência, que a perspectiva a partir da qual se observa o movimento silogístico interfere na posição dos termos médios e, conseqüentemente, dos extremos da operação lógica. Nesse aspecto, tomando-se a perspectiva da religião como “esquema absoluto” e prioritário na relação entre espírito objetivo e espírito absoluto, a sequência dos §§ 567-570 da *Enciclopédia* seriam respectivamente SPU, USP e PUS (cf. BRITO, 1983, pp. 48-51). Contudo, o esquema silogístico proposto por John Burbidge está amparado em pelo menos duas premissas: i) que Hegel está recuperando um debate sobre o papel racional do cristianismo no Iluminismo, discussão que já teve Locke, Rousseau, Lessing e Kant, com a sua obra *A religião nos limites da simples razão*; ii) que a perspectiva de onde se observam os silogismos é a do próprio espírito, que insere os indivíduos (integrantes do mundo, lugar em que se dá o trabalho do Espírito enviado pelo Pai após a ascensão do Filho) no esquema trinitário conforme explicado no próprio § 571 da *Enciclopédia* (cf. BURBIDGE, 1992, p. 131).

Mas no momento da *particularidade* do juízo, essa essência concreta eterna é o *pressuposto*, e seu movimento é a criação do *fenômeno*, o desagregar-se do eterno momento da mediação, do Filho único, na oposição autônoma, de um lado, do céu e da terra, da natureza elementar e concreta; e de outro lado, do espírito enquanto está na *relação* com ela; por isso, do espírito *finito* (*Enz*, § 568; *Enc-III*, p. 348).

No terceiro estágio, a morte do Filho recupera o relacionamento de Deus com o mundo. Tal resultado é concluído quando o Filho retorna para junto do Pai, enviando o espírito ao mundo, o qual se instaura entre os seres humanos finitos, resultando o terceiro silogismo SUP (cf. BURBIDGE, 1992, pp. 136-138):

[...] como *pressuposição*, a substância *universal*, que, a partir de sua abstração, se efetivou na consciência-de-si singular, como *imediatamente idêntica* à essência, naquele Filho, transferido da esfera eterna à temporalidade [...]. Mas além disso essa experiência imediata, e por isso sensível, do absolutamente concreto se põe no juízo e morre na dor da *negatividade*, na qual é, como subjetividade infinita, idêntica a si mesma, [e] da qual, como *retorno absoluto* e unidade universal da essencialidade universal e da essencialidade singular, veio a ser para si mesmo: a ideia do espírito eterno mas *vivo*, e presente no mundo (*Enz*, § 569; *Enc-III*, p. 349).

O espírito, após o último silogismo, passa a residir entre os seres humanos, pois esse é o movimento que o espírito opera dentro da Trindade para que esta retome o relacionamento com a humanidade. Os indivíduos participantes do gênero humano iniciam suas trajetórias como consciências-de-si, resultando no agir do espírito no mundo. Uma das manifestações espirituais da consciência-de-si é o Estado. Na *Enciclopédia*, Hegel primeiro vê a necessidade de descrever o Estado (§§ 535-551), para na sequência explicar a relação entre Estado e religião (§ 552) e, finalmente, deter-se no conceito de espírito absoluto nos parágrafos seguintes. Isto não quer dizer que o Estado, a religião e o espírito absoluto descrevam uma sucessão de etapas temporais. Muito mais importante é distinguir que o espírito absoluto seria melhor compreendido com as explicações prévias sobre o Estado e sua relação com a religião. Esta relação entre o Estado, que se situa no espírito objetivo, e a religião, que está no espírito absoluto, nas *Lições sobre a Filosofia da Religião* será explorada quanto ao modo como a consciência de Deus é unificada à consciência humana através do trabalho do espírito. O relacionamento entre Deus e os seres humanos, encaminhando-se ao espírito absoluto, está contemplado no espírito objetivo com o Estado. O Estado não encerra a consciência-de-si, que é o “Reino da eticidade”, tal como expressa a

Fenomenologia, mas é um momento importante em que os indivíduos compreendem a vontade e a liberdade, o que confirma também o papel que estas liberdade e vontade desempenham na esfera da religião.

O parágrafo 570 esclarece o que é esta religião, observando que existe um “*Outro*” intuído por um “sujeito singular” na totalidade anteriormente estabelecida pela unidade entre universal e singular. Este mesmo sujeito crê na unidade da essencialidade universal com a essencialidade universal, conhecendo-se “reunido” com esta essência que, por consequência, se produz como consciência-de-si e como espírito universal (*Enz*, § 570; *Enc-III*, p. 349). Sobre isto, John Burbidge comenta que o sujeito singular torna-se agente de mediação de todo esse processo porque ele se identifica como externo a esta essência, embora determine o que é essencial. Tal determinação é constituinte do próprio sujeito, pois o pressuposto de uma essencialidade universal que se une à essencialidade particular é também o pressuposto da fé (BURBIDGE, 1992, pp. 136-137).

O § 571 expressará que, na religião revelada, os silogismos apresentados nos parágrafos anteriores constituem um único silogismo da “mediação absoluta” em que o próprio espírito promove a revelação desse mesmo espírito. Esta revelação do espírito não se restringe à fé e à devoção próprias de uma rotina religiosa, mas também o pensar que o vincula ao espírito universal, constituindo-se assim a verdade como objeto da filosofia (*Enz*, § 571; *Enc-III*, p. 350). Quais seriam esses silogismos que resultam em um único silogismo? São as figuras qualitativa (SPU), reflexão (PSU) e necessidade (SUP), sendo este último o “aspecto” da religião revelada ligado à comunidade (cf. BURBIDGE, 1992, p. 138). Mas deve-se salientar que o que Hegel oferece para o espírito e a religião revelada como um silogismo decorrente de outras três operações que trazem a passagem do ser-aí para a reflexão, e desta para a necessidade, ainda não contempla o que Hegel discorreu sobre a religião mesma em suas *Lições sobre a Filosofia da Religião*. Tomar a religião como um pensar, apreciando-a sob a perspectiva da filosofia e da eticidade será dada em um capítulo próprio⁷⁶.

A descrição da Trindade na *Enciclopédia* chamou a atenção do intérprete Emilio Brito, que buscou, em *Hegel e a tarefa atual da cristologia* (1983), identificar em que grau a obra de Hegel auxiliaria no aperfeiçoamento do estudo da cristologia (cf. BRITO, 1983,

⁷⁶ A religião tratada como filosofia por Hegel encontra-se no Capítulo 6.

p. 6). O enfoque de Hegel, na ótica de Brito, seria sustentado pelos parágrafos da “Religião revelada” presentes na Terceira Parte “Espírito absoluto” da *Enciclopédia*. Nos referidos parágrafos constaria a necessidade de admitir que as *Lições sobre a Filosofia da Religião* exigiriam uma noção de conceito trinitário próprio. A Trindade, tal como Hegel a descreveu, ter-se-ia dado, do mesmo modo como a religião, em “momentos”. O primeiro momento seria lógico, consistindo em uma “coincidência universal de Deus consigo mesmo no pensamento”. O segundo momento consistiria na criação (ou natural), no qual o Filho “adquire a determinação de Outro”. O terceiro momento seria o do espírito. Neste se operaria a objetivação da Ideia como espírito. A relação espiritual ocorreria na revelação da identidade efetiva imediata (cf. BRITO, 1983, p. 20).

A religião propriamente dita teria lugar, segundo Brito, na esfera da representação (relacionada a imagens, símbolos e narrativas próprios do conteúdo cristão), e constaria de três momentos, descritos a seguir em breve paráfrase. O primeiro momento trinitário é o do “Espírito na efetividade objetiva”, no qual ocorreria a possibilidade do aparecimento da humanidade. Como todos os movimentos de princípio explicados por Emílio Brito, este primeiro momento seria dotado de lógica, atestada por sua universalidade e abstração. O espírito se encontraria no início da criação, mas apenas como “devir”. O próprio movimento inicial estaria indicando a necessidade do espírito e já aludiria a uma necessidade futura de reconciliação. O segundo momento trinitário é o da “encarnação”: Deus apareceria ao ser humano como também ser humano efetivo, no espaço e no tempo. Esse momento seria o natural (histórico) do “aniquilamento” de Deus na finitude de um indivíduo empírico. O terceiro momento é o da “redenção”; nele a finitude na ideia divina chegaria à sua “extremidade mortal” com a morte e a ressurreição do Filho. Tal resolução na morte levou Brito a afirmar que a interiorização dessa mesma morte no pensamento se daria de forma violenta, constituindo a “passagem à infinita subjetividade da consciência-de-si comunitária” (cf. BRITO, 1983, p. 21).

A análise da encarnação (enquanto evento histórico e trinitário) decorrente da filosofia da religião autorizaria justapor a lógica ao conceito, associando o universal com a ideia, o particular com a natureza, e o singular com o espírito. A doutrina da Encarnação a partir de Hegel, permitiria, na perspectiva de Emílio Brito, a adoção de uma “virtualidade” espiritual em relação ao ser humano em sua singularidade espiritual e histórica (cf. BRITO,

1983, p. 23). A “particularidade natural” concernente ao ser humano na economia trinitária também possuiria acepções internas aos momentos lógico-conceituais. São listadas pelo intérprete as seguintes características naturais ou relacionadas ao humano: a) a primeira seria a transitoriedade da finitude no processo do Espírito; b) a segunda, a finitude humana como idêntica ao Filho; c) a terceira, a singularidade espiritual como eterna reconciliação do espírito na dimensão humana; d) a quarta, a verdade como condição de reconciliação na consciência natural; e) a quinta, o retorno transfigurado da finitude de Cristo como humano-divino à Ideia da absorção da unidade empírica entre humano e divino no Logos (cf. BRITO, 1983, p. 24). Dentre as conclusões a que Brito chega está a de que o processo histórico do Filho em encarnação, morte e ressurreição possui articulações lógicas distintas nas *Lições sobre a Filosofia da Religião* e na *Enciclopédia*. Nas *Lições*, a ressurreição, que está diretamente vinculada ao advento da comunidade, ocorreria no âmbito do espírito, ao contrário da *Enciclopédia*, que se daria na natureza (cf. BRITO, 1983, p. 119).

Depreende-se da leitura de Emílio Brito que, na descrição da Trindade, o estágio mais importante é o da encarnação do Filho no mundo. De acordo com a sequência silogística proposta por Burbidge, a encarnação se daria pelo segundo silogismo PSU. Todavia, este momento da atividade trinitária faria com que o universal se tornasse um resultado abstrato. O próprio Hegel assevera no § 568 da *Enciclopédia* que há uma particularidade do juízo posta em silogismo, que é a posição do Filho na Trindade, na qual se opera a desagregação do eterno em vista da criação do fenômeno, salientando, portanto, a finitude. Entretanto, merece ser observado que é no terceiro estágio da Trindade, em que o espírito se instala no mundo e nos humanos, recuperando o relacionamento contínuo com Deus, que a substância se efetiva como consciência-de-si singular (*Enz*, § 569; *Enc-III*, p. 349). Portanto, se a consciência-de-si é o resultado do terceiro estágio da Trindade, o universal não pode ocupar o último termo extremo, mas o singular.

Não obstante, merece ser frisado que John Burbidge, ao evidenciar os silogismos na estrutura trinitária, não explorou a relação destes com a ciência que desenvolve em processo uma relação silogística com a filosofia enquanto esfera do espírito absoluto, o que desautorizaria a fixar qual silogismo abrangeria a conclusão da Trindade enquanto processo do relacionamento entre Pai, Filho, Espírito e mundo. O § 572 é elucidativo ao explicar que a filosofia é a “ciência” da unidade da arte e da religião em suas figuras, que se dá tan-

to pela representação quanto pela mediação daquilo que se desdobra, recolhido a eles em um todo pela “intuição” espiritual. Este movimento envolvendo totalidade, mediação e intuição é um saber que também é o conceito (o pensamento) (cf. *Enz*, § 572; *Enc-III*, p. 351). Hegel admite que tratar da religião não se restringe somente a uma diferença entre as formas de pensar, representação e entendimento a ela implicadas, mas o “percurso” da filosofia e da lógica na compreensão dessa diferença (cf. *Enz*, § 573 A; *Enc-III*, p. 352). No espírito absoluto, restaria adotar uma perspectiva mais ampla que possa interrelacionar o movimento silogístico da religião e da filosofia enquanto esferas componentes do espírito absoluto.

Hegel lança a sua crítica sobre a pouca identificação que as filosofias elaboraram de Deus em relação ao mundo, fazendo “pouco caso” do finito, o que levou ao erro de apreender o absoluto exclusivamente como a substância (cf. *Enz*, § 573 A; *Enc-III*, p. 360). A necessidade (*Bedürfnis*) identificada em todas as filosofias consiste em apreender a relação de Deus e do mundo, de relacionar finito e infinito, bem como essência e fenômeno (cf. *Enz*, § 572 A; *Enc-III*, p. 360). Outra crítica levantada por Hegel é que as filosofias categorizam Deus e mundo em uma relação de identidade, mas que, longe de solucionar o problema da separação entre eles, reforçaria esse distanciamento entre ambos (cf. *Enz*, § 573 A; *Enc-III*, p. 362).

A filosofia é, portanto, na esfera do espírito absoluto, a “ideia que se pensa” (*Enz*, § 574; *Enc-III*, p. 363). A ciência filosófica, segundo Hegel, retorna ao seu começo, que lhe dá o resultado lógico (que é espírito) em um primeiro silogismo (cf. *Enz*, § 575; *Enc-III*, pp. 363-364). A suprassunção desse retorno ao começo se dá em um segundo silogismo da reflexão, no qual a filosofia “aparece” como conhecimento subjetivo cujo fim é a liberdade (cf. *Enz*, § 576; *Enc-III*, p. 364). O terceiro silogismo se dá na ideia da filosofia como universal, em que a “razão” é o meio termo entre a natureza e o espírito. A natureza, como o universal, embora não seja o termo final, é o espírito enquanto “processo da ideia essente *em si*”, reunindo o espírito mesmo e a natureza no conceito (cf. *Enz*, § 577; *Enc-III*, p. 364). Deve-se atentar para o correlato de posições do terceiro silogismo tanto na Trindade quanto na ciência filosófica. Na Trindade, para o terceiro silogismo a presença do espírito é central, enquanto na filosofia é a “ideia de filosofia” já livre em processo e desenvolvimento. Em ambos os silogismos “trinitário” e “filosófico”, o terceiro extremo é o singular.

Dessa maneira, na seção “Espírito absoluto”, a ciência filosófica se harmoniza com a Trindade no movimento da ideia, nos quais o espírito singular é o termo extremo do silogismo.

4.5. Eticidade e religião na *Enciclopédia*: resultados parciais

É possível relacionar os parágrafos que tratam da Trindade com os parágrafos que elucidam a ciência filosófica, pois eles tratam de silogismos. Avaliá-los em conjunto, tais como se apresentam na seção do “Espírito absoluto”, evidencia o alinhamento com o propósito de Hegel atestado no início da *Enciclopédia*, quando ali seguem afirmados que: a) a lógica é a ciência da “ideia pura” (*Enz*, § 19; *Enc-I*, p. 65); b) o lógico é a forma da verdade e que Deus é a verdade (*Enz*, § 19 Z1; *Enc-I*, p. 66); c) a lógica coincide com a metafísica (*Enz*, § 24; *Enc-I*, p. 77). A atividade do espírito, tal como segue salientado nos silogismos da Trindade e da ciência filosófica, consolida o desenvolvimento da ideia. Ao posicionar o conhecimento como processo contínuo na filosofia, o espírito é a garantia de consolidação do relacionamento entre Deus e humanos na Trindade, relacionamento este do qual trata a religião. Uma vez que na “Doutrina do Ser” consta a mediação, que proporciona a passagem contínua e livre do “algo” ao “outro”, conectando ser ao infinito, tal processo de passagem constitui o desvelamento do interior do ser ao seu exterior, que se dá na relação entre essência e fenômeno. A “Doutrina do Conceito” revelará que o próprio absoluto é a essência, mas que o conceito também é a verdade do ser e da essência, sendo livre em sua totalidade. Deus, portanto, é o objeto absoluto da “Doutrina do Conceito”. O espírito que também se encontra neste objeto absoluto congrega em si a consciência-de-si livre. Esse processo se dará em etapas na liberdade, presente tanto no espírito subjetivo, no objetivo e no absoluto. Deus produz o mundo a partir de sua vontade com a presença da liberdade, como “razão eficiente”. Na *Enciclopédia*, Deus também participará de um relacionamento com os seres humanos, autoproduzindo-se no mundo e relacionando-se com as esferas da existência, conforme demonstra o silogismo que trata do vínculo entre universal e singular. A dinâmica da Trindade, nos §§ 567-571, reunindo Deus, a lógica e o espírito, se manifesta nos silogismos.

Os parágrafos da *Enciclopédia* sobre a ciência filosófica na esfera do espírito absoluto fornecem uma confirmação conceitual sobre o sequenciamento dos silogismos que os parágrafos da Trindade não teriam ainda demonstrado. Os silogismos da ciência filosófica são supressões da aparição do resultado espiritual da ideia que se pensa. De igual modo, os silogismos da Trindade são supressões da aparição de Deus. Assim, o terceiro silogismo da Trindade, em que o espírito é enviado ao mundo após a morte do Filho encontra seu paralelo no silogismo da ciência filosófica, no qual a razão, ocupando o lugar de termo médio universal, singulariza-se na atividade do conhecimento. No último dos silogismos, tanto na Trindade quanto na ciência filosófica, o espírito é o extremo central. Primeiramente, ele concentra em si tanto a universalidade como a singularidade, o que na Trindade significa que Deus e os humanos se relacionam pelo espírito, enquanto na ciência filosófica ele é o espírito que vincula a natureza como extremo universal e a ideia assente em si como extremo individual. Por último, o terceiro silogismo também indica que o espírito é atividade constante, pois a relação entre os humanos e Deus na Trindade não é um evento fixo na história, mas se desenvolve no tempo, assim como o conceito, na ciência filosófica, se move como atividade do conhecimento.

A *Enciclopédia* tratou, na Segunda seção “Espírito objetivo”, da eticidade e da religião no âmbito do Estado, explorando a questão sobre como a religião pode ser acolhida e mantida no seio do Estado sem interferir na ordem pública e nos assuntos de governo. Esse é o tema sobre o qual a Anotação do § 270 da *Filosofia do Direito* irá demorar-se. Todavia, nesta última obra, a relação entre Estado e religião resta concentrada no âmbito do espírito objetivo, diferentemente da *Enciclopédia* que, como foi comentado anteriormente, tenta situar a relação entre religião e Estado em uma posição que não só se encontra na esfera objetiva, mas também se aproxima da esfera absoluta. Comparando-se a descrição, na *Enciclopédia* e na *Filosofia do Direito*, sobre como Estado e religião se relacionam, emerge a questão: em que medida a relação entre religião e eticidade pode ser compreendida por uma perspectiva lógica? A *Enciclopédia*, com as suas descrições a respeito do ser, da essência, do conceito, bem como dos silogismos, forneceria um novo ângulo para o que Hegel apresenta sobre religião e eticidade na *Filosofia do Direito*? Como a lógica poderia auxiliar a compreensão do vínculo entre a eticidade e a religião no âmbito do espírito objetivo? Como a vida ética se conjugaria com conceito de ideia absoluta? Em que medida po-

dem ser tomadas as afirmações hegelianas de que o Estado é o “divino que se sabe e que se quer” (*GPhR*, § 257 Z; *FD*, p. 229), e que é um “divino-terrestre” a ser venerado (*GPhR*, § 272 Z, p. 434; *FDa*, p. 282)? Faz-se necessário analisar a *Filosofia do Direito* para serem vislumbradas e esclarecidas as questões no tocante a como se articula a presença da lógica na relação entre eticidade e religião, quer no espírito objetivo, quer no espírito absoluto.

CAPÍTULO 5

ESTADO E RELIGIÃO NA *FILOSOFIA DO DIREITO*

Na *Filosofia do Direito*, a Anotação ao § 270 traz extensa consideração em que são expostas algumas questões relativas às relações entre o Estado e a Religião, sob a perspectiva do espírito objetivo, concluindo que ambas as instituições poderiam coexistir. Como foi observado no Capítulo 4, o espírito objetivo, conforme o § 385 da *Enciclopédia*, é o espírito na forma de um mundo que tem a liberdade como necessidade. Em consequência disto, o espírito objetivo, na eticidade, se ocupa de assegurar a liberdade dos indivíduos no exercício simultâneo de seus papéis de membros da comunidade eclesiástica, como fieis, e da comunidade política, como cidadãos.

Contudo, a Anotação ao § 270 da *Filosofia do Direito* não consegue exaurir a questão que se impõe. De modo a contribuir com o debate, a presente tese decidiu por efetuar uma leitura dessas considerações em confronto com passagens que tocam na mesma questão das *Lições sobre a Filosofia da Religião*. A proposta do presente capítulo consiste em verificar a possibilidade de um todo organizado entre o indivíduo e o outro em um contexto social pela mediação de ambos no que concerne aos três momentos da eticidade, a saber, a família, a sociedade civil e o Estado, tal como esta relação entre o indivíduo e o outro é elaborada na própria *Filosofia do Direito*, de modo que se possa compreender como Hegel concebeu a coexistência ética e política entre o Estado e a religião, estando essa institucionalizada como Igreja. Para tanto, será dado o enfoque à questão de como o indivíduo é inserido no sistema político estatal a partir da realização da vontade, tal qual é exposta na *Filosofia do Direito*, visto ser no § 270 que Hegel tematiza a relação entre a religião, expressa institucionalmente pelas formas que assumiram como Igrejas, e o ente estatal.

5.1. Formação do Estado pelo agir individual na *Filosofia do Direito*

O conceito de Estado que Hegel apresenta na *Filosofia do Direito* contemplaria a intenção do filósofo em descrever como a liberdade, manifesta na vontade dos indivíduos, dá forma às leis e às instituições políticas. Isto não significa que a recepção posterior desta obra de Hegel tenha compreendido historicamente seus propósitos. Por um lado, há uma linha de interpretação que sustenta o deslocamento da *Filosofia do Direito* do campo lógico-metafísico, delineado em seu próprio Prefácio, para o campo estritamente político, no qual foi usada parcialmente pelo bolchevismo, fascismo e nazismo (cf. CASSIRER, 1946, pp. 248-249). Esta mesma perspectiva a respeito do projeto filosófico de Hegel levou intérpretes, como Eric Voegelin, a admitir que, contrariamente a outras formas de pensamento que viam no ser humano uma existência histórica inesgotável, na teoria de Hegel não se vislumbraria “nenhuma perspectiva de um futuro” (VOEGELIN, 2017, p. 259)⁷⁷. Por outro lado, a obra hegeliana teria sido recebida, atesta Phillipe Soual, como um inventário das aquisições principais que os modernos governos europeus buscaram desde os alvores da Era Moderna em vista da ordem social, tanto a partir da adoção de um sistema constitucional com separação de poderes, quanto do estímulo às liberdades individuais. Para o intérprete citado, exemplos históricos desse movimento seriam principalmente a Inglaterra e a França pós-revolucionária sob o cetro de Napoleão. O Estado, cujo conceito é exposto na *Filosofia do Direito*, não só funda, mas também reconhece como pertencentes a si todas as dimensões políticas, históricas e metafísicas do ser humano, desde a família, participando da vida da cidade e do mundo do trabalho. Com essa postura, o Estado seria transformado não só em ente racional à medida que ele reconhece as liberdades dos indivíduos, mas também como a expressão da disposição política interior que impele os seres humanos a realizar uma obra comum para que se tornem livres (cf. SOUAL, 2006, pp. 2-3).

Assumindo que o Estado, na *Filosofia do Direito*, é um projeto a realizar-se que integra o espírito objetivo, Hegel se vale do propósito já expresso nas primeiras linhas do

⁷⁷ Eric Voegelin foi aludido nesta passagem da tese apenas para ilustrar o quanto a teoria de Hegel pode ser recepcionada com interpretações que, nem sempre, consideram o todo de sua obra. Voegelin, por exemplo, admite uma “história das ideias” como uma forma de identificar o itinerário da consciência, mas que esta não necessariamente está empreendendo um caminho progressivo (cf. COOPER, 2003, p. 592), o que não coaduna com a perspectiva de Hegel, para quem a consciência segue aperfeiçoando-se em direção ao absoluto.

seu “Prefácio”, qual seja, oferecer uma exposição mais sistemática do Estado do que foi trabalhado na *Enciclopédia* (*GPhR*, p. 11; *FD*, p. 31). A asserção de Hegel é um desdobramento do que já segue apresentado de modo co-extensivo à seção “Filosofia do espírito objetivo” da *Enciclopédia*, entre os §§ 488-552 (cf. MÜLLER, 2005, p. 161). Hegel, aliás, afirma que a *Filosofia do Direito* deve ser tomada por um texto que recorre à lógica (*GPhR*, pp. 11-12; *FD*, pp. 31-32). O filósofo apresenta de forma sumariada, na *Enciclopédia*, o Estado no âmbito do espírito objetivo, cuja meta é a liberdade (que é seu conceito) e sua determinação interna, bem como na relação entre as vontades singulares que são, de uma só vez, consciências-de-si (*Enz*, § 483; *Enc-III*, p. 280). Esta vontade, para realizar a liberdade em suas determinações, precisa evidenciar o conteúdo universal do seu pensar tanto nas leis como nos costumes (*Enz*, § 485; *Enc-III*, p. 281), efetivando-se, em seu conceito, na eticidade (família, sociedade civil e Estado) (*Enz*, § 487; *Enc-III*, p. 283). A *Filosofia do Direito* apresenta este itinerário da vontade até o Estado em um compêndio de 360 parágrafos acompanhados, na sua maioria, por anotações explicativas. Seu argumento central é a expressão da Ideia com fundamento na vontade humana⁷⁸. Nesta obra, a vontade é a autodeterminação do eu, que está em negatividade consigo mesmo como consciência (*GPhR*, § 7, p. 54; *FD*, p. 60).

A vontade determina a si mesma mediante uma oposição entre exterioridade e interioridade, na medida em que ela é vontade para si mesma objetiva, e que esta objetividade, se dá em vista da realização destes propósitos (*GPhR*, § 26; *FD*, p. 70). É isto que faz com que Hegel afirme que o conceito de vontade seja como “vontade livre que quer a vontade livre” (*GPhR*, § 27; *FD*, p. 71). Esta oposição é o próprio movimento da liberdade inerente à vontade, possibilitando a esta ser para si o que já é em si. Hegel trata de forma precisa que a vontade implica o sistema do direito como “reino da liberdade efetivada” (*GPhR*, § 4; *FD*, p. 56). Este mesmo direito, o de que o Estado se vale para transmitir aos indivíduos o que é o certo e o errado, tem como fonte as leis e os costumes (*GPhR*, § 132; *FD*, p. 145). Portanto, pode-se aqui argumentar que a vontade resulte em um feixe de crenças mo-

⁷⁸ Karl-Heinz Ilting admite que a *Filosofia do Direito* contém uma teoria do Estado moderno, além de constituir-se em um escrito de “*philosophia practica*” que tenta distinguir uma “teoria do direito” e uma “teoria da moralidade”, tendo em vista propor uma “doutrina do Estado” desdobrada em suas comunidades e instituições sociais (ILTING, 1989, pp. 78-79). Já a posição de Philippe Soual (2006, p. 2) é que a citada obra visava expôr a “Ideia da vontade livre segundo seus princípios”, postura compartilhada por Marcos Lutz Müller ao estimar que o objeto da *Filosofia do Direito* de Hegel seja a “ideia do direito” (MÜLLER, 2005, p. 6).

rais, sentimentos, hábitos e juízos, os quais, juntos, delineiam virtudes e condutas (cf. KNOWLES, 2002, p. 23). Para mostrar que o tema da vontade já constava em produções anteriores de Hegel, vale lembrar que, no *Sistema da Vida Ética*, o trabalho suprime o desejo em um objeto, que o faz tornar-se “pessoa” pela capacidade de posse (*SdS*, p. 284; *SVE*, p. 17)⁷⁹. Esta relação entre desejo e posse levam o indivíduo ao âmbito da família, correlacionando-o à ideia de povo (*SdS*, pp. 325, 327; *SVE*, pp. 63). De igual modo, na *Fenomenologia*, Hegel explicitou que o desejo, movimento em que o indivíduo se direciona ao outro, tem sua continuidade mantida pela vida (cf. *PhG*, pp. 138-139; *FE*, §§ 167-168, pp. 135-137)⁸⁰. A *Filosofia do Direito*, por sua vez, trata de evidenciar a vontade, contendo o desejo, bem como sua satisfação no trabalho e na posse, além de sua reelaboração na vida da família e do povo, como ela se expressa socialmente em crenças, afetos, costumes e instituições sociais, nas “corporações”⁸¹, nos “tribunais”, nos órgãos da “administração pública”⁸² presentes na sociedade civil. A partir de como o indivíduo interage com as mencionadas instituições, evidenciam-se as formas pelas quais o desejo se converte em vontade a partir do domínio das regras em vista de seu caráter universal.

Hegel atenta para seu método de expor “cada grau do desenvolvimento da liberdade” em suas determinações próprias na moralidade, na eticidade e no Estado (*GPhR*, § 30 A, p. 83; *FD*, p.73). Este método não tem como propósito a definição das determinações do direito (*GPhR*, § 2 A; *FD*, p. 48), mas evidenciar o conceito a partir de si mesmo na progressão de suas determinações (*GPhR*, § 31; *FD*, p.73) enquanto elas contemplam o desenvolvimento do conceito (*GPhR*, § 32; *FD*, p. 74). Na obra de Hegel em exame, é explicado que, a partir da Lógica, o método tenta expor como o conceito que, mediante a dia-

⁷⁹ Cf. o Capítulo 2 da tese.

⁸⁰ Cf. o Capítulo 3 da tese.

⁸¹ A corporação (*Korporation*) é compreendida como “associação de colegas de profissão” a partir de uma atividade laboral comum, com interesse particular mas finalidade universal, podendo ser chamada também de “cooperativa” (cf. VIEWEG, 2019, p. 370), uma coletividade que possui um papel social importante em oferecer um serviço ou produto que vá satisfazer certos carecimentos em vista da superação do arbítrio, das contingências e da abstração (cf. BROOKS, 2007, p. 35).

⁸² De acordo com o § 231 da *Filosofia do Direito*, a “administração pública” é o conjunto de instituições que ordenam as formas de vida social (mediante a segurança pessoal e patrimonial, bem como a arrecadação fiscal) cujo objetivo era prover a ordem pública, assegurando o universal pela vontade particular (cf. *GPhR*, § 231; *FD*, p. 218). Todavia, o universal que a administração pública quer alcançar somente será conquistado mediante o Estado. Tal administração não contemplava a unidade ética, mas o atendimento ao direito dos indivíduos pela manutenção da propriedade (cf. SOUAL, 2006, p. 447).

lética, produz conteúdos particularizando o universal como maneira de “*desenvolvimento e progredir imanente*” (*GPhR*, § 31 A; *FD*, p. 74) que se encaminha para o conceito. Em outras palavras, a leitura da *Filosofia do Direito* autoriza destacar o argumento de que os integrantes de um grupo social e político criam suas próprias instituições. Estas, por sua vez, tentam concretizar o controle dos modos de vida (via sistema jurídico e político, economia e finanças, atividades comerciais, entidades educacionais) ou a escala de valores morais a partir da legitimidade que esse mesmo grupo confiou àquelas instituições⁸³.

5.2. Vontade e Direito

A *Filosofia do Direito*, fazendo o uso da lógica e da metafísica, descreve a estrutura ética, componente do espírito objetivo. É o que Hegel admite no início da “Introdução”, quando afirma que a ciência filosófica do direito tem por objeto “a ideia do direito, o conceito do direito e sua efetivação” (*GPhR*, § 1, p. 29; *FD*, p. 47), e que como parte da filosofia, a ciência do direito também esse ocupa da demonstração da verdade dos assuntos jurídicos. O propósito da obra é desenvolver, a partir do conceito, o que é a ciência do direito. Essa ciência, sublinha Hegel, “é uma parte da filosofia” (*GPhR*, § 2, p. 50; *FD*, p. 47). *Enciclopédia e Filosofia do Direito* se encontram porque, primeiro, Hegel já exprimiu esta última como “parte” da filosofia, ali contemplada enquanto sistema; segundo, porque a ciência do direito (oriunda do conceito) se ocupa de uma expressão do espírito encontrada na esfera objetiva, cuja explicação compõe a Segunda Seção da “Filosofia do Espírito” da *Enciclopédia*, intitulada “Espírito objetivo”.

A “Introdução” da *Filosofia do Direito* mostra a importância de saber-se a origem da ciência jurídica e como esta foi moldada no decorrer do tempo. Quando Hegel assevera que a ciência filosófica do direito se constitui a partir do conceito, esta ciência leva consigo a verdade “do ser e da essência”, tal como se dá a respeito do próprio conceito na *Enciclopédia*, que é um “aparecer” dentro de si mesmo, mas também reunir-se consigo mesmo

⁸³ Sobre as possibilidades que as instituições tomam na filosofia política de Hegel (instrumento necessário da autorrealização divina, resposta racional para as insuficiências históricas prévias de articulação da razão e, finalmente, contexto da autorrealização plena do ser humano), sugere-se consultar PATTEN, 1999, p. 10.

no outro como espírito livre, desenvolvido em sua totalidade enquanto “*existente para si*” (Enz, § 159 A; *Enc-I*, pp. 288-289). Outrossim, tal ciência filosófica do campo jurídico tem a dinâmica do conceito no sentido de que os momentos da universalidade, particularidade e singularidade operam interrelações de um processo que comporta vários silogismos. Devido a isto, a palavra “demonstração” presente no § 2 da *Filosofia do Direito* é mencionada porque, para o conhecimento filosófico, são necessários o conceito e o seu desenvolvimento mediante o devir, não só na verdade como representação (na linguagem), mas no tocante à natureza do próprio conceito de direito, que congrega em si a liberdade (*GPhR*, § 2, p. 51; *FD*, p. 48).

De igual modo, Hegel irá conceber que o “lugar” e o “ponto de partida” do direito é a vontade livre, constituindo a “substância” e a “determinação” deste mesmo direito, (*GPhR*, § 4, p. 46; *FD*, p. 56). A indeterminidade da vontade, que é a “pura reflexão do eu dentro de si”, repousa na universalidade; o termo particular, o eu, promove a passagem da indeterminidade à “diferenciação”; e a singularidade, a vontade propriamente dita, une o eu particular e a indeterminidade universal (*GPhR*, §§ 5-7, pp. 49-57; *FD*, pp. 57-59). Há uma vinculação, mediante a determinação da vontade, entre o eu e a universalidade, tornando patente o movimento de liberdade no processo volitivo.

A confirmação da decisão de Hegel em relacionar eticidade e religião é descrita, na *Filosofia do Direito*, no § 4 e correspondente Anotação, em que o autor explica ser o terreno do direito o “espiritual”, cujo ponto de partida é a vontade livre, que determina o direito, resultando na “liberdade efetivada”. Ainda sobre a vontade, Hegel admite nela o elo entre a liberdade e a religião (*GPhR*, § 5 A, p. 50; *FD*, p. 58). Para ele, a vontade possui a indeterminidade (universalidade ainda não desenvolvida), mas não pode restringir-se a ela, sendo-lhe necessária a determinação, sob pena de permanecer uma liberdade vazia, em que a vontade é revestida de uma liberdade de consciência. A manutenção da liberdade na presença da religião e do Estado ocorreria com a promoção de condições à tolerância estatal frente às instituições religiosas, como Hegel irá propor uma sugestão em benefício da ordem pública no “Direito Estatal Interno” da *Filosofia do Direito*. A explanação relativa à vontade na obra acima mencionada revela uma unidade em dois momentos: a singularidade e a autodeterminação em vista da identidade consigo mesma. A consciência-de-si reside na vontade porque contemplada no momento da singularidade:

Toda autoconsciência sabe-se como universal – como a possibilidade de abstrair de todo o determinado –, como particular com um objeto, conteúdo, fim determinados. Todavia, esses dois momentos são somente abstrações; o concreto e verdadeiro (e todo verdadeiro é concreto) é a universalidade que tem por oposto o particular, mas o particular que é tornado igual ao universal pela sua reflexão dentro de si. – Essa unidade é a *singularidade*, mas não a singularidade em sua imediatidade, enquanto Um, tal como é a singularidade na representação, porém a singularidade segundo seu conceito [...] (*GPhR*, § 7 A, p. 55; *FD*, p. 60).

Nota-se que Hegel está empregando uma operação silogística para explicar a vontade: se nos §§ 4-5 ele descreveu a origem espiritual do direito e da liberdade no plano da universalidade, para no § 6 deter-se no “eu” que se autodetermina, no nível da particularidade, no § 7 o filósofo estabelece o deslocamento para o nível da singularidade, demonstrando o movimento da vontade. Para Hegel, a determinação da vontade é o seu próprio conteúdo. Com efeito, a liberdade dessa vontade é seu próprio conceito (*GPhR*, §§ 8-10, pp. 57-62; *FD*, pp. 61-62). Não obstante, Hegel salienta que a vontade não pode restringir-se a ser livre em si, o que a tornaria tão-somente uma liberdade natural, plena de impulsos e desejos, ainda fora da forma da racionalidade (*GPhR*, § 11, pp. 62-63; *FD*, p. 62).

Os §§ 6-8 da *Filosofia do Direito* consideram o próprio “eu” como “passagem” da indeterminidade à diferenciação, de modo a converter-se em ser-aí. Essa determinação do eu a partir da sua vontade diferenciando-se para fora, para o finito, ocorre na consciência. Hegel salienta o importante aspecto da vontade formal: ela só passa a existir quando o “eu” atinge a consciência-de-si que, por sua vez, já compreendeu estar em um mundo em que o outro é uma consciência-de-si igual a ele. No *Sistema da Vida Ética* e na *Fenomenologia do Espírito* Hegel tratou do desejo interno ao próprio movimento da consciência. O conceito suprassume o sentimento na necessidade, no trabalho e na fruição, de acordo com o *Sistema da Vida Ética* (*SdS*, p. 282; *SVE*, p. 15). Na *Fenomenologia do Espírito*, a consciência é desejo (*PhG*, p. 139; *FE*, § 167, p. 136). Mas na *Filosofia do Direito* essa relação se situa no mundo jurídico. Vontade, portanto, é o desejo no âmbito da lei. O § 10 estabelece na consciência-de-si o constituinte da vontade quando expõe a volição, ao ter a si mesma por objeto, sendo o “para si o que ela é em si”, o que faz dela livre. A vontade se reconhece em essência e que todos os seus atos serão perpetrados para confirmar que ela é livre (*GPhR*, § 10, pp. 60-62; *FD*, pp. 61-62). A este respeito, o § 424 da *Enciclopédia* é elucidativo quanto à relação entre o “eu” e a “liberdade”, visto que nele Hegel explica que a consciência-de-si é “liberdade abstrata”, não havendo diferença dela consigo mesma (*Enz*, § 424; *Enc-*

III, p. 195), o que indica a presença da liberdade no tocante à abstração e à idealidade. Uma vez negativa, a consciência-de-si possui o impulso de “pôr o que ela é em si”, dando conteúdo e objetividade ao saber de si que ainda é abstrato (*Enz*, § 425; *Enc-III*, p. 195).

O conceito de vontade livre vem melhor explicado nos §§ 6-7, quando Hegel admite que o “eu” é compreendido como “passagem da indeterminidade” sem diferenças em direção à diferenciação (*GPhR*, § 6, pp. 52-53; *FD*, p. 58). A unidade da autodeterminação do eu se posiciona como o ponto negativo de si mesmo, etapa inicial do movimento, para em seguida ter “sua *identidade consigo* e sua universalidade na determinação de não fundir-se senão consigo mesmo” (*GPhR*, § 7, p. 55; *FD*, p. 60). A propósito, Dudley Knowles alerta que a vontade implica ação e resultado em um só movimento, não podendo ser separada como duas etapas de um processo. Autodeterminação é a atividade da vontade em determinar a si, mas esse “si” que a vontade determina não pode ser considerado algo distinto dela ou um ponto final, para o qual se dirigiu um ponto inicial de movimento. Autodeterminação não implica um “outro” de si (cf. KNOWLES, 2002, p. 31).

Na conciliação entre universalidade e as particularidades da vontade a respeito da “identidade consigo”, os §§ 21 e 27 se interconectam em vista da universalidade que, determinando a si mesma, tanto é vontade quanto liberdade. A vontade, sendo livre, se movimentará em direção à determinação absoluta (universal), o que a fará querer a si mesma no direito (*GPhR*, § 29, pp. 80-81; *FD*, p. 72), cuja natureza é “algo de *sagrado*” justamente pelo fato de constituir o “ser-aí” do conceito de liberdade, cujas figuras são determinadas, segundo Hegel, na moralidade e na eticidade (*GPhR*, § 30, p. 83; *FD*, pp. 72-73).

Os fundamentos silogísticos da vontade não se restringem a esta ser composta por uma relação entre universal, particular e singular, mas que ela também possui etapas de determinação do universal indeterminado ao singular, que são as seguintes: a) a vontade imediata ou em si, cujas determinações provêm diretamente do conceito (*GPhR*, §§ 10-11, pp. 60-63; *FD*, pp. 61-62); b) a vontade finita enquanto “eu infinito” (*GPhR*, §§ 14-16, pp. 65-68; *FD*, pp. 64-66); e c) a vontade verdadeiramente infinita (*GPhR*, § 22, p. 74; *FD*, p. 68). A indeterminação se dá na vontade imediata (ou vontade finita enquanto eu infinito), que por sua vez guarda semelhanças à particularidade que, no silogismo, contém a universalidade. A vontade verdadeiramente infinita é, por sua vez, singularizada.

A *Filosofia do Direito* apresenta a efetivação da vontade livre nos modos como esta vontade se direciona para o mundo, naquilo que Hegel chamará, na Anotação ao § 32 da *Filosofia do Direito*, de “pressupostos internos”, que tanto podem ser conceitos como configurações (formas que os conceitos adquirem na efetividade). São elas a pessoa, a propriedade, o contrato, a identificação do crime e suas punições, a moral, a família, a sociedade civil, o Estado e a História mundial. Hegel assevera que a realização dessas configurações fornece ao direito o que ele tem de “sagrado”, que é “ser-aí do conceito absoluto” (*GPhR*, § 30, p. 83; *FD*, p. 72). Uma vez, portanto, que as configurações são manifestações humanas no mundo, a liberdade, que ocasiona tais configurações, é algo divino que se encontra no ser humano. Para tornar o direito algo sagrado, a vontade tem de ser esvaziada daquilo que a faz contingente, ou daquilo que a torna simples “arbítrio”, a vontade determinada por impulsos naturais (*GPhR*, § 15 A, pp. 66-67; *FD*, p. 65). A vontade, na sacralidade do direito, é universal e livre quando for resultado da reflexão operada na consciência-de-si, o que força ao arbítrio como um “impulso” em direção para o Estado, por exemplo (*GPhR*, § 19 A, p. 70; *FD*, p. 67). Todavia, é preciso universalizar a vontade que corre individualmente nos seres humanos.

O conceito, que se manifesta historicamente em estágios da liberdade, desenvolve-se na ciência a partir da dialética, dando conta da progressão imanente deste mesmo conteúdo. A dialética, atesta o filósofo, “é a alma própria do conteúdo” (*GPhR*, § 31 A, pp. 84-85; *FD*, p. 74). É importante destacar que, na *Filosofia do Direito*, a dialética revela o conteúdo e o resultado positivos da progressão imanente do conceito. Assim, Hegel crê ser propícia a ocasião para afirmar que a *Filosofia do Direito* é, toda ela, uma descrição do desenvolvimento da vontade livre em si. Com efeito, vontade descreve o movimento do desenvolvimento da ideia de si própria como vontade livre, sendo: a) a vontade imediata, abstrata e universal na forma do ser-aí da personalidade, designando o direito abstrato; b) a vontade refletida dentro de si, posicionando a singularidade subjetiva de um lado e a universalidade do outro, na forma da moralidade; c) a unidade da vontade imediata e da vontade agindo na eticidade (*GPhR*, § 33, pp. 87-88; *FD*, p. 77). No § 35 Hegel retoma a universalidade da vontade tratada no § 5, mas agora com as implicações de uma operação silogística envolvendo particularização e individualização dessa vontade.

O conceito da ideia de vontade, configurada no mundo mediante a expressão da liberdade na forma da família, da sociedade civil, do Estado e da história mundial como “vontade livre que quer a vontade livre”, se aproxima da religião subjetiva dos escritos juvenis de Hegel⁸⁴. Procurando amparar-se em princípios fundamentais, não se atendo a preceitos ou ordens de modo a permitir o movimento livre da fé, a religião subjetiva, que é a religião interior, torna-se um amor pelo dever. Mas esta mesma religião subjetiva, para expressar-se, precisa da religião objetiva, firmada nos preceitos e ritos. A *Filosofia do Direito*, expondo o caminho que a vontade faz do nível mais indeterminado à forma mais elaborada da vontade entre as nações no contexto da história mundial, evidencia um conflito intrínseco à efetivação do direito. Assim, a ciência jurídica explica reiteradamente como se dá a liberdade, de forma progressiva, em situações nas quais há vontades diversas tentando fazer valer o seu conteúdo.

O “direito abstrato”, no itinerário da vontade em direção ao Estado, é o lugar e o momento em que a “pessoa”, através da liberdade e da infinitude de sua “personalidade”, começa a mediar a relação entre o princípio da ação e seu conteúdo particular. A “pessoa” é determinada pela oposição entre sua singularidade imediata e um mundo que se apresenta como dado diante de si. Ela abre-se a um movimento de suprassunção da oposição entre, de um lado, a natureza formal e abstrata da própria vontade singular ou em geral e, de outro, o conteúdo particular de sua ação, em um trajeto que segue da relação individual até a posse e a propriedade. Passando pela relação com outrem (o contrato), a ação que emana da personalidade desemboca no conflito entre o direito formal e o direito de particularidade e, então, pela forma da injustiça daí resultante, interioriza-se em uma nova figura da liberdade, a subjetividade livre (cf. ROSENFELD, 1995, pp. 75-76).

A personalidade será o conceito do direito abstrato (*GPhR*, § 36; *FD*, p. 80), atuando como uma “universalidade” também abstrata, como expressão da liberdade circunscrita ao âmbito jurídico que, entretanto, não garante em si que tal liberdade seja assegurada. As consequências dessa universalidade abstrata, listadas por Marcos Lutz Müller, são as seguintes: a) a criação do ambiente de respeito do indivíduo a si mesmo e aos outros mediante uma relação contratual, visto que a pessoa se reconhece proprietária e estende esse reconhecimento a outras pessoas; b) a particularização da universalidade da vontade livre no

⁸⁴ A religião subjetiva segue explanada no Capítulo 1 desta tese.

contrato, no interesse pessoal e no bem próprio; é nesse momento que se identifica o des-nível na posse, visto que qualquer indivíduo, considerado universalmente, é um potencial possuidor devido à sua capacidade sócio-econômica, que realmente efetiva a universalidade da posse em propriedade particular; c) a transformação do direito abstrato em uma possibilidade jurídica, não sendo fixado nas relações morais e éticas, visto que outras vontades e personalidades também serão contempladas pelo direito, o qual não pode lesá-las; d) o estabelecimento da propriedade como uma diferença entre a universalidade formal da pessoa na posse e a singularidade imediata da propriedade (cf. MÜLLER, 2005, pp. 168-169).

Assim é vista, na Primeira Seção da *Filosofia do Direito*, chamada “Direito abstrato”, a posse da coisa e a conseqüente mediação das vontades em torno da mesma coisa através do contrato, processo que “medeia a contradição” (*GPhR*, § 72, pp. 155-156; *FD*, p. 106). Na Segunda Seção, intitulada “Moralidade”, a elaboração que consiste em pôr a vontade em si como vontade para si (*GPhR*, § 106 A, pp. 204-205; *FD*, p. 130) significa a imposição de uma vontade sobre outra, o que dá forma ao ilícito ou crime, forçando a vontade prejudicada a conceber uma nova perspectiva sobre a liberdade. A moralidade é precedida pelo crime, pois o delito comprova uma existência nula “dentro de si” (*GPhR*, § 97; *FD*, p. 120) que precisa ser, pela justiça reparadora, suprasumida em vontade universal (*GPhR*, § 104; *FD*, p. 126). Apenas após o crime cometido por um indivíduo que acarreta o prejuízo a outro indivíduo, a vontade, em desvantagem, solicita o Bem (*das Gute*), unidade da vontade particular e do conceito da própria vontade (*GPhR*, § 129; *FD*, p. 143).

5.3. Moralidade e Bem

Hegel procura conceber na *Filosofia do Direito* a liberdade da vontade como algo além da vontade preconizada no contrato. Na relação contratual, o indivíduo é e permanece proprietário na medida em que está implicada a vontade de outrem, que é negada, pois apenas uma das vontades pode ser proprietária do objeto do contrato (*GPhR*, § 72, pp. 155-156; *FD*, p. 106). Não obstante, existe uma situação em que dois ou mais indivíduos possuem cada qual sua vontade particular, e tais vontades não se anulam. Pelo contrário, há uma confirmação delas. Aliás, o argumento hegeliano tenta encaminhar a vontade à sua

universalização, revelando êxito ou logro da liberdade. Tem-se como exemplo o fato de a vontade, quando ainda particular para si mas diversa da vontade universal, resultar em um “ilícito” (*GPhR*, § 81, pp. 169-170; *FD*, p. 114).

A violação do direito é uma lesão que atingiria tanto a vontade do autor criminoso, como a da vítima e, por consequência, a de todos (*GPhR*, § 99, pp. 187-188; *FD*, p. 121). A compreensão da violação clamaria por um ato de reequilíbrio, que Hegel chama “suprasunção do crime”. O autor alemão, porém, não admite que a violação seja suprasunida de forma imediata e particular na vingança (*GPhR*, § 102, pp. 196-197; *FD*, p. 125). A justiça a ser aplicada deve encontrar-se na vontade que não é “*meramente em si*”, mas “para si infinita” (*GPhR*, § 105, p. 203; *FD*, p. 129), pois a vontade, ao ser livre, não se encerra mais apenas em si, o que justifica a moralidade como resultado de uma reflexão que considera tanto a interioridade quanto a exterioridade do indivíduo. Quando a pena não é universalizada, seja pela inexistência de métodos de mensuração da punição, seja pelo descumprimento do papel das instituições em assegurar a ordem social, a vontade subjetiva, tentando evitar a vingança, procura a aplicação da justiça (*GPhR*, § 103, pp. 197-198; *FD*, p. 126). Hegel chama a atenção para o fato de que a moralidade só passa a existir quando a consciência compreende que está padecendo uma lesão de sua liberdade volitiva.

A vontade moral congrega em si três aspectos: a) o propósito da vontade subjetiva, aquilo que a lança no mundo; b) o bem-estar; e c) o Bem propriamente dito (*GPhR*, § 114, p. 213; *FD*, p. 133). O Bem é o saber que orienta o caminho da particularidade até chegar ao universal (cf. ROSENFELD, 1995, p. 126). Para Hegel, o Bem moral não pode prescindir da satisfação subjetiva do indivíduo, porque é a busca por satisfação que o faz mover-se e tornar-se agente ou, como ele próprio dá destaque em seu texto: “O que o *sujeito* é, é a *série de suas ações*” (*GPhR*, § 124; *FD*, p. 139). Como um reflexo da consciência-de-si, o bem-estar do indivíduo também deve ser o bem-estar do outro e, portanto, de todos. Já o Bem é a ideia no interior da vontade particular, cuja essência é a “*liberdade realizada*” ou o “*fim último absoluto do mundo*” (*GPhR*, § 129, p. 243; *FD*, p. 143)⁸⁵. Logo, o Bem é

⁸⁵ Na seção “O espírito alienado de si mesmo. A cultura”, componente do Capítulo VI - Espírito da *Fenomenologia*, o Bem se situa no mundo da cultura, mediante a qual o indivíduo se insere na efetividade. A cultura é o momento de efetivação da substância, pois nele o ser-aí se apresenta como o em-si reconhecido. Tal efetividade faz com que este indivíduo se posicione frente a um outro, em uma operação da consciência-de-si que se sabe como potência efetiva do Bem, essência igual a si mesma (*PhG*, pp. 364-367; *FE*, §§ 489-493, pp. 340-343). Portanto, o Bem é a “essência imediata e imutável de toda a consciência” e “potência espiritual do em-si”, assim como a “essência espiritual passiva” (*PhG*, p. 367; *FE*, § 493, pp. 342-343).

absoluto não só porque a liberdade é sua própria essência, mas porque o Bem é, ele próprio, ideia. Além de o Bem ser o saber da particularidade encaminhado ao universal, como explicou Rosenfield, a vontade particular também é contemplada nele. Este Bem, que considera a vontade, o universal e o particular na presença da liberdade, tanto para o indivíduo como para o outro, se efetiva na eticidade.

Instalando-se na vontade, o Bem é a eticidade, compreendida por Hegel enquanto “ideia da liberdade, enquanto bem vivente” (*GPhR*, § 142; *FD*, p. 167). Na lei está contido o princípio identificador de um entendimento que circunscreve determinado fenômeno social a partir do que se encontra somente nas mentes de agentes que elaboram as leis (tais como as de juízes e agentes do Estado), aplicando as normas aos indivíduos (cf. KNOWLES, 2002, p. 225). Para tornar-se consciência-de-si, o indivíduo pensante exige uma objetividade capaz de afirmar a totalidade dos seus direitos, a qual será cumprida pela eticidade (cf. ROSENFELD, 1995, pp. 139-140).

Na vontade reside a moralidade, esfera do espírito objetivo que, portanto, pavimentata o caminho para a eticidade, e esta, conseqüentemente, para o Estado. O Bem, que Hegel diz ser a “essência da vontade em sua substancialidade e universalidade” (*GPhR*, § 132 A, pp. 245-246; *FD*, p. 144), só pode ser universal na presença do direito (*GPhR*, § 130, pp. 243-244; *FD*, p. 143). O impulso ao Bem, ao considerar a vontade subjetiva e o horizonte de ações em vista do alento de um grupo ou corpo social, evita que o indivíduo se reduza a um mero executor do arbítrio de uma outra pessoa ou de uma instituição, seja ela política ou religiosa. Hegel explica que o Estado, enquanto “*objetividade* do conceito de razão”, deve reduzir o máximo, pela divulgação das leis e normas, a inimizabilidade dos indivíduos por não as conhecerem. O Estado não pode deixar o indivíduo sozinho discernindo sobre como ele deve agir ou não, donde a importância dos agentes públicos como portadores da atribuição pedagógica de determinar as obrigações (*GPhR*, § 132 A, p. 246; *FD*, p. 145).

5.4. Eticidade e religião

Foi visto na seção anterior que o Bem, instalando-se na vontade, é ele próprio a eticidade, porque contém em si a ideia da liberdade, encontrando-se essa na consciência-de-si (*GPhR*, § 142; *FD*, p. 167). Na terceira parte da *Filosofia do Direito*, intitulada “Eticidade”, a verdade se origina da integração entre a “consciência moral” e o “Bem”, enquanto liberdade na forma universal e substancial (*GPhR*, § 141, pp. 286-287; *FD*, p. 164). Não obstante, tal harmonização entre consciência e a ideia livre universal na vontade enquanto essência não ocorre de forma espontânea. Para que esta integração seja melhor compreendida, é necessário: a) precisar em que medida começam e terminam as atribuições do indivíduo como membro familiar, membro da sociedade civil e cidadão do Estado; b) como o Estado dinamiza a ordem interna mediante as “determinações efetivas estáveis” dos poderes governamental, legislativo e do príncipe (*GPhR*, § 270, p. 415; *FD*, p. 241); c) como se dá a relação entre as vontades de nações, que se interrelacionam ao nível da história mundial (*GPhR*, § 341, p. 503; *FD*, p. 306).

Na *Filosofia do Direito*, Hegel apresenta uma visão mais centrada na dinâmica da liberdade do que aquela contida em sua descrição de uma estrutura de poder decorrente da identidade entre as leis divina e humana presentes na *Fenomenologia do Espírito*⁸⁶. A eticidade, que seria a liberdade no âmbito dos costumes, nas relações afetivas da família, nos acordos de compromisso da sociedade civil, no cumprimento dos deveres e nos direitos do Estado, é formada pela “substância ética” que, mesmo encontrada no universal da constituição de um Estado, é definida como o “espírito efetivo de uma família e de um povo” (*GPhR*, § 156; *FD*, p. 173). Isto significa que a eticidade não depende de uma ordem interna e orgânica estabelecida na constituição ou em instituições para ela ser concreta, visto que ela se encontra na família ou no povo. Na eticidade, portanto, o indivíduo opera um “trasladar” de sua subjetividade e se objetiva no outro, tornando-se membro de uma família, reconhecido pelo direito. Esta relação dos familiares como membros em que todos os indivíduos se inserem será recuperada também na sociedade civil.

Mas o que vem a ser a eticidade e como a religião nela se instala? Hegel afirma que a consciência-de-si, compreendendo possuir o “propósito do agir efetivo concreto”, toma

⁸⁶ Conforme exposto na seção 3.2 desta tese.

ciência da vontade universal (*GPhR*, § 140, p. 265; *FD*, p. 152). A Anotação do parágrafo já citado discorre sobre a natureza desse agir, que deve ser em prol de um bem universal, ainda que sob a garantia da negação da vontade do indivíduo, pois “é preciso que meu bem-estar, o bem-estar de minha família sejam subordinados a fins mais elevados e que sejam com isso rebaixados ao nível de meios” (*GPhR*, § 140 A, p. 272; *FD*, p. 158). Hegel afirma que o Bem dá lugar ao ético objetivo (ou a “vontade em si e para si”) (*GPhR*, § 145, p. 294; *FD*, p. 168). O Bem floresce no interior do indivíduo, um impulso a agir em vista daquilo que é moral para toda a humanidade. Todavia, esse objetivo deve ser determinado, tornado pleno de ser-aí.

É importante destacar a possibilidade de o ético, como decorrência do desejo do Bem, ser uma determinação da natureza, visto que sua versão natural humana se dá na virtude; o ético aponta para o indivíduo a “conformidade simples” às regras no conceito de “retidão”. Não obstante, a virtude é limitada, pois só encaminha o ético para a sua aplicação no particular e no determinado (*GPhR*, § 150, p. 298; *FD*, pp. 170-171). Essa aplicação precisa ser mais ampla e mais geral, mas ao mesmo tempo não diluída, devendo escapar à indeterminação. Seu modo efetivo simples, mas universal, se dá nos costumes (*GPhR*, § 151, p. 301; *FD*, p. 171). É isto que fornece ao ético uma substancialidade, que Hegel chama de “espírito efetivo”, podendo residir tanto na família como em um povo (*GPhR*, § 156, p. 305; *FD*, p. 156). A conexão da eticidade com a religião reside na seguinte posição: o espírito ético se encontra nos membros da família, manifesto no caráter religioso interno às famílias na forma da piedade (*GPhR*, § 163 A, p. 313; *FD*, p. 176). Não obstante, a “lei dos antigos deuses” preservada na família será contraposta às leis do Estado (*GPhR*, § 166 A, p. 319; *FD*, p. 179).

Hegel também alerta para um abrandamento da lei dos deuses, espontaneamente cultivada no ambiente familiar, a partir da intervenção da Igreja na família, que promove a separação do substancial e do ser-aí do matrimônio (*GPhR*, §§ 163-164, pp. 313-317; *FD*, pp. 176-177). Entretanto, a família possui mais outros dois estágios, não obrigatoriamente vinculados à religião institucionalizada: a) através do patrimônio, a partir do qual ela tem o “ser-aí da sua personalidade substancial” (*GPhR*, § 169, p. 323; *FD*, p. 180); e b) mediante a educação dos filhos, que tenta dissociar a liberdade da natureza, seguida da dissolução do núcleo familiar, ou seja, no reconhecimento dos filhos como pessoas capazes de vontade

livre e de serem proprietárias (*GPhR*, § 177, p. 330; *FD*, p. 184). Uma vez que a cessação da família contribui para uma “formação” da individualidade e da propriedade, eixos em torno dos quais a sociedade civil orbita, há uma perda “aparente” da eticidade em relação à sua essência (*GPhR*, § 181 A, p. 338; *FD*, p. 188) que se encontra na verdade e na liberdade. Na sociedade civil, a liberdade será garantida apenas em parte, visto que a propriedade é o ser-aí da liberdade. Em outras palavras, a liberdade terá a sua validação pela busca da satisfação determinada dos interesses pelo indivíduo, expressos na sociedade civil, mas já sobressaídos na família mediante o patrimônio.

O que é concreto no indivíduo possui, na sociedade civil, uma particularidade que se direciona a outra particularidade para que possa satisfazer-se (*GPhR*, § 182, p. 339; *FD*, p. 189). A “personalidade” individual é uma categoria política que ressalta o fato de que o indivíduo não deve ser considerado como um objeto ou como um ser natural nas relações de carecimentos. Dado que a liberdade também se dá onde as relações de troca se subordinam às relações jurídicas entre as pessoas, na “personalidade”⁸⁷ o ato que consiste em negar a limitação e em suprassumir toda determinação, construindo o próprio presente, só pode ter lugar no interior de uma finitude que começa a gerar a infinitude que a constitui (cf. ROSENFELD, 1995, p. 73). De certo modo, subjaz à sociedade civil uma tendência a que o indivíduo não seja determinado a partir de seus carecimentos.

A família, portanto, é a base da eticidade, enquanto o Estado é a “efetividade da ideia ética”, “vontade substancial manifesta” (*GPhR*, § 257, p. 398; *FD*, p. 229), sendo o “racional em-si e para-si” (*GPhR*, § 258, p. 399; *FD*, p. 230). O modelo familiar reverbera tanto na sociedade civil, quanto no Estado, completando o espírito objetivo. Entretanto, o Estado não só exige um modelo orgânico de posições e atribuições de seus indivíduos como se dá no âmbito da família. Contrariamente ao que defendia Rousseau, que admitia ser o ente estatal o fruto decorrente de um “contrato social”, Hegel adverte que apenas o arbítrio de vontades individuais e o entendimento, ainda limitado às determinações que dão

⁸⁷ No § 57 da *Filosofia do Direito*, Hegel indica a consciência moral como sendo o próprio ser humano, visto que ele é existência imediata (pela formação de seu corpo e seu espírito), e pelo fato de ser consciência-de-si livre (como na consciência moral), tomando a si próprio como sua propriedade (cf. *GPhR*, § 57; *FD*, p. 93).

a forma ao Estado previamente no pensar, seriam os balizadores incompletos da vida comum, ensejando uma forma volitiva esvaziada de elemento ético⁸⁸.

A *Filosofia do Direito* lida com momentos que descrevem o itinerário da vontade da sua forma indeterminada ao estágio universal concreto, circunscrito ao movimento do conceito. O primeiro desses momentos é a família, que congrega a particularidade dos seus membros e a universalidade objetiva, por exemplo, do matrimônio. A sociedade civil efetua uma passagem gradual ao Estado pela corporação. Aliás, Hegel afirma que a corporação é a “segunda raiz ética do Estado” (*GPhR*, § 255, p. 396; *FD*, p. 228), precedida pela família, que é a primeira raiz ética. A liberdade, que estava na família, com a saída dos filhos para transformarem-se em membros na sociedade civil, sofre certa dissolução. Ela é recuperada em parte na aquisição e na manutenção da propriedade dentro da sociedade civil. Não obstante, falta resgatar ainda a relação orgânica, ritual e baseada no compromisso que os integrantes da família dinamizavam entre si. A corporação é um meio de recuperar esse relacionamento, inserindo no universal a relação dos indivíduos enquanto membros porque unifica o interesse próprio dos indivíduos e a universalidade da lei.

Além de segunda raiz ética do Estado, a corporação tenta inserir uma noção de bem comum em um contexto social no qual prevalecem os interesses dos indivíduos, visto que ela está inserida na sociedade civil. Aspecto importante a ser considerado é que a corporação, na sociedade civil, se expressa institucionalmente na Igreja. O que se pode depreender, até agora, é que a eticidade, expressando a liberdade nos costumes, tem sua atividade também na família. Esta é submetida inicialmente aos ditames da Igreja, e com ela a expressão religiosa espontânea do lar, o que mostra uma aparente perda da liberdade. Todavia, a sociedade civil intermedia a substancialidade ao indivíduo por meio da religião sob a forma institucional de Igreja. Assim, o espírito efetivo que reside na família possui condições de exprimir-se em um grupo e em direção ao agir universal para a humanidade.

A eticidade comporta em si uma relação entre a sociedade civil e o Estado no sentido que as duas esferas lidam com a liberdade de formas diferentes. Enquanto a sociedade civil confere um peso maior aos interesses particulares dos indivíduos, o Estado também

⁸⁸ Em Hegel, até mesmo a figura máxima de autoridade do Estado está submetida à constituição, essa construção jurídico-discursiva coletiva que paira sobre todos. Assim, Hegel recupera a metafísica, situando-a na política. Vale lembrar que, tal como Hegel, Rousseau teve, até sua fuga de casa na adolescência, uma educação baseada nos princípios pietistas. Mas para fixar residência em Turim, na Itália, precisou professar a religião católica romana (cf. BARTH, 1959, p. 63).

expressa a universalidade das relações éticas presentes em várias esferas na vida dos indivíduos. Uma das questões que aparecem prioritariamente ao Estado para que seja solucionada é a desigualdade quanto ao acesso à riqueza social gerada na sociedade civil. A pobreza relacionada à riqueza acumulada mostra que os interesses particulares não podem ser o objetivo final de uma sociedade. A emergência do Estado para solucionar tal incoerência se faz patente, tornando o interesse particular e atomizado em interesse comum, mas o ente estatal não surge no cenário mediante um efeito “*ex-machina*”. Pelo contrário: o Estado decorre de uma passagem, de acordo com o § 188 da *Filosofia do Direito*, através da manifestação dos três momentos da sociedade civil, partindo da mediação dos carecimentos, seguido da administração do direito e da administração pública e por fim chegando à corporação.

5.5. O bem comum e a corporação

Já foi mencionado anteriormente o papel crucial da vontade como dinamizador da liberdade e da realização ética na *Filosofia do Direito*. Outro fator importante é o “Bem”, que resulta de um trabalho da moralidade, de modo a atender a validade universal para os desejos dos indivíduos. Quando Hegel estima que o Bem é “a essência da vontade em sua substancialidade e universalidade” ou “a vontade na sua verdade” reunidos no pensamento (*GPhR*, § 130, pp. 243-244; *FD*, p. 143), por meio do qual um indivíduo se vincula a um outro, esta explicação sobre o Bem possui o que o filósofo chama de “*direito absoluto*”, oriundo da vontade particular mas com prioridade sobre os fins particulares em vista do Bem. Ainda que tal vínculo tenha também uma relação com o sagrado, o Bem se funda no pensamento conceitual. Está aí a base para a comunidade sob os parâmetros da justiça, tal como ela é compreendida na Era moderna (cf. VIEWEG, 2019, p. 207). Dito de outro modo, o Bem ético ocorre quando o indivíduo se autocompreende membro de um todo racional inscrito no mundo governado pela expressão da liberdade (cf. SOUAL, 2006, p. 271). A premissa, portanto, é que existe um mundo bem governado para o qual as ações decorrentes da vontade humana possam ser direcionadas.

A moral, que visa ao Bem, age como um “legislador divino” (cf. VIEWEG, 2019, p. 216), inserindo-se na consciência e transformando-se em disposição de espírito⁸⁹, voltada para o que é “bom em si e para si”, (*GPhR*, § 137, pp. 254-256; *FD*, p. 148). O Estado é uma maneira de efetivar a moralidade e o Bem, mas ao torná-los reais, o ente estatal os fixa ou determina, exigindo da moral que sempre estipule um novo horizonte de ações. O Bem não pode ser compreendido como um parâmetro a partir do qual as ações humanas podem ser referenciadas, mas o resultado da vontade. Isto porque o Bem é o que move a “disposição de espírito”, a qual, como atitude (e não como tendência ou sentimento) orienta seus movimentos ao Bem.

O afastamento da consciência ao Bem mostra que “o Estado não pode reconhecer a consciência moral na forma que ela tem como própria” (*GPhR*, § 137 A, p. 255; *FD*, p. 149). Tal como o Bem, o Estado não pode ser um parâmetro anterior a todas as intenções de agir, visto que ele tem de fazer-se mundo primeiro, o que lhe exige particularizar a ação moral, o que mostra haver uma “passagem”, uma etapa de transição da moralidade em direção ao Estado. Segundo Angelica Nuzzo, essa transição indica uma “crise” (alteração entre o novo e o velho, passado e futuro, de acordo com a intérprete), a partir da qual se percebe que a estrutura social vigente necessita supracumir a si em vista de sua manutenção e perenidade (cf. NUZZO, 2018, pp. 56-57). Deve haver, portanto, uma absorção da moralidade pelo Estado, visto que a liberdade política concretiza a moralidade, ainda que somente em parte, por depender ainda do Estado para tornar universal e concreta uma determinação da liberdade.

A moralidade e a legalidade dão um passo adiante, deixando apenas de tomar o Bem como um horizonte para o qual o agir do indivíduo deve encaminhar-se, vinculando-se à vida ética, o que explica ser a vontade particular unificada com a vontade universal (*GPhR*, §§ 128, p. 241; *FD*, p. 142). Contudo, a relação dialética entre liberdade e ordem social permanece: o ético é a liberdade composta de momentos em que forças éticas regem a vida dos indivíduos (*GPhR*, § 145, p. 294; *FD*, pp. 167-168). Dito de outro modo, se os indivíduos não obedecerem, pela própria vontade, às forças éticas resultantes em normas e instituições, tudo o que integra a vida ética (família, sociedade civil e Estado) tem sua efetividade ameaçada porque se instala a impossibilidade de um sistema ético baseado na ra-

⁸⁹ O tema da “disposição” (*Gesinnung*) é tratado em detalhe nas seções 5.6 e 5.7 seguintes.

cionalidade. A importância do papel ético da prática dos preceitos e doutrinas decorrentes da liberdade de consciência religiosa (*GPhR*, § 147 A, p. 295; *FD*, p. 168) evidencia que a crença da consciência da vida ética pública e nas leis oriundas da liberdade civil regulada pelo Estado.

A profissão de fé e as práticas religiosas têm seu lugar também na sociedade civil. Os indivíduos, saídos da esfera familiar e ingressados no mundo do trabalho, do trânsito de mercadorias e da produção de riquezas, constituem o momento particular da eticidade, ocasionando uma perda aparente da mesma, como fora dito anteriormente, devido a um desequilíbrio entre a ideia de eticidade e o seu “fenômeno externo” (*GPhR*, § 184, p. 339; *FD*, p. 189). Segundo Hegel, existe um universal nessa situação, na relação necessária entre particulares, como na situação em que alguém só compra se houver quem venda, e que o lucro se funda no objeto produzido, etc. Contudo, há uma tensão em virtude da defesa de interesses individuais, o que põe em risco a própria sociedade, pois a geração de riquezas resulta na sua acumulação em um determinado grupo de integrantes dessa sociedade, e não na distribuição mais equitativa dela, resultando na abundância para alguns a partir da miséria de muitos outros.

O acesso à riqueza social produzida instaura uma inconsistência no seio do mundo ético que precisa ser supracumida. Hegel explica, sobre isto, que a pobreza, oriunda das contingências e do arbítrio estimulados pelos carecimentos da sociedade civil, promove o esvaziamento do “momento” da família na eticidade, mediante a depauperação do núcleo familiar pela interdição do acesso à cultura, aos serviços de saúde e jurídicos. A solução para equilibrar essa inconsistência que aflora no âmago do mundo ético é inserir o poder universal nas relações sociais de modo a evitar o ilícito (*GPhR*, § 241, pp. 387-388; *FD*, p. 221). O pendor para o ilícito decorre da pobreza gerada pelo sistema de carências da sociedade civil a partir do momento em que os indivíduos são tolhidos das condições básicas para serem autônomos na busca pela satisfação de suas próprias necessidades. Dado que a indigência é originária dessa interdição às condições mínimas de participação na sociedade civil, alternativas devem ser buscadas para a socialização (universalização) das oportunidades ou, em outras palavras, das condições necessárias e suficientes para a promoção da vontade livre.

Hegel afirma que a própria sociedade civil deveria cumprir a função de “família universal” (*GPhR*, § 239, pp. 386-387; *FD*, p. 221), restaurando o acolhimento e a integração que os indivíduos tinham anteriormente no núcleo familiar, mas que se encontravam esgarçados no âmbito dos carecimentos. A corporação, que tem lugar na sociedade civil, cumpriria o papel de substituto da família no sentido de que a defesa feita pelos seus membros de interesses comuns a todos eles se assemelha, ainda que em pouca medida, ao cuidado mútuo dos membros da família entre si. As características de acolhimento da corporação em relação aos indivíduos fazem com que Hegel admita ser ela a “segunda família” (*GPhR*, § 252, p. 394; *FD*, p. 227). Acolhendo a manifestação da vontade em sua forma mais universal que a sociedade civil pode alcançar, a corporação também constitui a expressão da liberdade e o movimento de autodeterminação das consciências individuais que integram o espírito. De todo modo, a corporação ainda se encontra na sociedade civil-burguesa, uma vez que sua liberdade ainda é relativa em vista de um resultado, que se resume no atendimento às carências de cada indivíduo no mundo do trabalho e do comércio próprio da sociedade civil. Ainda é preciso esclarecer de que maneira a religião institucionalizada pode atender a um interesse universal e seja simultaneamente compatível com o papel do Estado.

A corporação, de acordo com Hegel, cumpre inicialmente um papel que seria abraçado posteriormente pelo Estado, a saber, o de universalizar a satisfação dos carecimentos dos indivíduos concentrando em si o fundamento sobre o qual os indivíduos “medeiam sua autoconservação” (*GPhR*, § 256 A; pp. 397-398; *FD*, p. 228). Essa universalidade ética, que se encontra na corporação (ainda que não completamente, dadas as restrições que a sociedade civil lhe impõe), intervindo em um contexto de acumulação e de má distribuição da riqueza social gerada pelo trabalho não regulamentado, transmitiria a ideia de que esse sistema pode ser viável (cf. HERZOG, 2013, p. 58), tornando o Bem não apenas um horizonte lícito, mas também factível da vontade. A corporação não coloca seus integrantes juntos indistintamente, dado que cada um deles passa a ter um valor social como “vidente” (cf. CHAMLEY, 1963, p. 44).

A corporação, como foi dito, é uma forma de inserção do universal na sociedade civil, transformando o interesse particular em um interesse comum. Nela há uma precaução contra a contingência no sistema de carecimentos, sustentando a manutenção do interesse

particular como se fosse um bem comum (*GPhR*, § 188, p. 346; *FD*, p. 193). Como associação de indivíduos em torno de uma atividade em comum dentro da sociedade que procura tornar-se ela própria comum aos seus membros, a corporação geralmente dá uma forma laboral a esta atividade, o que a faz ter um papel social importante de oferecer um serviço ou produto que poderá satisfazer certos carecimentos. Na corporação, é possível inferir, a partir do texto de Hegel, que a universalidade se apresenta em duas formas mais concretas e em uma terceira que é meramente potencial. A primeira forma está relacionada ao sistema de carências; a segunda forma, ligada ao objetivo comum dos integrantes corporativos; a terceira, por sua vez, é a universalidade em que a ação do indivíduo produz resultados em vista do todo social, muito mais do que resultados usufruídos pelo indivíduo ou pela corporação que o acolhe.

A corporação reduz a abrangência do direito natural no instante em que a atividade laborativa do indivíduo se dá por meio da sua habilidade racional, fazendo esta ser reconhecida, assegurada e elevada a atividade em prol de um “fim coletivo” (*GPhR*, § 254, p. 396; *FD*, p. 228). Logo, o fruto do trabalho, gerando propriedade⁹⁰, sustenta na corporação a mesma importância que o patrimônio tem para a família. Esta habilidade de associar direito natural, trabalho e o fim coletivo é suficiente para inserir a corporação no universal; em contrapartida, o trabalho, na sociedade civil, vincula-se ao âmbito dos carecimentos e ao mercado; não se pode negar que a economia moderna possui uma face da liberdade subjetiva que só pode ser expressa socialmente (cf. HERZOG, 2013, pp. 59-60). A corporação, nesse contexto, tanto constitui-se como a segunda raiz ética do Estado, que Hegel sublinha ser “finita” e “limitada”, como se estabelece na sociedade civil (*GPhR*, §§ 255-256, pp. 396-398; *FD*, pp. 228-229).

A corporação seria, na compreensão hegeliana, a mais importante iniciativa do próprio corpo social de modo a evitar a perda da vida ética na sociedade civil (*GPhR*, § 181, pp. 338-339; *FD*, p. 188). Nela, o indivíduo conquista, mediante sua adesão a normas e seu esforço em atendê-las, o pertencimento ao grupo e se percebe conectado a uma universalidade; enquanto participante desse modelo cooperativo, ele exercita sua vontade em aderir a

⁹⁰ Ao respeito da propriedade colaborativa, cumpre lembrar a premissa de Adam Smith afirmando que qualquer indivíduo poderia contribuir para o “fundo comum” da sociedade doando sua força de trabalho, ainda que não pudessem oferecer outra coisa. Tal contribuição de oferta da própria mão-de-obra era (ou deveria ser) consciente e implicar o respeito mútuo (cf. HERZOG, 2013, p. 69), o que tornava o indivíduo na condição de participante de sociedade civil um potencial adquirente de propriedade.

esse grupo e ainda se reconhece a si no produto do próprio trabalho, vendo-se integrante ativo da unidade civil e econômica da sociedade. Esta situação também incidia na Igreja, tal como se vê a seguir ao examinar-se como Hegel a explicita na Anotação ao § 270 da *Filosofia do Direito* e no artigo de 1831, intitulado “Sobre o Projeto de Reforma Inglês”, referente à defesa da Igreja católica irlandesa.

5.6. O § 270 da *Filosofia do Direito*

Até agora, na *Filosofia do Direito*, Hegel buscou explicar como as formas universais concretizam a ideia de liberdade nas sociedades. A efetivação do conceito do direito começou pela pessoa e pelo sujeito, que é laborioso processo de autodeterminação do “eu”, que fundamenta o pensamento moderno, pois nele se encontra a vontade e seu respectivo movimento de liberdade que percorreu etapas prévias, passando pelo bem-estar e pelo Bem em si em um processo de desenvolvimento racional que culmina no Estado. O sujeito, como decorrência do eu, é o “termo médio entre a pessoa e o membro de uma comunidade” (cf. ROSENFELD, 1995, p. 108). Todavia, o indivíduo, encaminhado ao universal pela pessoa e pelo sujeito, encontra a sociedade civil ainda submetida ao carecimento, em cujo âmbito a vontade livre terá maior expressão do universal na corporação.

O estabelecimento das relações internas do Estado, bem como a autocompreensão do indivíduo em seu papel na família e na sociedade civil fazem com que ele adquira o *status* de sujeito. Conquistar a subjetividade significa que o indivíduo agora é ser-aí (determinação) do conceito da vontade livre, tornando-a efetiva (*GPhR*, §§ 105-106; *FD*, p. 129). Uma vez que a vontade se torna, conforme o § 106, um singular “para si”, cuja subjetividade constitui “o *ser-aí* do conceito”, ocorre a consciência-de-si, que identifica o outro na vontade que se sabe e se quer, o que não ocorreria antes de o indivíduo autocompreender-se como sujeito. Inserido nas esferas da eticidade (como membro da família, da sociedade civil ou cidadão do Estado) e participando dos costumes dos momentos “família” e da “sociedade civil” da eticidade, o sujeito não reflete sobre os motivos que o levaram a aderir às instituições (cf. CONKLIN, 2008, p. 51). Para que seja aceito na corporação de ofício, o indivíduo deve mostrar-se capaz de realizar uma habilidade manual ou

cognitiva e desempenhá-la em favor dos objetivos corporativos. Esta adesão parcial dos sujeitos à sociedade civil teria de ser resolvida porque as instituições intermediam esta mesma sociedade com o Estado. Como o indivíduo faz a sua inserção voluntária enquanto membro na instituição religiosa? Na sociedade civil, a religião se expressa na forma de corporação, isto é, como Igreja, mas a instituição corporativa em geral enquanto Igreja, longe de oferecer um caminho livre ao indivíduo para poder expressar sua liberdade, comporta o impasse entre o imediato do carecimento e o racional da vontade livre.

A liberdade do indivíduo se expressa no sentido de que ele escolhe a que corporação aderir. Não obstante, os efeitos de seus atos apenas parcialmente são depositados no horizonte do universal que o Bem teria delineado anteriormente, pois, para que o indivíduo atue em prol do universal, ele antes tem que atuar para os interesses particulares da corporação, cuja atuação na sociedade civil em relação ao universal ainda não é plena. Tem-se de um lado as regras impostas ao indivíduo para tomar parte na corporação, e de outro o seu atendimento do compromisso em relação à corporação mediante alguma capacidade laboral ou intelectual. O papel da educação tem sua performance nesse contexto, no qual o indivíduo se encontra no mundo imerso em sua particularidade e precisa interiorizar as regras e a escala de valores morais aceitas por determinado grupo, valores éticos (retidão e honra) auxiliados pela “disposição” (*GPhR*, § 207, p. 359; *FD*, p. 202).

A religião, no contexto da sociedade civil, encontra um limite ético em relação ao indivíduo que ascendeu ao patamar de sujeito, que pode ser explicado nos significados que a própria religião propicia ao indivíduo para a compreensão do que é o certo, o errado, o probó e o condenável, significados esses que são consolidados com a moralidade efetuada no Estado. Esta seria a maneira pela qual o Estado aceitaria, para finalidades jurídicas, os conteúdos religiosos que se encontram inicialmente na família tais como o respeito pelas funções que cada integrante possui como “membro” no núcleo familiar.

Todavia, a religião não acompanha a moralidade pública simultaneamente ao mesmo grau de desenvolvimento, ainda que presente nos momentos família e sociedade civil da eticidade. A educação religiosa até possui condições de expor ao indivíduo uma escala de valores, induzindo-o a fazer o bem, mas compete a esse mesmo indivíduo aceitar tais valores ou, em termos hegelianos, unir pela vontade a particularidade dentro de si com a universalidade, autodeterminando-se (*GPhR*, § 7, pp. 54-55; *FD*, pp. 59-60). Isto ocorre

porque o direito, que se expressa na sociedade civil através do contrato e das instituições de administração do direito e pública, se pretende como um sistema acabado tentando dar leis a um mundo social que continuamente se determina a si mesmo. Assim, o direito se vê nessa contradição de ter seu movimento fixado e engessado na ânsia de especificar regras para as dimensões da vida humana e, ao mesmo tempo, propor a si mesmo como processo a ser desenvolvido no decurso do tempo; por sua vez, a religião, enquanto representação e corpo doutrinal estável, permite somente que seus conteúdos cedam ao especulativo e, por consequência ao conceito, sem contudo desaparecer completamente; segundo Hegel, cabe ao conceito filosoficamente exposto e desenvolvido tomar para si a incumbência que antes era da religião, qual seja, a de compreender os objetos em sua imediatidade dentro de um princípio racional (*GPhR*, §§ 31-32, pp. 84-87; *FD*, pp. 73-75).

O Estado consta na *Filosofia do Direito* como a realização do que a corporação e a administração da justiça pela sociedade civil não lograram. Como expressão da eticidade além da família e da sociedade civil, o Estado conserva-os dentro de si e os eleva a um nível mais universal mediado pelas leis. Produto da vontade, do direito e da necessidade de a moralidade do indivíduo efetivar-se nas leis, o Estado é a manifestação da liberdade posterior ao “momento” ético da família e ao espírito objetivo completa o espírito objetivo. O Estado, como expressão fenomênica e essencial da vontade, confirma esta última como relação consigo mesma, como a vontade manifesta, que pensa a si e sabe a si própria, tanto como o divino que se sabe e se quer (*GPhR*, § 257; *FD*, pp. 229).

O conceito de Estado, na *Filosofia do Direito*, é exposto na Terceira Seção da Eiticidade, intitulada “Estado”, cujo tratamento detalhado se dará em três subseções. Na subseção “Direito Estatal Interno” (§§ 260-329), Hegel trata da “efetividade imediata” da ideia de Estado, ou de como a universalidade do Estado tem lugar no mundo a partir das instituições que já existiam na sociedade civil. Nesta subseção, a atenção é dirigida a compreender o Estado em suas conexões internas, mostrando como as leis elaboradas e a hierarquia política, isto é, a escala que parte dos servidores até o príncipe, bem como a interação entre os poderes: a) o poder do príncipe, que concentra em si, enquanto singular, a universalidade da constituição e das leis (*GPhR*, § 275, p. 441; *FD*, p. 260); b) o poder governamental, o universal em direção ao particular pela aplicação e manutenção das leis pelo poder judiciário e a administração da justiça (*GPhR*, §§ 287-288, pp. 457-458; *FD*, p. 272); c) poder

legislativo, em que o Estado pensa a si mesmo pelas leis, se quer e se produz fornecendo a liberdade jurídica a todos pelo estabelecimento da unidade das leis e com determinação direta “em si e para si” (*GPhR*, § 298, p. 465; *FD*, p. 278). Portanto, as relações comerciais, a ordem pública com a administração da justiça e as corporações são contempladas pela constituição, abrindo caminho ao universal.

A segunda subseção, intitulada “Direito Estatal Externo” (§§ 330-340), traz o Estado como uma unidade autônoma de vontade, e como essa vontade se relaciona com outras vontades do mesmo porte, em prol do atendimento a seus interesses, bem como de sua preservação e defesa enquanto nação. É este o sentido que Hegel dá quando, na referida subseção, são discutidas as relações entre “vontades soberanas diferenciadas” (*GPhR*, § 330, p. 497; *FD*, p. 301) ou, em outras palavras, as relações internacionais. A última e terceira subseção (§§ 341-360), intitulada “História Mundial”, mostra como a ideia universal do espírito, que já se expressara no Estado, se dá em um conjunto composto por outros Estados articulados no decurso do tempo. Em sua liberdade, a vontade desenvolve-se em momentos que ocorrem na família, na sociedade civil e no Estado, resultando em uma “efetivação do espírito universal” (*GPhR*, § 341, p. 503; *FD*, p. 306).

A relação entre Estado e religião foi descrita na *Enciclopédia* na seção sobre a História mundial⁹¹. Entretanto, na *Filosofia do Direito*, a História mundial é tratada na subseção dedicada ao Direito Estatal Externo, que mostra o Estado com suas determinações geográficas e históricas. O tratamento dado à História na *Filosofia do Direito* é diverso do empregado na terceira edição da *Enciclopédia*. Nesta, Hegel teria deslocado o tópico da relação religião-eticidade (igualmente explicada na Introdução desta tese), que seria de ordem interna, para a zona mais próxima ao limite do Direito, cujo horizonte da História mundial se abre para o espírito absoluto. Por outro lado, na *Filosofia do Direito*, Hegel teria já efetuado a descrição do Estado em relação ao funcionamento de suas instituições na subseção dedicada ao Direito Estatal Interno, anterior à subseção dedicada ao Direito Estatal Externo. Em seguida, na subseção sobre a História mundial, o filósofo se debruça sobre como os Estados, com suas determinações espácio-temporais, se relacionam entre si em nova expressão do espírito, nas quais não se menciona diretamente que a religião age na

⁹¹ Conforme acima no Capítulo 4.

História, a qual acolheria diferentes confissões e desenvolvimentos de diversas formas de religião, afirmando o vínculo desta última com a História.

Tal posição é diferente do que expressa a Anotação ao § 332 da *Filosofia do Direito*, que poderia ser usada para desacreditar qualquer evidência da participação ou interferência da religião na História, visto que Estados fundados na religião não teriam uma identidade universal, uma vez que não possuem soberania suficiente de uma dinâmica estatal externa exigida para sua interação com outros Estados soberanos na História. Entretanto, não há a necessidade de evocar, para este tópico, a decisão de Hegel situar a religião no “Direito Político Externo” da *Enciclopédia* como uma característica ética do Estado que está mais relacionado com a sua dinâmica em relação a outros entes estatais (e, portanto, mais próximo da História) do que a sua relação com os poderes internos e a constituição, como já foi discutido anteriormente⁹². Circunscrevendo os argumentos à própria *Filosofia do Direito*, se a religião está contida no Estado, ela está, por consequência, inserida de modo atuante na História. É justamente no “fim universal” do Estado que o fim da corporação, como afirma o § 256, tem sua verdade, bem como o espírito é objetivo para si nas instituições. Como efetividade da ideia ética, o Estado encontra a vontade substancial, como também sua liberdade substancial. Mas qual o sentido dessa substancialidade do Estado que alude à religião? A Anotação ao § 257, que explica o que é o Estado, esclarece este sentido:

Os *Penates* são deuses *inferiores*, internos, o *espírito do povo* (Athena), o divino que se *sabe* e que se *quer*; a *piedade* [é] o sentimento e a eticidade que se comporta no sentimento – a virtude política [é] o querer do fim pensado sendo em si e para si (*GPhR*, § 257 A, p. 398; *FD*, pp. 229-230).

Segundo Hegel, o Estado é vontade manifesta, como também existência imediata na consciência-de-si do singular. Anotação, porém, se mostra mais rica conceitualmente do que o *caput* do parágrafo, pois nela se conectam estas características ao “divino” que se sabe (consciência-de-si) e se quer (vontade), cujas raízes remontam aos *Penates*, os deuses cultuados nos lares romanos que Hegel toma como exemplo para indicar o conteúdo religioso estimulado, praticado e mantido nos núcleos familiares. O divino que está no Estado se expressa no povo, porque o Estado é o espírito e, por conseguinte, “espírito ético” (*GPhR*,

⁹² Conforme a seção 4.4 desta tese.

§ 257, p. 398; *FD*, p. 229). Um pouco mais adiante, Hegel confirma a sua postura em assumir a dimensão do “conceito” para compreender a interação entre religião e Estado:

Essa ideia [a união entre a verdade e a eticidade no Estado resultando na liberdade] é o ser em si e para si eterno e necessário do espírito. – Mas, então, qual foi ou teria sido a origem *histórica* do Estado em geral, ou antes de cada Estado particular, de seus direitos e de suas determinações, se primeiramente ele surgiu de relações patriarcais, do medo ou da confiança, da corporação etc., e como isso em que se fundam tais direitos foi apreendido e consolidado na consciência, enquanto direito divino, direito positivo ou contrato, enquanto hábito e assim por diante, isso não concerne à ideia de Estado mesmo, porém, a respeito do conhecer científico, do qual aqui unicamente se fala, isso, enquanto fenômeno, é um assunto histórico; [...] – A consideração filosófica apenas trata do interno de tudo isso, do *conceito pensado* (*GPhR*, § 258 A, pp. 399-400; *FD*, pp. 230-231).

A “origem histórica” do Estado o insere no processo da História mundial (*GPhR*, § 259; *FD*, p. 234), precedida pelo “Direito Estatal Interno”. Hegel explana que o vigor do Estado é a unidade do seu “fim último universal” e o “interesse particular dos indivíduos” (*GPhR*, § 261; *FD*, p. 236). O filósofo bem lembra que a ideia efetiva é o espírito que se cinge primeiramente em duas esferas, a família e a sociedade civil (*GPhR*, § 262; *FD*, p. 238), mas esta cisão não significa uma separação, e sim um movimento autoconstitutivo de oposições para resultar no terceiro momento do Estado. Os §§ 262-263 irão aludir ao singular e ao particular como momentos que amparam o aparecimento da universalidade objetiva por meio das instituições, dentro das quais os indivíduos, em busca dos seus interesses particulares, adquirem a consciência-de-si. O enunciado integral do § 270 da *Filosofia do Direito* apresenta o Estado cujo fim é o interesse universal, mas que também conserva interesses particulares:

Que o fim [*Zweck*] do Estado é o interesse universal como tal, e nisso, enquanto sua substância, a conservação dos interesses particulares, constitui[:] 1. sua *efetividade abstrata* ou sua substancialidade; mas ela é 2. sua *necessidade* enquanto ela se dirime nas *diferenças* conceituais da sua atividade eficaz, que, por aquela substancialidade, são igualmente determinações efetivas *estáveis*, poderes; 3. mas precisamente essa substancialidade é o espírito que se sabe e quer, enquanto *atravessou a forma da cultura*. Por isso o Estado *sabe* o que ele quer, e o sabe em sua *universalidade*, enquanto algo *pensado*; por causa disso, ele atua e age segundo fins conscientes, segundo princípios conhecidos e segundo leis que não são apenas *em si*, porém para a consciência; e igualmente, à medida que suas ações se vinculam com as circunstâncias e as relações presentes, ele atua e age segundo o conhecimento determinado das mesmas (*GPhR*, § 270, p. 415; *FD*, p. 241).

O *caput* do § 270 considera o Estado como ente consciente que quer a si mesmo, o mesmo tema aludido pelo “Prefácio” à segunda edição da *Enciclopédia* (1827), no qual consta a religião como a “modalidade de consciência segundo a qual a verdade é para todos os homens” (*Enz*, p. 23; *Enc-I*, p. 25), por quem o ser humano, acompanhado do pensar especulativo, apreende o eterno e o absoluto. Dado que a eticidade é a determinação do Bem, o “fim último absoluto do mundo” (*GPhR*, § 129, p. 243; *FD*, p. 143), o Estado compartilha a verdade com a religião.

Hegel afirma, no *caput* do § 270 da *Filosofia do Direito*, que o fim do Estado tanto é o interesse universal como os interesses particulares, estabelecido na substancialidade, na necessidade que se divide nos poderes do Estado interno, e no espírito que atravessou a cultura (*GPhR*, § 270, p. 415; *FD*, p. 241). O Estado confere um novo valor aos interesses particulares dos indivíduos, que resultaram em leis e instituições que os preservam. Todavia, um sistema social pautado em tais interesses poderia autoanular-se, como o próprio Hegel alertou no § 128 sobre a criação da miséria, bem como a sua manutenção a partir da apreciação do supérfluo pelo “luxo” ou “opulência” no § 195. O Estado cumpriria a função de harmonizar essa sociedade civil que se autodeteriora estimulando a satisfação exclusiva dos desejos individuais, para torná-la plena de interesse universal. Entretanto, essa universalização dos interesses dos indivíduos deve obedecer a um movimento que posicione o Estado nessa sociedade sem que isso implique a eliminação dos interesses particulares. O § 270 expõe como ocorre esse movimento: primeiro, pela “efetividade abstrata” do Estado, garantia de harmonização entre os interesses particulares e o interesse universal; segundo, pelo substancial como indicativo da sua organização política distribuída nos “poderes”, que são necessários para o funcionamento do organismo estatal. A substancialidade é a do espírito, objetivado nos “poderes” e a partir dos próprios indivíduos (*GPhR*, § 270, p. 415; *FD*, p. 241). O Estado que “se sabe e se quer” é o Estado livre que se autocompreende nos poderes e em seus indivíduos, concretizando a vontade.

Hegel, na Anotação ao § 270, já se afasta da postura de afirmar que a religião, considerada como o fundamento do Estado, indicaria um desgaste da ciência estatal, denotando tal ideia como fonte de confusões. O filósofo também desautoriza considerar a religião como um modo de reparação da perda (*GPhR*, § 270 A, pp. 415-416; *FD*, p. 241). Embora Hegel não explique o que significa a “perda”, o contexto da abordagem do assunto da reli-

gião, que integra a sociedade civil, permite inferir que a perda está relacionada à propriedade e ao acesso às liberdades. Dizer que a religião não pode reparar a perda implica a inviabilidade de sua versão institucional como Igreja ser considerada substitutivo a um Estado que não articula suas instituições sob a ética e que, por consequência, fracassou em seu objetivo. A contrário de uma reparação institucional que a Igreja poderia ficar diante do Estado ausente, a lacuna deixada pelo Estado só pode ser ocupada pelo próprio Estado. Assim, a religião não pode preencher o lugar do ente estatal na eticidade. De igual modo, Hegel bem lembra que a religião também é inapta a neutralizar a tirania, porque ela própria já impusera em outras ocasiões os indivíduos às formas mais cruéis e desumanas de servidão e superstição, culminando na suspensão (e esvaziamento) da liberdade do corpo e da consciência. A afirmação de Hegel dá a seguinte ênfase: a religião não pode “tomar sobre si” os direitos da razão e da consciência-de-si (*GPhR*, § 270 A, p. 416; *FD*, p. 242).

De forma sumariada, a Anotação ao § 270 se detém na solicitação do filósofo de que a relação entre religião e Estado se encontra no “conceito”, acrescentando que o conteúdo da religião é a “verdade absoluta”, o que implica estar presente nela a “mais alta disposição de espírito”, em que o Estado e as leis certificariam e justificariam, pela religião, Deus como “fundamento e causa” de todas as coisas (*GPhR*, § 270 A, p. 417; *FD*, p. 242). Desta assertiva decorre o argumento de que a religião considera o Estado em seu objetivo, tornando-a “fundamento que contém o elemento ético” e “vontade divina” inerente ao Estado. Mas tal afirmativa não autorizaria à religião sobrepor-se ao Estado, mas o contrário, pois religião tem, na *Filosofia do Direito*, uma destinação específica em sua relação com o Estado, não indo além de “fundamento” para o ente estatal. Devido a este movimento, Hegel admite que, a partir deste ponto, Estado e religião se “separam” (*auseinandergehen*) (*GPhR*, § 270 A, pp. 416-418; *FD*, pp. 242-243). A religião se transforma em expressão da liberdade dos indivíduos, que podem optar, por suas consciências, a que confissão seguir sem interferência do Estado.

Hegel sugere a separação entre Estado e religião para evitar a negação das leis civis em prol de uma piedade religiosa que abra margem para o “bel-prazer do arbítrio”. A consequência prática dessa postura seria o banimento das instituições públicas e de todas as relações sociais construídas nas esferas da eticidade (*GPhR*, § 270 A, p. 419; *FD*, p. 244). Ele afirma que tal “piedade” e “busca” a Deus desviariam os indivíduos do trabalho da ra-

ção e do estudo que podem penetrar na natureza das leis e das instituições (*GPhR*, § 270 A, p. 419; *FD*, pp. 244-245). O filósofo vai mais além ao asseverar que a verdadeira religião não se opõe ao Estado (*GPhR*, § 270 A, p. 420; *FD*, p. 245) mas, dado que o ente estatal é a efetividade da ideia ética, cuja existência se dá na consciência-de-si (na liberdade substancial), a religião verdadeira igualmente será uma religião que não é hostil ao Estado.

Como, então, pode a religião não se opor ao Estado? Hegel, em resposta, explica que a religião deve possuir “ações de culto” em “ações e doutrina”, além de posses e propriedades, de modo a permitir uma relação não mais restrita à esfera privada, mas pública entre o Estado e a Igreja. Tal relação é ao mesmo tempo institucional e comunitária. A consequência dessa perspectiva a respeito da religião em termos de doutrina e patrimônio é que o Estado consegue conter e monitorar a religião, na forma institucionalizada da Igreja, “imediatamente sob suas leis” (*GPhR*, § 270 A, p. 421; *FD*, pp. 246-247). A religião institucionalizada seria uma “coletividade religiosa de indivíduos” que se eleva ao “nível de uma comunidade, de uma corporação” supervisionada pelo Estado (*GPhR*, § 270 A, p. 422; *FD*, p. 247). Cumpre destacar a primazia dada por Hegel ao “ensinamento” da doutrina religiosa, que seria a exigência do Estado à Igreja em oferecer-lhe a “liberdade completa” (*GPhR*, § 270 A, p. 423; *FD*, p. 248), visto que esta condição se dá porque no ensinamento residiria o “elemento espiritual”, possibilitado pela Igreja a partir da sua propriedade. Isto se dá porque Hegel admite que é a propriedade (*Eigentums*) que permite as ações de culto (*GPhR*, § 270 A, p. 420; *FD*, p. 245).

Mais adiante, Hegel confirma esse argumento ao dizer que a doutrina é o que permite deixar a religião institucionalizada fora do “âmbito do Estado” (*GPhR*, § 270 A, p. 425; *FD*, p. 250) e, assim, evitando que interferências surjam no ente estatal. Por fim, Hegel explana que à unidade do Estado e da Igreja não se seguiria a singularização bem acabada da liberdade, mas uma diferença que, na forma da consciência, chegaria à “*existência particular*” em que tal unidade entre Igreja e Estado impossibilitaria a existência de um Estado presente. O motivo dessa inexistência se dá porque tal unidade não implicaria em uma configuração consciente-de-si do espírito, o que poderia ser verificado no despotismo oriental, em que o imperador concentrava os poderes temporal e espiritual. Hegel reitera, portanto, a “diferenciação” entre autoridade e fé (*GPhR*, § 270 A, p. 428; *FD*, p. 252), a qual, para o filósofo, deveria partir da própria instituição religiosa. Hegel, nas linhas finais

da citada Anotação, explica que essa diferenciação entre Igreja e Estado na verdade já ocorreu, pois o ente estatal só adquiriu universalidade do pensamento, bem como consciência-de-si ética e racional devido a esta separação. Esta diferenciação pôde, portanto, ser vista no próprio despotismo oriental, em que havia uma unidade entre Estado e Igreja, mas sem Estado (quer dizer, sem a consciência-de-si do espírito no direito).

A leitura do § 270 e sua respectiva Anotação evidencia o posicionamento de Hegel quanto à livre confissão religiosa no contexto político da Era moderna. O Estado “que se sabe e se quer” é o que tem a liberdade consciente no centro desse querer, confirmado quando Hegel não estipula nenhum credo específico para designar a Igreja do Estado, o que limitaria ou priorizaria determinada confissão de fé em relação a outras existentes⁹³. Do contrário, determinar uma “Igreja do Estado” criaria uma religião oficial e outras não-oficiais. Frise-se que a relação entre eticidade e religião é explorada na *Filosofia do Direito* logo após Hegel discorrer sobre as esferas de poder (legislativo, governamental e principesco) que, ao menos, tentam evitar a tirania, assegurando a liberdade e a constituição. Esse é o espírito sagrado da religião do qual fala, por exemplo, o § 30 da citada obra, como “ser-aí” do conceito de liberdade na eticidade (como tratado na seção 5.1. acima). A religião institucionalizada compartilha da liberdade que é própria do Estado porque interage com a universalidade na corporação. Pode-se afirmar que a corporação Igreja prepara, em parte, a sociedade para o que o Estado fará de forma mais completa, qual seja, preservar as vontades particulares dos indivíduos, mas em vista da sociedade, e não mais em favor do atendimento exclusivo às vontades individuais. A confluência de interesses entre Estado e religião tem enfoque na liberdade.

O que se depreende da Anotação ao § 270 é que existe uma “relação” entre a Igreja e o Estado a partir do momento em que aquela, pelas “ações de culto”, age como uma cor-

⁹³ A postura neutra de Hegel de não especificar qual corpo de doutrina que, como elemento espiritual de “propriedade”, garantiria a não interferência nos assuntos do Estado, poderia ter sido influenciada pelo contexto político em que estavam inseridos os territórios germânicos nos últimos trezentos anos, em constante turbulência civil a partir de conflitos religiosos. O Tratado de Augsburg em 1555 teria sido a primeira iniciativa moderna para estabelecer a tolerância entre católicos e protestantes a partir do princípio de que a religião oficial de dada unidade jurisdicional (ducado, principado, burgo, etc.) seria aquela professada pelo seu príncipe. Ainda no século XIX, as tentativas de intervenção na esfera confessional, como a criação do *Kultusministerium* em 1817 para unificar as igrejas reformadas sob a mesma denominação, evidenciam os esforços para tratar a questão das várias confissões e seu potencial de instabilidade social que insistia manter-se insolúvel. Circunscrito a este ambiente, encontra-se o texto de Hegel acima discutido, que conserva semelhanças com as ideias do jurista Hugo Grotius (1583-1645), o qual, no escrito *De imperio summarum potestatem circa sacra*, de 1647, sugeria a criação de um gabinete de governo para tratar os assuntos relacionados às instituições religiosas considerados externos ou públicos. Os assuntos internos relativos à doutrina, por sua vez, deveriam ser reservados à própria Igreja (cf. SCHMIDT, 2010, pp. 265-266).

poração religiosa. De acordo com o exposto na seção 5.4 desta tese, a corporação é uma maneira institucional (e ainda particular) de a sociedade civil concretizar o que no Bem existia apenas como um horizonte de intenções, a saber, a essência da vontade na substancialidade universal. O Bem indicava caminhos para a eticidade, como o estímulo de vínculo entre os indivíduos, tornando-se um fundamento para a justiça. Todavia, o Bem, que mostra a possibilidade de um mundo organizado por leis e pela liberdade, no qual o indivíduo pode depositar seu agir em vista do universal, remanesce apenas uma possibilidade. Mas na corporação, este mesmo indivíduo, encontrando uma expressão do mundo ético que o Bem apresenta apenas como possível, exerce sua liberdade aderindo aos propósitos dela, contribuindo para a manutenção da instituição e recebendo de volta o acolhimento dessa “segunda família”.

A liberdade do indivíduo passa a compor momentos nos quais antes havia apenas a vigência unilateral das forças éticas. Dentre as expressões da liberdade se encontra a “profissão de fé”, na qual o indivíduo manifesta sua escolha em adotar determinada doutrina dentre as existentes na sociedade civil sem que tal escolha implique alguma sanção ao indivíduo. A Igreja consegue atrair os indivíduos que querem expressar sua crença pelo conteúdo religioso porque estes querem uma “segunda família” que, diferentemente do núcleo familiar constitutivo do primeiro momento da eticidade, não conserva um vínculo natural entre os membros, mas um vínculo mediado pelo trabalho e pelas habilidades pessoais. Uma vez que a expressão da Igreja na sociedade civil repousa na corporação, a qual resguarda a liberdade, é a iniciativa da sociedade civil de evitar a perda parcial da eticidade em meio aos carecimentos que tendem a ser supridos em sua particularidade, e não no universal.

A perda aqui é do espírito em relação ao mundo das relações econômicas, a qual, porém, não valida tomar a corporação religiosa como um substituto do Estado. A *Filosofia do Direito* fornece uma exposição da instituição corporativa enquanto componente da sociedade civil no âmbito do conceito. A corporação faz do universal um meio para o alcance dos fins privados dos indivíduos (cf. SQUAL, 2006, p. 498). Entre tais fins privados encontra-se o da confissão de fé, assim como entre as corporações se encontra a Igreja. A instituição, acompanhada de sua respectiva confissão, é direcionada ao Bem comum, mas que ainda não se tornou universal, visto que o Estado é o momento seguinte ao da sociedade

civil. A corporação intermedia a sociedade civil ao universal estatal. É isto que a seção “Direito Estatal Interno”, do qual faz parte o § 270, quer explicar. A descrição sobre como a corporação se relaciona com o Estado na *Filosofia do Direito* é enriquecida no artigo que Hegel escreveu para discutir o *Reformbill* britânico de 1831 (cujo título é traduzido nesta tese como “Sobre o Projeto de Reforma Inglês”). Hegel sustenta, neste breve texto, como a liberdade deve ser buscada pela corporação religiosa e pelo Estado, não podendo haver interferências de nenhum dos lados sob o risco de anulação da liberdade.

5.7. Igreja como corporação em “Sobre o Projeto de Reforma Inglês”

Hegel trata mais intensamente, no artigo “Sobre o Projeto de Reforma Inglês” (1831), como se pode compreender a Igreja enquanto uma corporação a partir de um problema específico: a taxação de impostos exigida duplamente pelo governo a uma instituição eclesiástica, negligenciando a liberdade e a universalidade pelas quais o Estado deveria estar zelando. O referido artigo, provavelmente o último que Hegel publicou antes de sua morte, é uma crítica ao projeto de lei discutido no Parlamento inglês durante os anos 1829 e 1830 que queria reduzir o orçamento do governo, tornando o sistema jurídico e administrativo do país mais maleável para as atividades industriais e comerciais. A Inglaterra enviava esforços para que o Estado britânico se tornasse uma extensão da sociedade civil (cf. MACGREGOR, 1992, pp. 155-156). O texto de Hegel apontava para as consequências de um Estado demasiadamente liberal: a ausência de regras para a livre iniciativa e livre oferta de mão-de-obra. Em outras palavras, a ausência do Estado em estabelecer regras de oferecimento do universal de renda e oportunidades iguais resultava na institucionalização do sistema de carecimentos e das desigualdades a partir do mercado, bem como da administração da justiça e da conservação da riqueza apenas a indivíduos que tiveram oportunidade de acumulá-la. Visto panoramicamente, o artigo “Sobre o Projeto de Reforma Inglês” apresenta o argumento hegeliano de que a ênfase no mercado, na economia e nas leis por si só não resolveriam os problemas e desafios sociais suscitados pelas diretrizes liberais de condução da economia e da política do Estado (cf. AVINERI, 1972, p. 208).

Debruçando-se sobre o caso inglês, Hegel mostrava relativa surpresa ao constatar que as casas legislativas do país, sobretudo a *Lower House*⁹⁴, possuíam representantes do povo que tratavam a vida política do país como um sistema econômico-financeiro, o qual não contemplava outros fatores sociais (estratos populacionais, distribuição social da riqueza, acesso ao crédito e às tecnologias produtivas, etc.). Esse sistema não era equilibrado, pois o governo não retornava à sociedade serviços na mesma medida que exigia dela com impostos (*BS*, pp. 91-92; *ER*, pp. 242-243). Hegel busca dar ênfase ao fato de que a administração da justiça, um dos modos que a sociedade civil inglesa encontrou para solucionar, ainda que parcialmente, suas contradições, não oferecia de fato algum auxílio eficaz à sociedade em geral, visto que os altos custos de “sua tortuosa estrutura” (*BS*, p. 94; *ER*, pp. 242) permitiam apenas o acesso de pessoas ricas aos assentos da Câmara Baixa. Além disso, acrescentava ainda que o tratamento privilegiado oferecido à Igreja Anglicana no sistema legislativo britânico comprovava a existência de uma postura de “lamentável subversão” em face da constituição daquele império (*BS*, p. 93; *ER*, p. 243) que, assentada no princípio da igualdade e das leis, estaria em franca discordância consigo mesma enquanto instrumento de unidade política.

Hegel observa ainda que, no campo eclesiástico, nos territórios da Alemanha os “dízimos” (*tithes*) haviam sido abolidos nas igrejas protestantes sem a necessidade de acionar as instâncias jurídicas, o que teria tornado a questão um enfadonho processo na Inglaterra, ainda que tal contribuição fosse justificada como um modo de assegurar a manutenção do trabalho dos clérigos e das propriedades eclesiásticas. Mas a incoerência da cobrança no caso inglês residiria no fato de que o citado dízimo era cobrado como um imposto adicional ao cidadão enquanto súdito da coroa britânica. Assim, o que antes era dízimo para a Igreja se transformaria então em remuneração para aquele que se ocupava com o trabalho paroquial, gerando um ônus para o cidadão (*BS*, pp. 94-95; *ER*, p. 243). Ademais, ocorreria uma segunda incoerência: os dízimos arrecadados pelas paróquias anglicanas não eram apresentados em uma prestação de contas aos cidadãos contribuintes, pois o que se

⁹⁴ Também designada como “Câmara dos Comuns” ou “Câmara Baixa” (*Lower House*). Composta por “membros do Parlamento”, eleitos pelo voto distrital, distinta da Câmara Alta ou dos Lordes, sua última modificação ocorreu em 1800, devido à dissolução do Parlamento Irlandês. Hegel refere-se à discussão sobre o recolhimento desproporcional dos dízimos dos católicos irlandeses por tratar-se de um tema fiscal, o que fazia com que o monitoramento da pasta do orçamento do governo constituísse atribuição da “*Lower House*” por prerrogativa histórica (cf. BLACK, 1969, p. 221).

tornava parte da arrecadação fiscal pública junto à população se convertia em um direito privado para a “classe” eclesiástica.

A Igreja Irlandesa, que era católica, segundo Hegel, teria sido “vigorosamente atacada” durante anos. O Projeto de Reforma discutido na Câmara possuiria ainda potencial para reverter tal quadro ao vislumbrar assentos para representantes irlandeses católicos no Parlamento, o que preocupava as autoridades inglesas, visto que a emancipação católica no país era vista somente sob o ponto de vista político. O dízimo de cidadãos irlandeses, majoritariamente católicos, usado na manutenção dos prédios, suprimento de acessórios litúrgicos, pagamento de salário dos sacristãos, entre outras destinações, fora confiscado e transferido para a Igreja Anglicana. Hegel sublinha que tal prática inexistia na Alemanha, uma vez que, após a Guerra de Trinta Anos, cada cidade, vila ou província, devido ao “crescimento da racionalidade”, teve a permissão da coleta do dízimo em prol da sua própria igreja. No caso britânico, os irlandeses conquistados,⁹⁵ além da miséria e desmoralização, precisavam então pagar um duplo dízimo, tanto para a Igreja Anglicana, instituição oficial do império britânico, como para a Igreja Católica que frequentavam (*BS*, p. 97; *ER*, p. 245).

O duplo imposto sobre cidadãos católicos irlandeses configurava, para Hegel, cerceamento da liberdade. Chancelada pela constituição britânica, a sobretaxação apresentava-se como um risco para a liberdade no interior do império inglês (*BS*, p. 85; *ER*, pp. 236), ao mostrar que os representantes populares dos assuntos internos do império evidenciavam a motivação nos interesses privados subjacente à arrecadação fiscal. Note-se que Hegel não chega a propor uma solução, mas ao apresentar o tratamento incoerente que o Estado, no âmbito inglês, impunha a uma instituição religiosa de um grupo que professava outra fé, como é o caso dos irlandeses, é possível indicar o que o filósofo compreendia ser o requisito básico de coexistência entre religião e Estado. Hegel não lança críticas ao fato de os dízimos serem recolhidos pelo Estado na forma de impostos. Aliás, a situação em que

⁹⁵ A Irlanda se encontra sob o domínio britânico desde 1175, ano do Tratado de Windsor, em que Rory O'Connor, “alto rei da Irlanda”, formaliza a obrigação de pagar tributos ao rei Henrique II da Inglaterra (cf. BENHAM, 2018, p. 1). A Irlanda era considerada a “mais antiga colônia da Inglaterra” (BARTLETT, 2004, p. 61). As diferenças também ocorriam no âmbito religioso. Entre os exemplos da divergência religiosa encontra-se a discordância entre os protestantes, não apenas anglicanos, como também os presbiterianos, e os católicos, que mantinham conexões com a corte de Jaime II da Inglaterra, rei católico da Casa dos Stuart deposto do trono durante a Revolução Gloriosa de 1688. A este movimento de restauração dos Stuart ao poder régio inglês deu-se o nome de “jacobitismo” (cf. BARTLETT, 2004, p. 69).

a livre oferta do dízimo era convertida em taxaço tributária seria uma demonstração de que o Estado auxiliaria na manutenção das Igrejas.

O problema residia na dupla taxaço da Igreja católica irlandesa, o que seria um reconhecimento parcial do Estado à natureza dessa Igreja como uma corporação privada pois, de um lado, a arrecadação tributária mostraria que o Estado inseriu a Igreja Irlandesa no âmbito do universal orgânico da sua vida administrativa. Entretanto, a Igreja irlandesa era duplamente onerada, pois a sua aceitação como corporação privada a distinguiu, mediante o fardo fiscal, de outra instituição religiosa privilegiada como a Igreja Anglicana. Se os fieis católicos irlandeses fossem onerados obrigatoriamente com uma dupla contribuição financeira às igrejas, a tendência é que eles não continuassem ofertando-a no longo prazo, comprometendo assim as atividades corporativas da instituição (manutenção predial, remuneração da equipe de trabalho formada por servidores eclesiásticos, etc.). Depreende-se do artigo de Hegel que a sociedade civil-burguesa só poderia continuar seu caminho de liberdade se o Estado se tornasse a etapa consequente nessa trajetória, exercitando essa liberdade dentro da esfera ética.

5.8. O silogismo da Igreja enquanto corporação

No Prefácio da *Filosofia do Direito*, Hegel admite como pressuposto de seu “compêndio” a intenção de demonstrar cientificamente a “maneira filosófica de progredir de uma matéria a outra”, fazendo remissão à *Ciência da Lógica*. Hegel também explica no Prefácio que a *Filosofia do Direito*, como tratado, “repousa no espírito lógico” (*GPhR*, p. 12; *FD*, p. 32); já na *Ciência da Lógica*, a afirmativa de Hegel é de que “*todo o racional é um silogismo*” (*WdL-II*, p. 352; *CL-III*, p. 135), evocando a afirmação da *Enciclopédia* de que “tudo é um silogismo” (*Enz*, § 181 A; *Enc-I*, p. 316). A *Filosofia do Direito* empreende o registro do itinerário da universalização da vontade em uma demonstração lógica do movimento de seus termos, tendo a vontade indeterminada de um lado e a singularidade universal determinada do outro. O percurso deste processo lógico entre termos extremos e termo médio se dá, por meio da dialética, no âmbito do conceito, conforme a própria *Filosofia do Direito*.

Todavia, algumas questões decorrem do emprego do silogismo da *Enciclopédia* para elucidar, pela lógica, a vontade, tal como esta vem descrita na *Filosofia do Direito*. Hegel afirma na *Enciclopédia* que “tudo é um silogismo”, mas também assevera que todos os termos dos silogismos operam como termos médios em suas diferentes figuras. Os silogismos são descritos tanto na *Enciclopédia* quanto na *Ciência da Lógica*. Os silogismos primeiramente são o qualitativo, o silogismo-da-reflexão e o silogismo da necessidade. As figuras do silogismo qualitativo são quatro. A primeira figura é SPU, em que o singular emerge de sua particularidade no ser-aí e torna-se universal (cf. *WdL-II*, pp. 355-356; *CL-III*, pp. 138-139). Na segunda figura PSU, que indica o universal como totalidade dos particulares através do termo singular (cf. *WdL-II*, p. 366; *CL-III*, p. 147). A terceira figura, SUP, a “verdade” do silogismo formal, em que a determinidade essencial do meio termo universal não congrega os extremos singular e particular, uma vez que tais termos são externos e determinados (cf. *WdL-II*, p. 369; *CL-III*, p. 150). Há uma quarta figura silogística UUU, a qual Hegel denomina “silogismo matemático” e cuja função é de axioma, uma proposição autoevidente e sem a necessidade de prova (cf. *WdL-II*, p. 372; *CL-III*, p. 152). O silogismo-da-reflexão, por seu turno, possui três silogismos. O silogismo da totalidade (SPU) “recolhe” o singular na universalidade, conservando-o ainda como singular (cf. *WdL-II*, pp. 381-382; *CL-III*, pp. 160-161). Já o silogismo da indução (USP), o meio-termo singular conjuga em si todas as singularidades, bem mais como um silogismo da experiência do que um silogismo que trate de contingências (cf. *WdL-II*, p. 385; *CL-III*, pp. 163-164). No silogismo da analogia (SUP), o meio-termo universal exprime a universalidade de um concreto por este universal ser concreto em si (cf. *WdL-II*, p. 387; *CL-III*, p. 165).

No Prefácio da *Filosofia do Direito*, Hegel assevera que a filosofia tem por tarefa conceituar a razão. De modo a expressar-se como espírito consciente-de-si e vincular-se à efetividade, é necessário à razão retirar o “algo” abstrato que não se libertou do conceito (*GPhR*, p. 26; *FD*, p. 43). No § 2, o filósofo expressa que a ciência do direito tem a desenvolver a ideia a partir do “conceito” (*GPhR*, § 2; *FD*, p. 47). Adiante Hegel afirma que da Lógica provém o método em que o conceito se desenvolve a partir de si mesmo, produzindo suas determinações (*GPhR*, § 31; *FD*, p. 73). O Prefácio da *Filosofia do Direito* indica que a ciência do direito se dá no campo do conceito. De acordo com o Capítulo 4 desta

tese, que lista as expressões silogísticas da seção da “Doutrina do Conceito” da *Enciclopédia*, o silogismo que descreve a vontade, tal como ela segue nos §§ 5-7 da *Filosofia do Direito*, é UPS, visto que a vontade, enquanto é determinada pelos carecimentos, desejos e impulsos, contém a abstração indelimitada da universalidade, para em seguida tornar-se particularidade refletida dentro de si e, finalmente, autodeterminação do eu em identidade consigo (singularidade). É, portanto, necessário saber se o silogismo UPS poderá ser aplicado a todas as etapas do movimento da vontade, bem como a todas as etapas da eticidade. Em seguida, deve-se responder sobre como é efetuada a passagem da esfera do espírito objetivo para a esfera do espírito absoluto na forma silogística. A religião permite observar tal movimento visto que ela se encontra tanto no espírito objetivo, na eticidade, institucionalizada na corporação, como na esfera absoluta, acompanhada da arte e da filosofia.

A corporação (Igreja) também reflete o duplo papel do indivíduo enquanto membro e cidadão, do mesmo modo quando essa dupla função do indivíduo, integrado na sociedade civil, se encontra sob a figura do *bourgeois* e também do cidadão (*citoyen*). Enquanto *bourgeois*, o indivíduo só participa da universalidade mediante o trabalho impulsionado pelos carecimentos, revelando ser este indivíduo ainda indeterminado. Mas na posição de *citoyen*, ele passa a ser considerado também integrante do Estado, participando da vida política, atividade que demanda a razão. Segundo Klaus Vieweg, apenas um silogismo é suficiente para explicar essa etapa da sociedade civil. De forma resumida, o intérprete propõe um interesse particular do indivíduo representando doravante um fim universal porque é um interesse de grupo, que caracteriza a corporação na sociedade civil. Logo, na corporação, o termo médio seria a singularidade, produzindo o silogismo da reflexão PSU, no qual a particularidade dos indivíduos é o início de tudo, o que nesse contexto é a forma do universal. Existiria na corporação uma comunidade livre, mas ela seria eminentemente profissional e com a finalidade de buscar a satisfação dos carecimentos específicos da sociedade civil (cf. VIEWEG, 2019, p. 307), exigindo de seus membros, por consequência, o emprego do trabalho e da produção de mercadorias.

Dado que a corporação seria circunscrita à sociedade civil, Vieweg ainda pontua a existência corporativa direcionada ao universal relativo e incompleto, porque o processo de identificação dos indivíduos na instância corporativa seria “comum”, mas limitada aos integrantes de um grupo em suas especificidades. Isso leva Klaus Vieweg a mencionar algo

que escapa ao emprego do silogismo para explicar a corporação na sociedade civil. No silogismo SPU, o termo médio não seria mais a singularidade, mas a própria particularidade concreta, ou uma ênfase no “reino da particularidade” no qual predominaria uma totalidade originada pelo sistema de carecimentos. Tal silogismo mostraria o caminho da eticidade, em que os indivíduos, como membros de famílias, seriam singularidades (S) que se transformariam em particulares (P) cujo único elo de conexão seria o próprio carecimento. Tais particulares tentariam vincular o universal (U), o resultado do movimento silogístico. Uma vez que a particularidade congregasse e associasse todos os indivíduos, este silogismo seria chamado silogismo da “totalidade” (cf. VIEWEG, 2019, pp. 308-309). Os silogismos da indução (USP) e da analogia (SUP), ao contrário, só mostrariam a inscrição dos particulares no universal. No silogismo da indução, qualquer indivíduo da corporação, como termo médio entre a particularidade da corporação e a singularidade da vontade em relação consigo, seria um membro com características corporativas universais semelhantes. Todavia, tal indivíduo, como universal indeterminado, não satisfaria as condições do universal concreto (singular), uma vez que se encontra integrado apenas no particular pelo singular, revelando que a universalidade só pode ser mediada pelo singular. No silogismo da analogia, por sua vez, a universalidade, intermediando singular e particular, criaria uma zona de indeterminidade entre eles, pois deve-se evocar que, no processo de estabelecimento da vontade descrito nos §§ 5-7 da *Filosofia do Direito*, a universalidade é o mesmo que “infinidade indelimitada da *abstração absoluta* ou da *universalidade*” (*GPhR*, § 5; *FD*, p. 57). A particularidade dos indivíduos que configura o silogismo seria assim mediada por um universal indeterminado e só afirmaria as desigualdades de cada um no âmbito da sociedade civil (cf. VIEWEG, 2019, pp. 311-312).

O argumento de Vieweg em identificar um silogismo na corporação é acolhido por esta tese não porque haja uma certeza em afirmar que a corporação seja melhor expressa pelo silogismo SPU em desfavor de USP e SUP, mas que a corporação descreve um silogismo cujo termo extremo final ainda não é a singularidade que, tal como na vontade, concentra em si a exteriorização da liberdade e do espírito consciente-de-si. A corporação soluciona, de forma tênue, a possibilidade do indivíduo vir a participar do patrimônio universal, a despeito das circunstâncias contingentes (*GPhR*, § 200; *FD*, p. 198). Isso quer dizer que a corporação integra e admite o indivíduo, apto a participar do trabalho mediante suas

características pessoais, valorizando a presteza, a inteligência, a habilidade e o senso de compromisso com os objetivos corporativos. A corporação, portanto, acata em um primeiro momento as habilidades particulares do indivíduo para depois tratá-lo como “colaborador” ou “trabalhador”, como membro dela integrante. O mais relevante do argumento de Vieweg, reitera-se, é que a Igreja, enquanto corporação, descreveria um silogismo em que o singular não ocupa o termo extremo final. De igual modo, o universal fornece apenas abstração ao silogismo, visto que, tratando-se da corporação, a vontade, na sociedade civil, ainda está submetida aos carecimentos particulares.

Todavia, ao explicar a expressão institucional da religião, pelo menos duas dimensões são consideradas. A primeira é o lugar que a religião, na forma de corporação, ocupa na sociedade civil. A segunda é o conjunto de relações da própria religião institucionalizada com seus agentes (membros, líderes, servidores) e seu conteúdo. O silogismo SPU comentado acima poderia ser aplicado à dimensão civil. Quanto a um silogismo que pode ser aplicado à dimensão da Igreja em seu interior, os parágrafos da *Enciclopédia* destinados à Trindade elucidam de certo modo o papel da religião no mundo em uma primeira observação. O espírito “eterno mas vivo” se faz presente no mundo humano (*Enz*, § 569; *Enc-III*, p. 349). Hegel também afirma, no citado parágrafo, que este terceiro momento é o da “singularidade”, explanado pela “unidade universal da essencialidade universal e da essencialidade singular”. É isto que explica a reconciliação do mundo com a essência eterna, tal como segue no § 566 da *Enciclopédia*. Mas a Trindade serve apenas de preâmbulo para o tema que é o principal da subseção B do Espírito Absoluto, a “Religião revelada”, tendo por silogismo o resultado dos silogismos qualitativo (SPU), da reflexão (PSU) e da necessidade (SUP)⁹⁶. Entretanto, resta saber se Hegel recupera os silogismos e a lógica nas *Lições sobre a Filosofia da Religião*, e como a religião enquanto tema da eticidade se encontra com a religião enquanto tema da consciência-de-si na qual o conteúdo da fé, da devoção e do pensar filosófico constituem o sujeito singular.

⁹⁶ Os silogismos da Religião revelada são explorados na seção 4.4 desta tese.

5.9. Religião e eticidade na *Filosofia do Direito*: resultados parciais

O § 270 da *Filosofia do Direito* e sua respectiva Anotação apresentam três posições a respeito do movimento que relaciona o Estado e a Igreja. A primeira posição é de que a religião é fundamento do Estado, que Hegel aborda com reservas. Para a assertiva de que a religião pode ser buscada em épocas nas quais o Estado se afasta de suas funções traz como consequência o distanciamento dos indivíduos com relação ao Estado. Uma suposta tirania instalada no poder estatal não pode ser anulada pelo consolo na religião, pois isto usurpava os direitos da razão e da consciência-de-si que se encontram nas leis e nas obrigações do Estado, que é, antes de tudo, o espírito que se encontra no mundo. A religião deveria apontar para o indivíduo o papel deste no Estado, e não o afastar, pois é esta a garantia da consciência-de-si. Se a religião constitui o fundamento do Estado, é para mostrar que o Estado é vontade divina enquanto organização de um mundo. Isto significa que, se a religião se vale de prerrogativas para ter seu lugar entre os indivíduos, o Estado também é contemplado por essas mesmas prerrogativas. A possibilidade de concretização do Bem, que não consegue realizar a organização do mundo que ele próprio indica, logra seu intento através do Estado que, portanto, precisa existir, não podendo sua instalação e consolidação entre os indivíduos serem interrompidas ou abandonadas. Quem quer permanecer na religião e não considera que é o Estado quem garante essa permanência, não tem por objetivo progredir da essência para o ser-aí. É neste ponto que, para Hegel, Estado e religião se separam.

A segunda posição é a de que existe uma religião verdadeira cuja característica principal é não criar polêmicas com o Estado. Tal verdade que a religião abriga, distinguindo-a de outras expressões religiosas, reconhece também o Estado, externalizando a si mesma no culto e na doutrina de forma institucional na Igreja. Essa é a relação entre o Estado e a comunidade religiosa, pois o ente estatal também se vincula à Igreja pela doutrina, como o “interno da representação” do qual a Anotação se refere. A propriedade eclesial nas ações de culto (*Handlungen des Kultus*) “entra para o mundano” e para o domínio do Estado. Tais ações da Igreja são resultantes do agir do indivíduo, este mesmo agir que, segundo a *Fenomenologia*, explicita o verdadeiro ser do humano (*PhG*, p. 242; *FE*, § 322, pp.

230-231)⁹⁷. Tais ações da Igreja é que fazem dela uma corporação, confirmando que a religião em sua expressão institucional está inserida na sociedade civil.

A doutrina, com seu domínio na liberdade e na consciência-de-si, correlaciona a Igreja aos princípios éticos do Estado, visto que o conteúdo de verdade da doutrina religiosa não é da alçada estatal, mas o liga ao mesmo tempo à Igreja porque foi elaborada com os princípios éticos na liberdade de pensamento. A doutrina, ao evidenciar o movimento da Igreja que a correlaciona ao Estado, é ato de determinação interna, tal como a vontade, que também é ato de determinação do eu. Esta determinação clama para que a vontade, que subjaz à doutrina, deva ser livre tanto na Igreja quanto no Estado. É esta prerrogativa de liberdade que faz com que o Estado seja implicado em uma característica da Igreja que lhe é interna. Outrossim, a religião e o Estado se vinculam na Igreja porque esta, como corporação, desempenha para os indivíduos o papel de “segunda família”, que é a base da eticidade.

A terceira posição a respeito do vínculo entre Governo e Igreja é que a própria doutrina religiosa que faz com que Estado e Igreja estejam em acordo e também em oposição. Esta postura que os afasta e também aproxima é o que a Igreja deve ter frente ao Estado para não o considerar um simples mantenedor da propriedade e do arbítrio individual, pois o Estado opera além do que um mero órgão de vigilância e policiamento, mas atua como aplicador de justiça, mediante a qual a vontade pode ser para si infinita. Tal posição de afastamento e aproximação entre Igreja e Estado é uma relação espiritual exterior do verdadeiro em si e para si (*GPhR*, § 270 A, p. 424; *FD*, p. 249). Logo, o espírito que em si é ético se desenvolve tanto na Igreja quanto no Estado, o que revela, portanto, a limitação da religião na *Filosofia do Direito*: ela tem o verdadeiro como objeto universal, mas tal não é conhecido “em suas determinações fundamentais mediante o pensamento e o conceito” (*GPhR*, § 270 A, p. 424; *FD*, p. 249). O elemento da forma da religião é o mesmo que o Estado, cujo fim é o “conhecer” e a verdade objetiva pensada. Portanto, não existe uma “unidade” entre Estado e Igreja, mas sim uma relação.

Aludida na *Filosofia do Direito* e, também, na *Enciclopédia*, tal relação ainda precisa ser explicada. Este Capítulo tentou mostrar a corporação como resultado do movimento da vontade livre no mundo. Na arquitetura argumentativa proposta pela *Filosofia do Di-*

⁹⁷ O agir do indivíduo é mencionado na seção 3.2 desta tese.

reito, a corporação religiosa recupera o modelo de valores e forças da família, adaptando-a para a sociedade civil. A corporação tenta determinar aquilo que a moralidade já havia oferecido na ideia de Bem, implicando em si a religião. Tanto na *Fenomenologia* como na *Enciclopédia* ela já era descrita como uma forma de realizar a identidade entre a consciência-de-si universal e o singular. A religião institucionalizada na corporação (Igreja) se apresentaria como um modo de evidenciar essa identidade.

A leitura da *Filosofia do Direito* permite inferir que, no âmbito do direito, a vontade é o ponto de partida que, em sua liberdade, torna efetivo o mundo do espírito. Esta vontade contém “elementos” que a mostram primeiro como indeterminada, depois como determinada a partir de um eu, e, por fim, como singularizada a partir da condução da sua particularidade à universalidade. Esse processo de singularização é mantido na relação entre a Igreja e o Estado, visto que Hegel trata deste tema no § 288 do “Direito Estatal Interno”, em que a liberdade concreta na singularidade da pessoa e nas suas particularidades sejam refletidas no direito no âmbito da sociedade civil e da família (cf *GPhR*, § 288, pp. 457-458; *FD*, p. 272). Especificamente neste campo, o Estado interage com outras instituições que são internas a ele e, dentre estas, a Igreja enquanto corporação. As posições dadas por Hegel a esta relação são elucidativas. Primeiramente, como foi comentado acima, a religião admite que sua permanência é garantida pelo Estado. Com efeito, a doutrina religiosa e a propriedade garantem ao Estado o controle da Igreja, reduzindo a possibilidade de interferências da Igreja nos assuntos estatais⁹⁸. Por fim, esta mesma doutrina da Igreja permitiu a Hegel vislumbrar um acordo e também uma oposição entre Igreja e Estado (*GPhR*, § 270 A, p. 423; *FD*, p. 248). Para a *Filosofia do Direito*, a Igreja e o Estado, circunscritos ao campo do Direito estatal interno, estariam em um acordo recíproco.

⁹⁸ É certo que o estudo da relação entre religião e eticidade, bem como a evidência que a descrição da comunidade na Religião consumada das *Lições sobre a Filosofia da Religião*, tem potencial para amparar outros debates. Entre estes, figura a “secularização”, constatando, no âmbito cultural, o deslocamento de perspectivas quanto ao tratamento de um assunto que se desloca do prisma religioso para o prisma institucional, legislativo, administrativo ou educacional (cf. CASANOVA, 1994, pp. 12-13). Outra discussão que a investigação sobre a comunidade pode lançar luzes é a interação entre os governos e religião a ponto de esta última estabelecer o modo de uma “razão de Estado”, como os estudos de Jürgen Habermas recuperam nos apontamentos desenvolvidos em *Técnica e ciência como ideologia* (1968), obra que explora o sentido da religião (do povo) e a sua dinâmica nos atos públicos de difusão de informações. Todavia, dada a riqueza que estes campos investigativos comportam em si, e dado o propósito que esta tese abraçou, a contribuição da filosofia da religião hegeliana e seus desdobramentos na eticidade e na religião, considerando os limites de objetivos impostos pelas hipóteses da investigação que motivou o presente trabalho, a exploração dos temas aqui apenas suscitados necessitam ser destinados a outra ocasião.

Entretanto, as posições de Hegel constantes no § 270 e respectiva Anotação elucidam em parte o primado da vontade na ciência do direito. Primeiro, porque a vontade, na relação entre Estado e Igreja, se restringe ao particular ou, no caso, à sociedade civil, que interage com o Estado mediante as instituições de administração da justiça. A singularidade, neste contexto, ainda não tem seu lugar. Segundo, porque a religião e o Estado, ao se encontrarem em uma relação de acordo e oposição, mediante a doutrina como propriedade, parecem não se encaminhar para uma unidade, pois o § 270 e sua respectiva Anotação não a mencionam. Na perpetuação da relação de oposição entre Estado e religião, o caminho da particularidade ao universal que o Bem orienta à vontade poderia não ser completamente percorrido, dado que a liberdade estaria restrita à particularidade. Neste aspecto, a religião, expressa institucionalmente como Igreja, estaria subordinada ao ente estatal:

À medida que a coletividade religiosa de indivíduos se eleva ao nível de uma comunidade, de uma corporação, ela se encontra em geral sob a supervisão administrativa superior do Estado (*GPhR*, § 270 A, p. 422; *FD*, p. 247).

A “comunidade” (*Gemeinde*) como corporação seria o objetivo de elevação da coletividade religiosa de indivíduos (*die religiöse Gemeinschaftlichkeit von Individuen*) é conduzida pela supervisão do Estado. O universal da religião ainda se conserva particular na comunidade. A pergunta suscitada agora é: que “comunidade” é esta a que Hegel se refere? *As Lições sobre a Filosofia da Religião* tratam dessa concepção de comunidade na “Religião consumada”, isto é, o momento de exposição da conclusão das determinações do conceito de religião ou da “religião que é para si” e “objetiva em si mesma” (*VPhR-III*, p. 178; *LFR-III*, p. 170)⁹⁹. Uma vez que a religião consumada é objetiva em si mesma e também para si, tal religião é consciente-de-si. É possível que, para o autor, nesta religião que se sabe a si mesma, a comunidade ainda se encontre configurada somente em sua dimensão particular? Ou Hegel estaria aí discutindo a respeito de comunidades distintas que se encontram no interior de conceitos de religião distintos? Para realizar apropriadamente tal

⁹⁹ Franco Biasutti explica que, na comunidade das *Lições*, o espírito não pode ser representado como estático, imediato e simples mas, sobretudo, como ativo. Assim, a comunidade configura o lugar de manifestação do espírito e da revelação de Deus, perfazendo a instância em que o cristianismo realiza seu próprio conceito como religião absoluta, uma vez que Deus só é espírito enquanto está na comunidade (cf. BIASUTTI, 2004, p. 271).

discussão, é necessário deter-se sobre o que a filosofia da religião de Hegel tem a explicar sobre este assunto.

CAPÍTULO 6

RELIGIÃO E ETICIDADE NAS *LIÇÕES SOBRE A FILOSOFIA DA RELIGIÃO*

No presente capítulo propomo-nos a examinar como Hegel considerava, em sua época, a questão de a religião institucionalizada conectar-se com o problema da coesão social, assegurando um elo espiritual entre todos os membros de uma sociedade e as demais instituições sociais, privadas ou públicas. Este elo não só está circunscrito a seu nexos com a eticidade, mas também com a história e a lógica. Nas “Introduções” às *Lições sobre a Filosofia da Religião*, Hegel explica o que é necessário à religião para que esta sirva de elo social e não se contraponha frontalmente aos movimentos intelectuais e políticos de sua época¹⁰⁰.

6.1. O propósito das *Lições sobre a Filosofia da Religião*

O período em que Hegel se instalou em Berlim delineou a maturidade de sua obra, recuperando temas que o filósofo expunha e solucionava desde seus primeiros escritos: política, arte, história, religião estão entre os conteúdos trabalhados nesta época, como mostram os manuscritos do filósofo, somados aos cadernos de seus alunos legados à posteridade. Política e religião, que estavam presentes na produção de juventude, passam a caminhar próximos, evidenciados como conteúdos centrais de sua especulação filosófica. Aplicada à filosofia da religião, tal postura especulativa foi transformada por Hegel em um conjunto de aulas ministradas ao longo de dez anos na Universidade de Berlim, em quatro ocasiões, a saber, 1821, 1824, 1827 e 1831, nas quais foram discutidas as manifestações históricas das religiões e sua relação com a filosofia. A primeira edição das *Lições sobre a Filosofia da Religião* esteve a cargo de Philipp Marheineke e foi publicada em 1832, para a

¹⁰⁰ Nas *Lições* de 1824, Hegel trata do “objeto supremo e absoluto” da religião como a atividade humana que trata da verdade. Isto se daria porque o ser humano só pode ser considerado como tal por possuir consciência, porque “pensa e é espírito”. Os temas relacionados à sua liberdade, vontade e vida política se conectam ao tema da religião (*VPhR-I*, p. 31; *LFR-I*, p. 29).

qual ele utilizou, além das notações e apontamentos de Hegel, algumas fontes primárias¹⁰¹ que tinham por conteúdo os cursos sobre religião. A edição de Marheineke contemplava em certa medida a lição de 1821, 1824 e 1831, mas a lição de 1827 estava severamente comprometida, pois faltavam as fontes primárias que posteriormente permitiram a elaboração mais completa do texto dessa lição. A segunda edição das *Lições sobre a Filosofia da Religião* foi lançada em 1840 sob os cuidados de Bruno Bauer, trazendo grande avanço na composição da Lição de 1827¹⁰². A terceira edição foi objeto de trabalho crítico de G. Lasson, em 1925-29 (2 vols.), da qual se serviu de mais fontes primárias¹⁰³. Essa edição foi substituída pela nova edição crítica que Walter Jaeschke, o qual organizou em três volumes as fontes manuscritas¹⁰⁴ dos cursos ministrados por Hegel nos anos 1821, 1824, 1827 e 1831 (cf. LEWIS, 2011, p. 107). Com base nessa nova edição crítica, foi realizada a tanto a tradução integral para o inglês, sob supervisão de Peter C. Hodgson, como a tradução para o espanhol, a cargo de Ricardo Ferrara.

De acordo com Hegel, o conceito de religião é inicialmente a representação ou a ciência enquanto pressuposto, incluindo posteriormente os momentos necessários ao ponto de vista religioso, o que pode ser também chamado de “prova da existência de Deus”. O conceito hegeliano de religião não corresponde a um aspecto comum ou a uma estrutura subjacente às diversas religiões tal como existiram historicamente. Ainda que seja orientada para a esfera do espírito absoluto, que se segue à do espírito objetivo, do qual o Estado

¹⁰¹ Segundo a pesquisa de Ricardo Ferrara, tais são assim listadas “fontes primárias” de acordo com a sua contribuição das *Lições*: a) em larga medida, foram utilizados os apontamentos de “Karl Gustav von Griesheim”, “[?] Meyer” e “Karl Hegel”, este último filho do filósofo; b) breves passagens de Leopold von Henning, do Manuscrito da Lição de 1821 do próprio Hegel que se encontra na Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz de Berlim; c) passagens para uso intercalado de Heinrich Gustav Otto e do já citado Griesheim (cf. FERRARA, 1984, p. xxii).

¹⁰² Na edição de Bauer, a lição de 1824 considerou os apontamentos de Friedrich Foester e Carl Ludwig Michelet, a de 1827, as anotações de Gustav Droysen e a de 1831, os escritos apenas identificados pelos sobrenomes Geyer, Reichenow e Rutenberg.

¹⁰³ A Lição de 1824 ganha, em Lasson, os apontamentos de F. H. C. von Kehler e Carl Pastenacci. Já a Lição de 1827 recebeu as anotações de um aluno até hoje não identificado, bem como de Johannes Eduard Erdmann (cf. FERRARA, 1984, p. xxviii).

¹⁰⁴ Para maiores detalhes acerca das fontes manuscritas trabalhadas por Walter Jaeschke (cf. FERRARA, 1984, pp. xxxviii-xli), em resumo são as seguintes: a) 1821: manuscrito de Hegel e seus alunos Carl Ludwig Michelet e Johannes Schulze (*Verschollen* ou “perdidos”) de Leopold von Henning; b) 1824: cadernos (*Kolleg*) de P. F. Deiters, Karl Gustav Griesheim, Heinrich Gustav Hotho, F. H. C von Kehler e Carl Pastenacci; c) 1827: cadernos de um anônimo, Ignacy Boener, Joseph Hube; d) 1831: excertos de David Friedrich Strauss; e) além de um “caderno de anotações” (*Convolut*) contendo “notícias, esboços, extratos de viagem” mencionados por Marheineke nos seus prefácios.

faz parte, a religião se irradia ainda na vida e na realidade efetiva social, que se torna plena nos costumes e nas leis, de acordo com a *Filosofia do Direito*, manifestando a vontade livre. Neste movimento, a imagem da religião é a de uma substância espiritual que configura um “conteúdo universal” cujo objetivo é eliminar as dores e amenizar as durezas do destino humano (*VPhR-I*, p. 62; *LFR-I*, p. 58). Tal conteúdo evidencia que a religião, portanto, se ocupa da felicidade humana. Uma vez que a religião considera a verdade absoluta como Deus, há uma conexão entre o divino e a felicidade, pois a elevação do humano ao divino implica um espírito finito que se dirige ao espírito absoluto, levando-se em consideração o lógico (*VPhR-I*, p. 266; *LFR-I*, p. 251).

Ter a religião como objeto de estudo não exige da filosofia negligenciar seus dogmas (*VPhR-I*, p. 69; *LFR-I*, p. 64) mas, mediante a razão, confrontá-los com a teologia e as doutrinas. A exigência dessa ciência filosófica da religião é a reconciliação correspondente à exigência suprema do conhecimento, do conceito e da razão, “o tratamento racional da ideia concreta do divino” (*VPhR-I*, p. 37; *LFR-I*, p. 35). Segundo Hegel, esta exigência se dá em maior grau na religião cristã que nas outras religiões, porque as religiões não-cristãs não supõem nem mesmo a vontade livre dos seus fiéis, existindo a vontade de suas divindades específicas. Isto significaria que nelas mesmas já haveria um “estar reconciliado-sereno” (*VPhR-I*, p. 23; *LFR-I*, p. 22).

Hegel, nas *Lições sobre a Filosofia da Religião*, propôs os seguintes desafios investigativos: a) debater o fenômeno da religião em geral; b) examinar a complexidade do discurso religioso na doutrina, considerando as dimensões existencial e conceitual para interpretá-lo; c) recuperar a metafísica para poder relacionar entre si a filosofia e a teologia; d) mostrar a dificuldade da questão acerca da natureza da verdade religiosa (cf. DE NYS, 2009, p. 180). Este propósito das *Lições sobre a Filosofia da Religião* declarado por Hegel é “investigar e conhecer” a natureza da religião (*VPhR-I*, p. 5; *LFR-I*, p. 5). O objeto da filosofia da religião seria a própria religião na relação de coerência entre “forma” e “mundo da forma”, de modo a afastar-se da noção de religião enquanto verdade oriunda apenas da representação. Isto porque o seu tema é a “verdade absoluta” para a consciência, que é absolutamente livre. Muito embora a religião também seja construída a partir da história da Igreja (*VPhR-I*, p. 26; *LFR-I*, p. 25), resultando em um trabalho discursivo que se constituiu no decorrer do tempo, o objetivo de Hegel não é estudar a história das religiões de

modo a demorar-se em contingências. A religião, sob esta perspectiva, seria uma expressão humana não limitada ao espaço e ao tempo. Todavia, Hegel selecionou manifestações religiosas históricas, enfatizando sobre quais a filosofia da religião deveria deter-se. A religião cristã, para o filósofo, exibiria um maior grau de liberdade do que outras religiões conhecidas.

A liberdade seria o critério para priorizar o cristianismo na filosofia da religião. Os efeitos dessa decisão metodológica já podem ser vistos na “Introdução” à Lição de 1824, em que Hegel observa inexistir uma divisão entre doutrina teológico-religiosa e filosofia de forma consciente na Igreja católica, embora a Escolástica fosse a doutrina da Igreja, havendo sido a própria Igreja católica onde se cultivou mais intensamente a filosofia especulativa do que na Igreja protestante (*VPhR-I*, pp. 47-48; *LFR-I*, p. 44). A cautela de Hegel, ao evitar deter-se nas formas históricas como as religiões se manifestaram, consiste em não associar o tema da religião ao âmbito do entendimento, o que certamente reprimiria e fixaria o movimento das oposições, impedindo o aperfeiçoamento dos conceitos e tornando o tema da religião algo abstrato. Um dos sinais do engessamento do estudo da religião apontado por Hegel é que ela teria sido transformada em uma “ciência do entendimento”, tendo por Deus por tema exclusivamente restrito. Hegel opõe-se a uma ciência religiosa abstrata, precisando melhor sua compreensão sobre a filosofia da religião:

Somente ela [a ciência] se denominou essencialmente teologia; seu conteúdo e objeto foi Deus como tal. Nosso objeto, pelo contrário, não é somente Deus como tal, mas que a religião é o conteúdo da nossa ciência.
[...] Portanto, não devemos tratar [somente] de Deus como tal, como objeto, mas simultaneamente de Deus tal como Ele está em sua comunidade; será demonstrado que Ele não pode ser concebido verdadeiramente de outra forma que não a de que Ele possui como espírito. Deste modo, Ele se converte na contrafigura de uma comunidade e na atividade de uma comunidade que se refere a Ele, [chegando ao resultado de] que a doutrina de Deus deve ser compreendida e exposta somente como doutrina da religião. Portanto, na relação entre ambas as ciências, há de admitir-se, em geral, que nossa ciência não é distinta da ciência filosófica. Deus é o objeto da filosofia em geral e, propriamente, é seu único objeto (*VPhR-I*, p. 33; *LFR-I*, p. 31; *nossa tradução*).

A citação indica dois avanços promovidos por Hegel para o estudo da religião. O primeiro deles é que não somente Deus é posicionado como figura central da filosofia da religião como ciência, mas também acompanhado do ser humano para o estabelecimento do projeto de uma comunidade. O segundo avanço depreendido da citação acima é que

Hegel equipara a filosofia da religião à própria filosofia. Portanto, a ciência filosófica, para dar conta do tema da religião, não pode ocupar-se somente de Deus, mas de Deus relacionando-se com sua comunidade, interação que só ocorre na forma de espírito.

Nas *Lições*, o próprio conceito de fé ultrapassa a circunscrição da teologia. Para que haja em Deus uma explicação acessível aos indivíduos, assevera Hegel na Lição de 1824, deve-se aplicar a filosofia da religião, definida como “o tratamento racional da ideia concreta do divino em forma racional, enquanto conhecimento conceitual de Deus” (*VPhR-I*, pp. 37-38; *LFR-I*, p. 35). Já na Lição de 1827, Deus é início e fim de toda atividade do pensar:

Toda a trama infinita da atividade humana e de seus gozos parte da determinação que o homem é espírito em si, e tudo o que tem valor e respeito para o ser humano, aquilo sobre o qual ele pensa edificar sua fama e orgulho, tudo isto encontra seu último centro na religião, no pensamento e na consciência de Deus e no sentimento de Deus (*VPhR-I*, p. 61; *LFR-I*, p. 57; *nossa tradução*).

Hegel vincula à religião toda a atividade do espírito, o qual, composto por ser humano e Deus, tece em uma “trama infinita” a compreensão de ser humano sobre si mesmo bem como através da consciência de Deus. A religião para Hegel não se restringe a uma doutrina, mas está conectada simultaneamente às noções de Deus e de consciência, pois significa “certeza” da verdade absoluta de que Deus é espírito ou de que Deus é aquilo cuja verdade chegou à consciência (*VPhR-III*, p. 86; *LFR-III*, p. 83). Tais “componentes” da religião (ser humano, espírito, Deus, consciência) interagem em graus de desenvolvimento distintos: na religião enquanto conceito, na religião determinada e na religião consumada. Walter Jaeschke chama a atenção para o fato de que o “conceito” de religião não se encontra na *Fenomenologia do Espírito* ou na *Enciclopédia* (JAESCHKE, 1990, p. 216).

O conceito de religião, para o Hegel da Lição de 1821, é o conceito que acata a representação ou a ciência da religião como pressuposto, incluindo nesta ciência a prova da existência de Deus (*VPhR-I*, p. 28; *LFR-I*, p. 26) que se encontra na consciência e na necessidade abstrata, o reconhecimento da verdade necessária concreta a partir da totalidade da religião ou da Ideia dela, para que se compreenda aquilo que a constitui em nível absoluto (CHAPELLE, 1964, vol. I, p. 193). Hegel cumpre este intento ao tentar explorar o tratamento que era dado ao tema das doutrinas religiosas em seu tempo. Hegel afirma que, ao nível da representação, a religião possui os aspectos subjetivo e objetivo, os quais foram

prejudicados tanto pela “teologia natural” quanto pelo pietismo mais recente da época em que Hegel ministrava suas lições (*VPhR-I*, p. 96; *LFR-I*, p. 90). Para Hegel, Deus possui um conceito, que nada mais é que “sua Ideia”, contida no próprio Deus enquanto espírito. Tal conceito conduz o ser humano necessariamente à religião (*VPhR-I*, p. 96; *LFR-I*, p. 90), visto que Deus, como Ideia, para tornar-se objetivo a si mesmo, encaminha-se à comunidade humana. Nesta relação dos indivíduos com o divino, tem-se a objetividade da religião.

A “religião determinada”, por sua vez, segundo o manuscrito de 1824, resulta da manifestação da atividade do espírito, que aflora em “graus de consciência” observados nas expressões religiosas dos povos (*VPhR-I*, p. 57; *LFR-I*, p. 53). Por mais diferentes que sejam o lugar e o tempo histórico das manifestações religiosas, juntas, tais expressões delinham o movimento mesmo do espírito:

Portanto, as religiões determinadas culminam em tais graus diferentes: aí a religião é consciência do espírito universal que ainda não é para-si enquanto absoluto. Esta consciência do espírito em cada estágio, a qual ainda não é consciência absoluta, é religião determinada. Em consequência, vamos considerar as religiões determinadas, imperfeitas, não mais do que níveis do caminho do espírito; e a natureza do espírito mesmo consiste em que o espírito percorre este caminho; [...]. (*VPhR-I*, p. 57; *LFR-I*, p. 53).

O objetivo de Hegel em discorrer sobre a “religião determinada” pode ser sintetizado na exposição das manifestações históricas da prática religiosa nos diversos grupos humanos. Hegel quer assinalar algo comum a elas e que perpassa as diversas expressões religiosas em diferentes culturas. A propósito, na Lição de 1824, que enfatiza os conceitos da subjetividade infinita e absoluta como pensamento, a atenção se volta ao conceito metafísico de Deus, assim como também à teologia racional influenciada pelo Iluminismo. A intenção de Hegel era extrair das expressões religiosas, que eram formas espirituais determinadas em diferentes locais e épocas, uma explicação de como a existência de Deus poderia ser provada (*VPhR-I*, p. 58; *LFR-I*, p. 54).

A pluralidade de religiões não era negligenciada por Hegel, pois este era contemporâneo de um momento histórico no qual houve, provavelmente devido ao Iluminismo, intenso interesse dos europeus em relação às expressões culturais de outros povos. Assim, na filosofia da religião proposta pelo filósofo, a “natureza” do espírito é na religião determi-

nada o modo histórico e geográfico de expressão espiritual concernente aos ritos para efetivação do relacionamento humano com o divino. Logo, em cada época e lugar, o espírito teria encontrado um modo próprio de produzir a si (cf. JAESCHKE, 1990, pp. 263-264). O fato de as religiões possuírem meios distintos de expressão de acordo com os povos que as praticavam não seria uma deficiência, mas uma etapa prévia para ser atingida na religião consumada, muito embora Hegel explicitamente elege o cristianismo protestante como a etapa final de todas as expressões religiosas conhecidas até então, que seriam apenas manifestações parciais e incompletas da consciência que os humanos teriam do divino, dê margem a uma interpretação eurocêntrica e colonialista do tema (cf. LEWIS, 2011, p. 179). O prisma do eurocentrismo é investigado nas abordagens contemporâneas de estudos da religião, que tentam equalizar a importância de outras expressões religiosas históricas. Convém evocar que o próprio Hegel, além de fundamentar seus cursos sobre a filosofia da religião tratando de outras expressões culturais do mundo oriental e não europeu, mencionava confissões de fé mais recentes que tiveram lugar no contexto europeu, como o caso dos quacres e anabatistas, mencionados na Anotação ao § 270 da *Filosofia do Direito*.

Tal como o movimento ético exposto na *Fenomenologia do Espírito* e na *Filosofia do Direito*, nas *Lições sobre a Filosofia da Religião* o conceito especulativo da religião também se dá no “espírito consciente de si”, desenvolvido em momentos. São eles a) a substancialidade, compreendida como a determinidade enquanto conteúdo metafísico ou pensamento puro; b) a perspectiva da consciência que, em movimento, explica a diferença da consciência oriunda desse pensamento puro, convergindo na religião, atividade própria do ser humano como “espírito finito”; e c) o culto¹⁰⁵, que suprassume a perspectiva finita da consciência, gerando a unificação de duas consciências em uma só em vista da substancialidade (*VPhR-I*, p. 56; *LFR-I*, p. 52).

Na religião determinada, uma das questões que o movimento espiritual implicado na religião e nas práticas culturais impõe é indicar a determinidade conceitual de Deus, bem como a determinidade do finito e sua suprassunção. Este finito, uma vez suprassumido, deve fazer emanar a representação de Deus e permanecer pura determinidade conceitual da

¹⁰⁵ Frederick Beiser, a este respeito, inter-relaciona a política e religião em Hegel a partir do culto com a seguinte questão: se a comunidade é a instância dos indivíduos em torno de um mesmo conteúdo narrativo em prol da consciência-de-si entre os seres humanos e Deus, o culto é a relação prática desse conteúdo, a expressão final da unidade orgânica entre indivíduos que o romantismo alemão, em reação ao “frio” Estado absolutista do Iluminismo, propôs com o ideal de unidade (cf. BEISER, 2005, p. 41).

religião. A relação afirmativa com o universal e o verdadeiro, para Hegel, ocorre na consciência, abrangendo um espectro tanto religioso quanto político, pois as duas são posturas em relação à eticidade e à verdade (*VPhR-I*, p. 219; *LFR-I*, p. 206). A religião determinada é, portanto, expressão concreta a partir da atividade do espírito. As formas espirituais dos grupos humanos em relação ao divino que se deram historicamente são frutos contingentes do movimento do espírito, mas isto não significa que não manifestassem a verdadeira estrutura constitutiva do objeto religioso no conceito. A consciência do espírito esteve presente em cada uma das vezes que se reconheceu como religião (cf. *VPhR-I*, p. 59; *LFR-I*, p. 55).

A consciência da verdade, que já estava presente na religião determinada, se encontra na “Religião consumada”. Segundo as *Lições* de 1824, a religião consumada é

[...] a religião que é o ser do espírito para si mesmo, a religião que chegou a ser objetiva para si mesma. Denominamos religião – e tal é o conceito desta religião – à consciência de Deus, da essência absoluta; consciência é a diferenciação em si, o espírito que se diferencia. Deus, pois, existe como consciência, ou a consciência de Deus significa imediatamente que a consciência finita tem como objeto este Deus, sua essência, [que] sabe disso como sua essência e nela se objetiva (*VPhR-III*, p. 99; *LFR-III*, p. 95; *nossa tradução*).

No Manuscrito das *Lições* de 1821, Hegel afirma que a filosofia e a teologia tratam de um único objeto, que é Deus, mas se opõe ao risco de que este único objeto possa transformar a filosofia em teologia, o que teria ocorrido em, pelo menos, seis abordagens:

A primeira delas seria a) a “teologia metafísica”. Leibniz, Baumgarten e Wolff, seus expoentes, aceitavam Deus como ser supremo exterior ao mundo e, por isso, como essência abstrata do entendimento, levando tal interpretação conceitual a distinguir em Deus atributos que conservariam antinomias e que, por isso, não poderiam ser submetidas a uma dialética. A contraposição de Hegel a esta teologia se daria na subseção que trata da objetividade metafísica constante no Conceito Preliminar da *Enciclopédia*, principalmente no § 36, que trata do conceito de Deus (cf. HODGSON, 2005, p. 59).

De acordo como Walter Jaeschke, Hegel estaria indo na contramão do que propunham as abordagens do seu tempo sobre filosofia da religião, que separavam o estudo filosófico do problema de uma teologia filosófica. O motivo desta postura não seria suficiente apenas para pressupor a existência da religião porque os indivíduos que a praticavam admitiam que o objeto de suas crenças e práticas era o divino, sem que esta filosofia se debru-

çasse sobre o fenômeno da religião, adentrando no mérito da existência deste objeto divino. A maneira mais cautelosa de tratar o assunto seria considerar a teologia como uma exposição sistemática específica não só a respeito da ideia de Deus, mas também da ideia da própria religião. A filosofia da religião teria abraçado a necessidade de evidenciar o conteúdo metafísico dessa exposição sistemática, mas viu crescer o interesse de uma subdisciplina chamada teologia natural. Uma das causas do desinteresse sobre a filosofia da religião, segundo Jaeschke, reside na sombra colocada por Kant sobre a teologia filosófica, que passou a considerar ingênuo o pressuposto de um Deus para validar a existência de uma religião, autorizando, por consequência, considerar a ação divina na natureza. Para evitar-se esse cerceamento da teologia filosófica à teologia natural, o mais adequado para a filosofia da religião seria a identificação, a partir do conceito de Deus, dos pontos de contato entre filosofia e teologia filosófica. A proposta de Hegel é o resgate da filosofia da religião como alternativa para a metafísica desacreditada pela teologia natural (cf. JAESCHKE, 1990, pp. 1-9). Segundo Peter C. Hodgson, o argumento que exprimiria a mudança teórica principal entre teologia e filosofia seria este: se as metafísicas clássicas, as teologias da modernidade e do Iluminismo, a doutrina moral de Kant ou os postulados do sentimento religioso de Schleiermacher tentavam dar conta de compreender os mecanismos que fundamentam a fé em Deus, Hegel tratou de criar uma teologia pós-crítica própria (HODGSON, 2005, p. 14) que não se restringisse ao suporte que a natureza possa ou não oferecer para validar o objeto divino de uma crença humana, cujo objeto principal de estudo fosse a própria expressão dessa crença.

A segunda postura a que Hegel se contrapunha era a teologia racional, também conhecida como b) “teologia do Iluminismo”. Similar à teologia metafísica, a teologia iluminista abrigava a tentativa de provar a existência de Deus a partir de manifestações presentes na natureza. A consequência desta postura teológica estaria na existência de Deus que, sob a perspectiva iluminista, teria sido fundada em fenômenos naturais contingentes e finitos. Como exemplo, o fato de que certos animais possuem uma dentição mais adequada ao consumo de itens alimentícios de uma região, favorecendo a permanência de sua espécie, indicaria uma inteligência superior providente (HODGSON, 2005, p. 60). O agnosticismo e o ateísmo contribuiriam em grande parte para a desvalorização do conteúdo da teologia natural do Iluminismo (cf. LEWIS, 2011, p. 138). O problema da perspectiva ilu-

minista aplicada à teologia leva como argumento o motivo de que a existência de Deus só se sustentaria pela natureza. Assim, o estudo da teologia não teria autonomia, estando dependente de manifestações naturais de uma inteligência superior.

A terceira abordagem contra a qual Hegel posicionou era a c) “teologia histórica”, cuja deficiência seria embasar a doutrina religiosa a partir da mudança de perspectiva que se deu através dos tempos em relação a seus temas-chave (Deus, a Encarnação, a comunhão entre o divino e o humano). Tal postura tornaria o estudo da doutrina religiosa ao mesmo tempo contingente e dogmático (cf. HODGSON, 2005, p. 61), visto que os acontecimentos históricos também possuiriam espontaneidade. Um determinado posicionamento doutrinário a tais acontecimentos, ainda que incoerente, poderia ser validado por gerações subsequentes.

Hegel também teria conservado certa distância da abordagem do d) “agnosticismo teológico”. Oriundo da postura kantiana de que Deus não poderia ser acessível ao pensamento humano, o agnosticismo admitia que as provas da existência divina deveriam ser submetidas a postulados éticos em vista de ser delineada, a partir dessas provas, uma finalidade moral (cf. HODGSON, 2005, p. 62). A oposição de Hegel ao agnosticismo teológico se dá no início da *Enciclopédia (Enz, § 1; Enc-I, p. 39)*, quando ali precisamente é encontrada a afirmação de que a filosofia, uma atividade do pensamento humano, concerne à verdade, que é Deus. Hegel teria mostrado a possibilidade de os seres humanos compreenderem Deus, não restringindo a verdade divina a algo moral.

A e) “teologia do sentimento”, por sua vez, teria Schleiermacher como mentor, explicando que Deus poderia ser conhecido a partir do sentimento (cf. HODGSON, 2005, p. 64). Todavia, dizer que Deus poderia ser apreendido pelos sentidos tornaria a divindade uma determinação fixa e conseqüentemente esvaziada. Hegel se contrapõe à teologia do sentimento quando explica, na Lição de 1824, que o ser humano é constituído em sua “finitude sensível”, mas que tal finitude o exclui de uma relação com o infinito, a qual precisa ser superada ou suprassumida (*VPhR-I, p. 193; LFR-I, p. 182*). O sentimento estaria fundado em um ponto de vista empírico pautado pela sensação. Para Hegel era certo que o conteúdo só poderia provocar uma “sensação religiosa” se ela estivesse no âmbito religioso. Desta sensação se produziria a devoção, mas tal não poderia ser sustentada por muito tempo porque limitada ao campo da finitude, exigindo que o conteúdo deixasse a sensação

para ingressar no âmbito especulativo e conceitual da religião (*VPhR-I*, p. 217; *LFR-I*, pp. 204-205).

Por fim, o argumento da f) “dupla verdade” rechaçado por Hegel alegava a existência de uma verdade racional humana paralela à verdade divina. Tal argumento decorreu da discussão muito em voga na Escolástica sobre a incompatibilidade entre os princípios da fé e os da razão, o que poderia resultar numa contradição entre distintas verdades, por sua vez solucionada a partir de uma conciliação entre fé e razão mediante a prevalência de uma sobre a outra. A Igreja católica rejeitou a ideia da dupla verdade, a qual foi acolhida pelo protestantismo justamente porque a existência de duas concepções divina e humana permitia que a verdade humana adotasse como fundamento uma relação de causa e consequência para a fé em relação à razão (cf. HODGSON, 2005, p. 58). Por consequência, o estudo da teologia à época de Hegel tentava tornar-se uma oposição à filosofia natural que, sob os influxos do Iluminismo e exercendo hegemonia em todas as expressões científicas que lhes foram posteriores, havia abandonado a busca pela causa dos movimentos e fenômenos naturais, empregando esforços apenas em compreendê-los (cf. KREIMENDAHL, 2000, pp. 12-13), sem ater-se a uma razão ou causa subjacente e não evidente aos fenômenos.

Quando Hegel expressa que a religião, como ser do espírito, atinge um ponto em que ela se torna objetiva para si mesma, este instante mostra a inseparabilidade do universal e do singular, do finito e do infinito (*VPhR-III*, p. 101; *LFR-III*, p. 96). A “religião consumada”, sobre a qual Hegel irá tratar nas *Lições sobre a Filosofia da Religião*, expõe, entre outros temas, a relação entre finitude e infinitude, e em que medida os seres humanos e Deus se inserem nessa relação, recuperando o que Hegel explicou sobre o tema na “Doutrina do Ser” da *Enciclopédia*. A religião, mediante suas manifestações históricas determinadas, conseguiu realizar a passagem entre uma determinação e outra, encaminhando-se assim, como devir, ao infinito. A religião consumada possui a forma da consciência-de-si, sendo evidenciada a explicação de Hegel sobre a religião verdadeira como aquela que produz a consciência de si mesma, cujo objetivo é mostrar, a partir de si, o que é religião (*VPhR-I*, p. 220; *LFR-I*, p. 207).

Na *Filosofia do Direito* e nas *Lições sobre a Filosofia da Religião*, constam passagens cruciais da obra de Hegel contendo detalhes recorrentes e intercomunicáveis sobre o modo como Estado e religião podem interrelacionar-se em um mesmo contexto social. Os

indivíduos deste mesmo contexto se encontram, tal qual nos §§ 6-7 da *Filosofia do Direito*, no processo de passagem de suas particularidades, ocorridas no âmbito civil a partir do contrato, da conquista da compreensão do certo e do errado na moralidade e da possibilidade de participar do universal a partir da satisfação de seus carecimentos na sociedade civil, para a individualidade ética no Estado. Se, na *Filosofia do Direito*, a explicação de Hegel se dá no âmbito jurídico-político, a tônica das *Lições sobre a Filosofia da Religião* de 1827¹⁰⁶ é mapear os mecanismos de compreensão dos indivíduos sobre quem são e como, após internalizarem o senso de coletividade, acessam a dimensão da transcendência para, finalmente, suprassumirem a noção que possuem de grupo, não apenas no âmbito religioso, mas também no âmbito civil. A Lição de 1827 oferece um panorama sobre como a Religião é, em grande medida, um processo dinâmico de tomada de consciência que se opera no interior dos indivíduos. E, como processo, ele possui etapas, das quais Hegel se ocupará sob a forma de Deus, da substância e seu “começo”, da Religião, do conhecimento e do culto. Nestas etapas, o indivíduo deixa, por sua vontade, de ser isolado e se endereça ao sujeito absoluto, que é Deus mediante o vínculo do amor.

Todavia, há uma questão que faz com que as Lições guardem diferenças que não podem ser omitidas. A Lição de 1821 atribui à religião o seu caráter representacional, para a qual o sentimento e a subjetividade são fundamentais, mas que foram negligenciados pela teologia natural (*VPhR-I*, pp. 95-96; *LFR-I*, pp. 89-90). Na parte final da mencionada Lição, Hegel concentra sua atenção no desenvolvimento da Ideia e como esta pode esclarecer o que Hegel tem em vista no tocante ao conceito da religião. Já nas Lições de 1824 e 1827, o conceito de religião tem espaço compartilhado com outro tema que o filósofo julga relevante no tratamento sobre a filosofia da religião, a saber, a comunidade, absorvendo toda a explicação dada por Hegel a respeito da Ideia e do conceito. Neste sentido, faz-se necessário inicialmente explorar o que fazia do conceito de religião o problema central na filosofia da religião de Hegel.

¹⁰⁶ A Lição de 1827 difere dos outros cursos de 1821, 1824 e 1831. Em 1827, pois nela Hegel esboçou um inventário temático completo de seu curso sobre filosofia da religião listando assuntos apresentados nos anos anteriores. Nas *Lições* de 1831, no entanto, estão ausentes alguns temas, sendo retomados outros que tinham as *Lições* de 1821 como sua “fonte”. Hodgson enumera quatro particularidades que tornam as *Lições* de 1827 mais organizadas em relação às outras: a) nelas se vê um esforço de tratar a filosofia da religião de forma mais acentuadamente científica; b) as manifestações não-cristãs de espiritualidade passam a ser contempladas entre as religiões “determinadas”; c) são as lições em que mais estão presentes as abordagens metafísica e lógica; d) é visível o esforço de Hegel em dar respostas a críticas sobre seu trabalho e sobre abordagens teológicas de seu tempo (HODGSON, 2006, pp. 3-4).

6.2. Conceito de religião

Foi dito mais acima que o objetivo das *Lições sobre a Filosofia da Religião* era a investigação e o conhecimento a respeito da natureza da religião (*VPhR-I*, p. 5; *LFR-I*, p. 5), oferecendo uma ciência que viesse suprir a ausência de tratamento racional sobre a “ideia concreta do divino” (*VPhR-I*, p. 37; *LFR-I*, p. 35). O manuscrito hegeliano das *Lições* de 1821 expõe pelo menos quatro seções para elucidar o que seja o conceito de religião, as quais seguem: a) o conceito de religião em geral; b) o conceito científico da perspectiva religiosa; c) a necessidade da perspectiva religiosa; e d) a relação da religião com a arte e a filosofia. A intenção inicial de Hegel seria tratar apenas a religião como conceito e necessidade da perspectiva religiosa que, juntamente com a discussão a respeito da teologia natural, encontraria dificuldades para ter sua estrutura argumentativa melhor desenvolvida.

Hegel é movido a estabelecer o objetivo da filosofia da religião para conhecer a religião como algo que existe, cuja necessidade é considerar Deus tanto em-si como para-si (JAESCHKE, 1990, p. 219). Na religião, tomada em seu conceito, privilegia-se o caráter religioso como totalidade da obra de arte e da religião mística, articulando a intuição e a imagem com a representação. Assim, Deus é tratado em sua concretude, não conseguindo ser captado em sua inteireza pela teologia natural, muito menos na religião em sua relação subjetiva com as consciências. A determinidade de Deus se dá pela conciliação entre sujeito e objeto no culto (cf. AQUINO, 1989, pp. 190, 204). Entretanto, o “conceito de religião”, ainda que se considere que o absoluto não pode ser outra coisa que o automovimento do pensar e sua efetivação como espírito, ou que Deus não seja mais assimilado pelos seres humanos como o Outro (cf. LEWIS, 2011, pp. 137-138), distinto da humanidade, tal como se apresenta na Lição de 1821, é calcado no sentimento e na representação provenientes do sujeito. É o que consta na redação do manuscrito de 1821 das *Lições*, em que Hegel explicita o “conceito de religião em geral” nos seguintes termos:

α) Este conceito [provém] da representação – sabemos imediatamente que a religião [é] *consciência de Deus em geral*, e que esta consciência tem a forma de sentimento, representação, conhecimento, conceito, saber, ou qualquer outra forma. Porém, o objeto que consideramos é a *religião* mesma; nela encontramos os dois momentos: α) o *objeto na religião*, e β) a *consciência*, o *sujeito*, o ser humano, que se relaciona com ele – a sensação religiosa, a intuição, etc. (*VPhR-I*, p. 95; *LFR-I*, p. 89, *nossa tradução*).

O que estava no âmbito da representação em 1821 adquire posteriormente a perspectiva racional na redação das *Lições* de 1827, a qual explicita o conceito de religião a partir da premissa de que a consciência humana a respeito de Deus, antes possibilitada pelo sentimento, estará associada ao conceito de Deus como a verdade absoluta:

O começo da religião, mais precisamente seu conteúdo, é o conceito mesmo da religião, de que Deus é a verdade absoluta, a verdade do todo e, subjetivamente, de que somente a religião é o saber absolutamente verdadeiro (*VPhR-I*, p. 266; *LFR-I*, p. 250, *nossa tradução*).

Da Lição de 1821 para a Lição de 1827, o sujeito mantém-se como um dos fundamentos da religião, malgrado a representação dê lugar à verdade do saber. A transposição da representação para o verdadeiro, nesta tensão entre sujeito e representação, não pode ser simplesmente consecutiva. Hegel, aliás, tem o propósito de recuperar a subjetividade, abandonada nas teologias do seu tempo ao estudo da religião. Introduzir um “conceito” de religião, que é o propósito expresso de Hegel nas *Lições*, implicaria desenvolver momentos sucessivamente dialéticos para ela, uma vez que sua representação histórica, enquanto relato de como a religião manifesta sua estrutura conceitual no mundo efetivo, aprofundaria, de um lado, a necessidade de que a religião fosse tratada em seus aspectos científicos, e de outro lado, tentaria realizar o resgate da subjetividade.

A filosofia da religião de Hegel dá ênfase à religião como uma exteriorização da consciência. Para tal, as formas subjetivas que dão movimento a tal trabalho de exteriorização devem ser consideradas. A fé seria o “ponto alto” da subjetividade, pois consideraria a verdade como constitutiva do momento objetivo que se associa a essa exteriorização do subjetivo (*VPhR-I*, p. 101; *LFR-I*, p. 95). Uma vez que a fé teria sido adotada por Lutero como importante princípio de exteriorização no projeto da Reforma protestante, isto daria primazia ao cristianismo em relação a outras expressões religiosas, dado que o ideal reformado é importante expressão no debate sobre a filosofia da religião de Hegel. Aparentemente oferecendo uma nova via para compreender a religião no terreno filosófico, Hegel aponta para o cristianismo como tendo sido fundado em duas experiências básicas: a) um esvaziamento da divinização da natureza ou desprezo pelo mundo; e b) a separação infinita do humano encarnado, isto é, o Cristo, não obstante a confiança na unificação com o abso-

luto (cf. JONKERS, 2012, p. 189). A religião, como retomada do relacionamento de um grupo com o divino, é submetida à apreciação filosófica.

A religião é apresentada no Manuscrito de 1821 como movimento do espírito e um “apontar a Deus”, e também como “um falar” em direção a ele (*VPhR-I*, p. 100; *LFR-I*, p. 94). Dado que a religião parte da iniciativa do ser humano na busca e na observação do divino, o citado Manuscrito revela também a intenção geral de Hegel sobre o que abordar na filosofia da religião enquanto ciência, isto é, que ela deveria confrontar o que se admitia em seu tempo como teologia natural. O Manuscrito, entretanto, não se circunscreve apenas a este debate com a teologia do seu tempo, abordando também a relação entre eticidade e religião, ainda que o desenvolvimento deste tema não tenha a mesma amplitude de análise que a Lição de 1827. A Lição de 1821 mostra em que medida os governos ampliam sua capacidade de manter-se quando seus cidadãos são devotos e tementes às divindades (*VPhR-I*, p. 109; *LFR-I*, pp. 102-103), mas este não é o tema central da filosofia da religião de Hegel. Ao afirmar que o objeto das lições sobre a filosofia da religião é o saber de Deus, o absoluto e a verdade (*VPhR-I*, p. 3; *LFR-I*, p. 3), Hegel amplia o horizonte de temas para a religião. Nas *Lições sobre a Filosofia da Religião*, a prática religiosa não está somente a serviço do Estado, como se sugeria na *Filosofia do Direito*. Por enquanto, o que vale frisar é que este assunto que Hegel trata panoramicamente no Manuscrito é conservado, e também esmiuçado, nas Lições posteriores.

A eticidade no Manuscrito é apresentada após a “Introdução” sobre o propósito do curso, seguido da seção “Conceito de religião”. Nesta seção, Hegel propõe este “conceito” sob dois enfoques: a) o conceito de religião em geral; e b) o conceito científico do ponto de vista religioso. Neles o filósofo levanta a correlação da eticidade com a religião, não sem antes explicar que a religião é a consciência de Deus, inicialmente dada na forma de sentimento e representação. Com efeito, o objeto da religião possui dois momentos. O primeiro momento é a religião como objeto de si mesma, equivalente à teologia natural como doutrina de Deus, em que o divino se encerra em si, não se mencionando a relação do ser humano com esta doutrina a respeito de Deus. O segundo momento é a consciência (ou o sujeito) que se relaciona com este objeto religioso (*VPhR-I*, p. 95; *LFR-I*, p. 89). Hegel atenta para uma separação entre o sujeito e o objeto que se daria pela “Ideia” que Deus tem de si mesmo, fazendo-se objeto para si pela atividade do espírito. É esta Ideia de si mesma o que

se abre à religião consumada, na qual Deus é conhecido como a “totalidade” que é espírito. Esta religião consumada presente no Manuscrito de 1821 é comparada por Hegel ao “Estado consumado”, que vem a ser o propósito político em cujo interior os indivíduos são o “vivo”, o “ativo” e o “efetivo”, os quais, portando em si tais características, compreendem que tudo o que existe no Estado existe também em si, ou no seu conceito, desenvolvido nas leis e no direito (*VPhR-I*, p. 96; *LFR-I*, p. 91).

Na seção “Conceito de religião”, Hegel retoma argumento similar apresentado na Anotação ao § 270 da *Filosofia do Direito*. O Estado, para o filósofo, deve fundar-se “essencialmente na religião”, pois é neste fundamento que se dão os deveres em relação ao Estado. Hegel volta a enfatizar que “a veneração de Deus ou dos deuses afiança e conserva os indivíduos, as famílias, os Estados”, assim como o contrário traz a ruína destes últimos (*VPhR-I*, p. 109; *LFR-I*, pp. 102-103). As semelhanças com a *Filosofia do Direito*, porém, encerram-se neste argumento. Hegel alerta para o perigo de a religião apenas tornar-se um meio útil para os objetivos (fins) dos Estados, tornando-a uma expressão humana degradada como algo particular (*VPhR-I*, p. 110; *FR-I*, pp. 103-104). O Manuscrito de 1821 parece discordar da *Filosofia do Direito* ao assumir que a religião não pode submeter-se simplesmente ao Estado como instrumento de promoção da ordem entre os indivíduos, mas que o bem-estar dos indivíduos e dos Estados é consequência da veneração dos indivíduos a Deus (*VPhR-I*, p. 111; *LFR-I*, pp. 104-105).

O Manuscrito, tomado como apresentação do projeto do curso que Hegel irá desenvolver em todas as *Lições sobre a Filosofia da Religião*, considera, nesta relação entre religião e eticidade, o que o § 270 da *Filosofia do Direito* não deixa evidente, a saber, que a religião, admitindo Deus enquanto Ideia que se torna consciente de si mesma, empreende um esforço para suspender a separação entre objeto (a religião mesma) e sujeito (o indivíduo que, consciente-de-si, relaciona-se com o divino). Devido a isto, a religião, como fim em si mesma, não pode ser um mero instrumento para uma outra finalidade, como a de harmonizar indivíduos aos objetivos de ordem pública do Estado. A questão que agora se interpõe é saber como a religião se conserva em si e ao mesmo tempo torna consequente e fundamenta, mediante Deus, o bem-estar dos indivíduos e do Estado. A explicação dada por Hegel sobre a religião como a consciência a respeito de Deus não é espontânea, mas resulta da oferta de um conteúdo religioso aos indivíduos, que decidem acatá-lo ou não.

Esta junção de conteúdo se dá no âmbito da “disposição de espírito”, que Hegel já abordara na *Filosofia do Direito* ao tratar da moralidade. É sobre esta disposição que a próxima subseção 6.3 se debruça.

Nas *Lições sobre a Filosofia da Religião* de 1827, a religião é considerada uma ação humana que se conecta com o pensamento e com o saber. Uma vez que somente os seres humanos pensam, exclusivamente a eles se pode atribuir a experiência religiosa, “elevação” que é um “seguir por sobre o sensível”, em direção ao universal, ao pensar (*VPhR-I*, p. 271; *LFR-I*, pp. 255). A exclusividade da ação religiosa em seres humanos salientada por Hegel conserva forte paralelo com as palavras de Aristóteles proferidas na *Política* (1253a), quando o Estagirita afirma o ser humano, e não outros animais, como o único capaz de realizar atos políticos. Na Lição de 1827, a tônica hegeliana é que o ser humano, justamente por ser racional, é um ser religioso.

Nota-se que a religião participa desse universal na explicação de Hegel sobre o ato de pensar em Deus, que faz os seres humanos elevarem-se sobre o sensível, o externo e o singular. Esta região do universal é o pensamento, o ser em-si e para-si. Todavia, Hegel adverte que a religião não pode ser confundida com o próprio “espírito absoluto” (*VPhR-I*, pp. 272-273; *LFR-I*, pp. 256-257), na medida que esse espírito absoluto não pode ser tomado como universal abstrato, mas como fonte infinita de si mesmo que, por consequência, se torna uma determinação de Deus enquanto substância (*VPhR-I*, p. 271; *LFR-I*, p. 256). Hegel estima que considerar filosoficamente a religião haveria que cogitar, a partir da perspectiva de Deus, o problema do “início e causa”. Apesar de a religião encontrar-se inicialmente no âmbito da representação, que se vale de imagens para tratar conteúdos relacionados à atividade do pensar, o seu início permaneceria sempre abstrato. Mesmo assumindo que, no início, “Deus é para nós à medida que Deus é também universal”, Deus é um ser que não se deixa aproximar inicialmente. O “início” da religião é abstrato devido a essa subjetividade. O concreto pressupõe tanto as determinações como sua unidade, embora no início as determinações não sejam diferenciadas. Em confronto com a substancialidade divina, até mesmo as palavras proferidas “Deus” ou “espírito” são representações vazias e indeterminadas¹⁰⁷. Hegel admite: “o que entra na consciência no início é o simples e

¹⁰⁷ Hegel tem a mesma posição sobre o nome de Deus como um “som sem sentido, um simples nome” na *Fenomenologia* (*PhG*, p. 26; *FE*, § 23, p. 37).

abstrato”, o que significa que, ainda que este início seja simples, Deus já está presente aí como substância. Todavia, alerta Hegel: “não podemos deter-nos neste ponto” (*VPhR-I*, p. 270; *LFR-I*, p. 254). Existe um “nós” que possui esse conteúdo inicial, mas ainda não é possível saber se esse “nós” é o eu ou o espírito (*VPhR-I*, p. 270; *LFR-I*, p. 255). Hegel, portanto, está deslocando o ponto de vista do início ou da gênese que antes se buscava compreender desde a perspectiva de Deus para a perspectiva humana (o “nós”), porque a religião é uma atividade humana e, por isto, o ser humano deve servir-se dela.

No tema da filosofia da religião exposto pela Lição de 1827, não há apenas o conhecimento religioso, mas também o conhecimento filosófico sobre Deus, que é composto por momentos conceituais. O primeiro momento do conceito de religião é a universalidade divina. O segundo momento é a determinação em geral, em que Deus cria, a partir de si mesmo, o mundo, permitindo um início da religião. Entre Deus manifesto na criação do mundo e a religião, que se atém tanto ao mundo como ao poder divino que o cria, encontra-se a consciência, para a qual Deus é objeto. Se o ponto de partida objetivo é Deus como agente da criação, o movimento do conhecer filosófico é capaz de iniciar por Deus ou pela consciência, o que implica admitir também a criação do mundo neste ponto inicial. O espírito, na criação, é “manifesto”, o que significa que “cria o outro” de si. Em outras palavras, a criação do mundo faz de Deus um ser automanifesto. A criação é a manifestação de Deus em si mesmo, que pode ser conhecido ou reconhecido dada a sua natureza. A partir da religião cristã, a doutrina ensina que Deus se revela sem prejuízo da perda de seus atributos neste ato de revelação (*VPhR-I*, pp. 278-279; *LFR-I*, pp. 262-263).

A religião, destaca Hegel, tem por objeto supremo Deus ou o absoluto, a verdade última. A palavra “Deus” é a forma mais antiga que a humanidade teve para compreender o ser e a verdade, sem que precisasse esperar o nascimento da metafísica para conseguir dela tal auxílio. Isto é uma evidência de que a religião está no âmbito do pensamento, e não somente no mero sentimento. Dizer que a religião é apenas sentimento não é algo justo com a religião. Mas Hegel identifica a importância do sentimento na dinâmica do pensamento para a absorção dos conteúdos religiosos. Para o filósofo, o sentimento é uma etapa necessária, mas que precisa ser superada no movimento de aquisição da consciência. O sentimento pertence à natureza do homem, ao que ele tem de individual e subjetivo. A emoção, em Hegel, teria um importante papel na compreensão racional, visto que o sentimento é

direcionado para um objeto ou fonte que já é racionalmente concebida (REARDON, 1977, pp. 31-32).

Na perspectiva adotada em que a natureza não é o fundamento para a compreensão da religião, Hegel se volta para o conceito de Deus. Tomado como pressuposto na consciência, Deus inicialmente é apenas um nome abstrato. A palavra “Deus” congrega em si um sentido indeterminado da “verdade de todas as coisas”, que é também o resultado para o qual toda a filosofia se dirige, o que tornaria “Deus” em um “resultado final”. De acordo com Hegel, este momento é igualmente o “espírito absoluto”. O filósofo, todavia, adverte: a palavra “resultado” carrega uma distorção. Deus não pode ser resultado pois, em termos filosóficos, resultado não significa “a absoluta verdade”. Deus, para Hegel, é a última coisa, mas também a primeira, porque em filosofia a atenção dada ao início das coisas. No âmbito da consciência religiosa, Deus é o ponto de conexão, o início de tudo e para o qual todas as coisas retornam. Em relação ao desenvolvimento, Deus se encerra sobre si mesmo, como o universal concreto pleno de si (*VPhR-I*, p. 267; *LFR-I*, p. 251).

O papel mais importante que Hegel indica no componente doutrinal da representação religiosa é a base para seu argumento de que essa doutrina é exigida para entender o discurso sobre Deus. Hegel insiste no conhecimento da relação do ser humano com Deus, mas não no conhecimento de Deus em si mesmo. O ser humano só tem conhecimento dessa relação se também possuir conhecimento de Deus. Compreender o mundo que, tornando-se realidade posta para criação, está em relação com Deus (*VPhR-I*, p. 104; *LFR-I*, p. 98) é tomar Deus enquanto tal nesta relação, pois o divino se posiciona em relação aos seres humanos, sendo esta uma característica que pertence ao ser de Deus. Qualquer auto-compreensão humana se dá em um contexto do relacionamento humano com Deus e vice-versa (cf. DE NYS, 2009, p. 176).

No Manuscrito de 1821, Hegel partilhava da ideia de que a religião estava no âmbito da “representação”, que tem a ver com formas finitas e determinadas por imagens que são inseridas no pensamento. A representação está ainda no nível do entendimento, e não no da razão. A questão sobre a universalidade da religião, bem como o caráter absoluto de seu objeto, é amparada por uma perspectiva moral e intuitiva na Lição de 1821, mas dá lugar à perspectiva racional e ética. Esta última perspectiva adquiriria proeminência nas Lições posteriores a 1821, principalmente devido a ganhar corpo a investigação sobre

como associar a religião ao resultado público de uma prática entre indivíduos depurada nos parâmetros da filosofia, que redundará na “Religião consumada”.

6.3. O âmbito representativo da religião: Marcelo F. de Aquino e Thomas Lewis

O amparo da filosofia da religião pela representação foi destacado por dois outros intérpretes das *Lições da Filosofia da Religião*, a saber, Marcelo F. de Aquino e Thomas Lewis. Conforme já explicado na Introdução desta tese, ambos os pesquisadores publicaram trabalhos sobre religião em Hegel, recuperando o relevo do tema na pesquisa no âmbito brasileiro e norteamericano tanto em *O conceito de religião em Hegel* (1989) como em *Religion, Modernity, & Politics in Hegel* (2011). O objetivo desta seção é demonstrar como a presente tese pode contribuir para manutenção do estudo da filosofia da religião em Hegel aproximando-se, pela interlocução, aos citados intérpretes, o que demandou a identificação com a filosofia da religião.

A obra *O conceito de religião em Hegel* (1989), de Marcelo F. de Aquino, apresenta a religião, no Manuscrito de 1821, tratada pela lógica de forma sistemática, visto que o puro pensamento teria desdobramento na lógica (cf. AQUINO, 1989, p. 58). A própria Ideia evidenciaria em seu “método absoluto” a lógica encontrada, ao nível do ser, na “passagem no outro” e, ao nível do conceito, no “desenvolvimento”, resultando em reflexão e pensamento (cf. AQUINO, 1989, p. 60). Nesse contexto, o silogismo seria a instância processual da totalidade determinada como “o racional”. De um lado, tem-se a ideia absoluta que, autodeterminada, seria pensamento. Do outro lado, figura o método absoluto que, simultaneamente analítico, é sintético e dialético (cf. AQUINO, 1989, pp. 76, 78).

Segundo Aquino, é importante o confronto entre as edições das *Lições sobre a Filosofia da Religião*, pois tal cuidado permitiria concluir a existência de duas partes na Introdução do Manuscrito de Hegel: a primeira exporia a relação entre filosofia e religião como pertencente a um sujeito. A segunda, a de que a religião se relacionaria com o conhecimento.

Na primeira abordagem, a filosofia da religião só pode ser compreendida quando um sujeito lhe é implicado, uma vez que ela só poderia ser recebida a partir de algo pressuposto e existente, o que requereria um sujeito. Deus, agindo como o destino para o qual todas as consciências comuns se dirigem (cf. AQUINO, 1989, pp. 221-223), ocuparia a posição de sujeito. A filosofia da religião questiona, assim, o papel da ciência que, ainda que considerada investigação do necessário, também seria experimental, o que a vincularia à contingência, promovendo dificuldades em alcançar o infinito. Para este impasse de uma ciência que, perseguindo o necessário, só alcançaria o contingente, a solução seria propor uma “ciência do ilimitado”, para a qual a filosofia da religião seria uma resposta (cf. AQUINO, 1989, p. 195). Haveria, portanto, na delimitação entre duas ciências, uma cisão entre conhecimento comum e conhecimento a respeito do divino (que se dá no culto). Esta cisão necessitaria ser resolvida na “reconciliação” de um discurso científico (conhecimento) com o conceito, impedindo o conteúdo absoluto de renunciar aos méritos da razão (cf. AQUINO, 1989, pp. 228-229), demonstrando que a religião tivesse origem na representação, mas não se limitaria a ela, transferindo-se para as etapas sucessivas “conhecimento”, “conceito” e “saber” (cf. AQUINO, 1989, p. 231).

O intérprete acentua a relação entre sujeito e objeto em que a religião se move, evidenciando a presença de um sujeito que conhece algo que ele contempla. Uma das teses que Aquino sugere é a de que a presença do verbo “ultrapassar”, usado no Manuscrito próximo aos substantivos “objeto” e “*theologia naturalis*”, conduziria a duas determinações especulativas de Deus: o “conceito de Deus” (Ideia e espírito), relacionado à lógica, e simplesmente “Deus” (comunidade e consciência-de-si) agregado ao concreto e subjetivo, o que validaria a relação entre a lógica e a filosofia do espírito subjetivo no que tange à “concepção hegeliana de Deus” (cf. AQUINO, 1989, pp. 231-232). O sujeito teria primazia no conceito de religião, mas a decorrência desse destaque repousaria no impasse da concepção do espírito finito e objetivo, o que externaria o próprio espírito na representação, que “reelabora” as determinações da consciência-de-si pelo sentimento, como também no culto, pela atividade de exteriorização da relação do sujeito a Deus (cf. AQUINO, 1989, pp. 232-233).

O conteúdo, no contexto de um Deus cuja verdade é calcada na representação, seria uma oposição à própria representação, pois esta tensão teria o objetivo de encontrar o ver-

dadeiro no próprio conteúdo. Ultrapassando-se as determinações da representação, obter-se-ia a Ideia, “o verdadeiro em si e para si” (cf. AQUINO, 1989, p. 242). O autor salienta a necessidade da representação em um objeto para “suprassumir” a finitude da consciência, porque a consciência é consciência de alguma coisa. Isto faz com que o espírito seja visto em dois níveis: como identidade consigo (em si e para si), e como relação ou consciência. Logo, a consciência é a relação da diferença com a determinação do espírito. Entretanto, é mantida nessa relação a contraposição entre o universal infinito e a consciência-de-si individual e finita (cf. AQUINO, 1989, pp. 242-243). Nesse contexto, a religião reservaria uma forma de apreender fenomenologicamente a autodeterminação de Deus. Uma vez que Deus empreende uma relação recíproca com o humano, o absoluto seria deslocado para o âmbito da interação humana. É isto que leva o citado intérprete a afirmar que a “na perspectiva hegeliana a história da formação da consciência torna-se a história do Absoluto” (AQUINO, 1989, p. 244).

Para o conceito de religião, Aquino adota o Manuscrito de 1821 como fonte textual exclusiva ser considerado fonte autógrafa direta, diferentemente das versões de 1824 e 1827, que se amparam no trabalho de compilação dos estudantes quando frequentavam os cursos de Hegel em Berlim. Como consequência, a religião, tal como se encontra no Manuscrito, adota o ponto de vista da “representação” (cf. AQUINO, 1989, pp. 250). O intérprete se vale das duas edições da *Enciclopédia* com o fim de evidenciar a representação. Nelas, por exemplo, seria possível atestar que a “produção” do espírito seria útil para responder como ocorre a passagem do conceito finito para o de Deus, devido às explicações sobre a “imagem”, o “conteúdo” e a “memória” serem distintas nas duas edições da *Enciclopédia* (cf. AQUINO, 1989, pp. 258). A segunda situação mostra que, em uma das seções que se encaminham para o fim do texto de Aquino, é discutido que a relação entre arte e religião no espírito absoluto se dá em razão de ambas se encontrarem no terreno da representação e, por consequência, da intuição, que já havia sido apresentada na *Enciclopédia* de 1817 na seção sobre a Psicologia.

Haveria, na representação, duas relações. A primeira seria uma relação objetiva, centrada em um dado, que é o objeto da religião, transmitido pela sensação. Esta objetividade garantiria afirmar que Deus está em sua comunidade na forma de consciência-de-si. A segunda relação, subjetiva, estabelece o “sujeito” como objeto da religião, tendo como ex-

pressão máxima o “sentimento de união” no culto. Na relação objetiva a comunidade é o algo objetivo, a consciência-de-si e “determinação mais elevada de Deus como espírito”. Mas nessa relação objetiva ocorre uma relação subjetiva tendo vigência no sentimento de reconciliação e união. Aquino sublinha a “problemática” que reserva a relação subjetiva e sua objetividade. A sua solução não estaria além da consciência em relação ao objeto ou à sensação religiosa, mas na determinação do culto centrado no evento da encarnação, que une o “conceito subjetivo individual” e a “objetividade universal”. Há um jogo de perspectivas que fazem com que, na relação objetiva, a comunidade seja vista como algo subjetivo, ao passo que na relação subjetiva, o culto seja algo objetivo (cf. AQUINO, 1989, p. 270).

Marcelo F. de Aquino, portanto, ao eleger o Manuscrito de 1821, trata o conceito de religião com base na manifestação finita do espírito e na lógica da ideia absoluta (cf. AQUINO, 1989, pp. 265-266). Mas a escolha do autor em circunscrever sua pesquisa ao Manuscrito por ser fonte autógrafa original não significa que os cursos de filosofia da religião subsequentes teriam menos acuidade textual. Diferentemente da proposta de *O conceito de religião em Hegel*, é possível acatar as lições de 1824, 1827 e 1831 e harmonizar seus argumentos a outras obras de Hegel posteriores a 1821 como, por exemplo, a *Enciclopédia* e suas duas redações de 1827 e 1830. É isto que leva a presente tese a compreender que a exclusividade do tratamento ao Manuscrito não demonstra negligência às Lições de 1824 e 1827, mas se consubstancia em um recurso de delineamento do objeto de estudo.

Circunscrever o Manuscrito de 1821, recortando-o das outras Lições sobre filosofia da religião, reserva algumas dificuldades para o desenvolvimento de temas que adquirem outra abrangência quando se tomam as *Lições* como um texto coeso. Por exemplo, no Manuscrito de 1821, a comunidade e o culto seriam pontos de vínculo entre intuição e religião (cf. AQUINO, 1989, p. 277). O Manuscrito torna mais fácil submeter o tópico da comunidade a uma manifestação da religião enquanto representação. Mas na Lição de 1827, por outro lado, há uma autonomia dada ao conceito de “comunidade” em relação a outros temas da filosofia da religião. Aquino, de um lado, consegue mostrar o finito como decorrência da representação que permeia o Manuscrito de 1821 mas, por outro lado, a comunidade da Lição de 1827 congrega finito e infinito tanto na forma lógica (pois se dá no conceito) como sistemática (confirmando a Ideia). Diante da premissa exibida no Manuscrito

de que “Deus é a realidade e a verdade”, mas uma verdade não suprema e absoluta, de certa forma, Aquino já vislumbra a elucidação do problema da verdade não totalmente suprema, sem contudo evidenciar textualmente a resolução dessa questão, com o uso do “ultrapassar” e do “operar”, que permitem a transposição lógica das determinações finitas ao infinito. A subjetivação do conceito assumida como “conceito de Deus” na leitura do Manuscrito não estaria mais restrita à representação.

Aquino menciona que o conceito de religião tal como segue no Manuscrito de 1821 se encontra em uma relação de sujeito e objeto. Mas, tratando-se da ideia absoluta, quem é o sujeito? Em que dimensão finito e infinito interferem no núcleo desse sujeito? É possível estabelecer uma relação de predicação quando se trata da ideia absoluta? O próprio Aquino afirma que o objeto, efetuando a passagem do particular ao individual, cinde a si mesmo em suas determinações (cf. AQUINO, 1989, p. 267). Mais adiante, a assertiva é de que o universal se transforma em individual. Deus, recorda Aquino, é a ideia e o devir de si mesmo objetivo (cf. AQUINO, 1989, p. 270). A relação sujeito-objeto e Deus é conclusiva na comunidade, mas não salientada na obra de Aquino, para quem a importância do Manuscrito não permitiria a primazia da comunidade. Não obstante, a mudança de condução que a comunidade impõe às *Lições* da versão de 1821 para a versão de 1827 é definitiva: o finito e o infinito partilham da mesma expressão da verdade, a qual, na Ideia, vincula o subjetivo e o objetivo, Deus e os indivíduos. Não há mais espaço nessa matéria para a representação, que já foi supressumida no conceito e na Ideia.

A perspectiva oferecida por Thomas Lewis na obra intitulada *Religion, Modernity, and Politics in Hegel* (2011) é ampliada quanto à perspectiva da representação já fornecida por Aquino. O tratamento da religião na obra de Hegel, entre outros temas, está em torno

da ordem pública, e em que medida a religião se afasta ou se aproxima dessa temática¹⁰⁸. A atenção devotada por Thomas Lewis às *Lições sobre a Filosofia da Religião* em seu livro *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*, salvo a própria pesquisa de Peter C. Hodgson decorrente do trabalho de tradução das *Lições* ainda nos anos 1980 (com reflexos nos primeiros anos da década de 2000), não encontrou paralelos por explorar as possíveis inter-relações entre religião e política moderna nos cursos de Hegel em Berlim. Quando, pelo menos uma década depois de sua publicação, ainda se percebe a lacuna em pesquisas sobre este tema, o trabalho de Lewis se mostra duplamente referencial, pois sobrepõe, com séria investigação, o silêncio sobre a filosofia da religião em Hegel que se instalou por anos em estudos a respeito da obra do filósofo¹⁰⁹.

Quando Hegel trata de religião, é porque este assunto se vincula ao problema da coesão social (cf. LEWIS, 2011, p. 2), cuja perspectiva da religião pode levar à sua compreensão como fenômeno “trans-histórico” e “trans-cultural”, o que poderia fazer dela um acordo não-competitivo entre grupos opostos em circunstâncias políticas, filosóficas ou científicas (cf. LEWIS, 2011, p. 4). Assim, a religião não determinaria instituições ou leis, mas constituiria o que poderia ser pensado no âmbito das regras de vida social (cf. LEWIS, 2011, p. 22). No horizonte intelectual de Hegel, o *zoon politikon* e o *homo religiosus* não divergiriam (LEWIS, 2011, p. 25). Nessa justaposição entre o político e o religioso, a religião forneceria aos indivíduos compreensões sobre modos de vida e sua participação na

¹⁰⁸ O interesse de Lewis às questões interseccionando política e religião já constavam em publicações anteriores a *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*. No artigo “Cultivating Our Intuitions: Hegel on Religion, Politics, and Public Discourse” (2007), o intérprete admitia que as *Vorlesungen über die Rechtsphilosophie* (decorrentes de um curso ministrado por Hegel entre 1818 e 1831), lições em grande parte ainda não traduzidas para o português, atribuem à religião o papel de moldar noções fundamentais sobre justiça e sociedade. Nas lições referidas, Hegel conectaria religião e política sem tornar a religião imune a críticas, postura que contribuiria para o debate público acerca de seu papel social, como também para a discussão sobre o regime democrático, no qual a liberdade de consciência é assegurada (LEWIS, 2007, p. 205). Em uma relação com o Estado explorada especificamente na *Rechtsphilosophie*, a religião se vincularia ao sentimento, embora tal característica “sentimental” da religião não a torne obsoleta, mas seja descrita como uma porta de entrada para o pensamento e, por consequência, o absoluto dos quais a filosofia se ocupa. No pensamento, nada seria dado de imediato, como também nada que lhe fosse externo poderia autorizar conceitos. A filosofia, contudo, não consegue substituir o poético que é próprio da religião. Malgrado a religião e a filosofia partilharem do mesmo objeto (o espírito ou Deus), na religião este objeto é apreendido pela representação constituindo imagens, símbolos e narrativas que expressam o absoluto, enquanto a filosofia conhece o absoluto pelo pensamento (LEWIS, 2007, p. 208).

¹⁰⁹ A importância de situar a pesquisa em filosofia hegeliana da religião foi considerada por Lewis em “Beyond the Totalitarian: Ethics and the Philosophy of Religion in Recent Hegel Scholarship” (2008). Neste trabalho, o autor identifica duas tendências dominantes na pesquisa recente sobre Hegel no mundo anglo-saxão. A primeira, centrada na concepção de liberdade, teria alterado a percepção do pensamento ético e político do autor. A segunda tomaria Hegel como um sucessor do projeto crítico kantiano, atribuindo menor importância à metafísica (cf. LEWIS, 2008, p. 556).

vida social, econômica e política, evidenciando na religião um papel que se estende às pessoas, independentemente do acesso que elas tiveram à educação formal (cf. LEWIS, 2011, p. 98). Para amparar a hipótese da coesão social implicada na religião, Lewis se vale da introdução à Lição de 1827, na qual Hegel relaciona a religião à “felicidade” e à “vida” (*VPhR-I*, p. 62; *LFR-I*, p. 58)¹¹⁰. Ora, se a religião se vincula à vida e a vida, na modernidade, se vincula à política, logo a religião compartilha questões com a política (cf. LEWIS, 2011, p. 108).

A leitura de Lewis para as *Lições sobre a Filosofia da Religião* é de que Deus, espírito e absoluto são o mesmo objeto. Para Lewis, a filosofia tal como Hegel a designa não poderia submeter-se à religião. Como consequência, tomar Deus em uma acepção filosófica seria situá-lo no campo do absoluto (cf. LEWIS, 2011, p. 115). Tal posição seria autorizada nas *Lições*, na qual Deus é “objeto” como razão absoluta (*VPhR-I*, p.79; *LFR-I*, p. 73). Ao tornar a religião tema da filosofia, não apenas se conhece Deus, mas também a relação dos humanos com este Deus (cf. LEWIS, 2011, p. 120). Isto não autoriza a dizer que Deus é invenção humana, mas que a sua representação é um produto necessário da razão. O ser humano e Deus entram em contato na consciência, que é o divino no ser humano (*VPhR-I*, p. 46; *LFR-I*, p. 43; cf. LEWIS, 2011, p. 121). Esta união via consciência, devidamente efetivada, estabelece como premissa o pensar autodeterminante, que é desenvolvido na *Ciência da Lógica* e terá proeminência na filosofia da religião a partir de três “elementos”: a) a importância do idealismo, que permite interpretar Deus como a “verdade de todas as coisas” e também o resultado de toda a filosofia (*VPhR-I*, p. 266; *LFR-I*, pp. 250-251); b) o caráter de autodeterminação do pensar tem papel fundamental em demonstrar que qualquer “absoluto” provém de fora do pensar e que é necessariamente condicionado por esse pensar; c) o “fim em aberto” da Lógica seria caracterizado mais pelo processo de um “transparecer” de si do que o fim de um movimento do ser, o que poderia dar a

¹¹⁰ Em acréscimo à “felicidade” e à “vida”, Lewis também tratou do tema da reconciliação no artigo intitulado “Beyond Love: Hegel on the Limits of Love in Modern Society” (2013). Nele, o autor afirma o “amor” do qual Hegel fala nos *Escritos de Juventude* como uma atitude social (LEWIS, 2013, p. 6). A característica do amor de Hegel que o distingue dos românticos é que este mesmo amor não é originário, mas uma união temporal e histórica entre indivíduos, um encontro entre diferença e diversidade, unidade consumada (cf. LEWIS, 2013, p. 8). O amor, tal como Adendo ao § 158 da *Filosofia do Direito* explica, é a vida ética na sua forma natural. Neste amor, o indivíduo se sente “deficiente” e incompleto em si, encontrando-se na outra pessoa, ganhando (ou não) o reconhecimento dela. Quando o indivíduo deixa a sua família e ingressa na sociedade, seu contato com o amor se dá de um modo diferente como o amor ocorrido na posição de “filho”. É um outro modo de encontrar-se pelo amor (cf. LEWIS, 2013, p. 15).

chave interpretativa para a “religião consumada”. Portanto, o único caminho possível para uma adequada concepção do absoluto deve estar no pensar (cf. LEWIS, 2011, p. 124).

O intérprete admite que Deus, segundo Hegel, se mostra ao ser humano na forma de representação, a consciência de algo que o indivíduo tem diante de si (*VPhR-I*, p. 292; *LFR-I*, p. 275), como forma de conhecimento do absoluto mais próxima da religião (LEWIS, 2011, p. 150). A filosofia da religião distinguiria a representação sensível e a não sensível. As mais básicas formas de intuição começam com “imagens” (*VPhR-I*, p. 293; *LFR-I*, p. 276; cf. LEWIS, 2011, p. 151). Em sequência, o autor concorda com Hegel em que, internamente à representação, já se encontra o conceito “Deus existe” (*VPhR-I*, p. 301; *LFR-I*, p. 294; cf. LEWIS, 2011, p. 162). Lewis rejeita a ideia de incorporar o absoluto na noção de um Hegel não propriamente partidário de uma transcendência metafísica ou imanentista. Em favor de uma via alternativa não-monista e não-imanentista, não haveria a humanização de Deus, nem a redução da teologia a uma antropologia (LEWIS, 2011, pp. 167-168).

Cumprido mencionar que há, em *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*, uma subseção do segundo capítulo “O fundamento da filosofia da religião de Hegel” que trata da lógica¹¹¹. Lewis considera tanto a *Enciclopédia* como a *Ciência da Lógica*. A subseção se centra sobre o tópico “A primeira posição do pensamento a respeito da objetividade metafísica”, encontrada no “Conceito Preliminar” da *Enciclopédia*. A ênfase é na compreensão sobre como a lógica pode lançar luzes sobre a “representação”. A referência ao que Hegel admite sobre a lógica no adendo ao § 19 como sendo a “ciência mais difícil” por lidar com abstrações, como também a mais fácil, por considerar termos “familiares” e elementares como “ser”, “nada”, “determinação”, leva em conta as determinações e como elas trabalham as noções elementares de sensação e intuição para compor as representações. Uma vez que tais determinações ocorrem no pensamento, estes últimos são preenchidos

¹¹¹ Sobre a perspectiva lógica a respeito da religião, Lewis já havia notado o delineamento de duas tendências interpretativas na pesquisa a respeito de Hegel. Na primeira, robustecida pelas variantes da teoria moral kantiana, Hegel se tornaria figura significativa para os estudos de ética aplicada à religião. As consequências de tal abordagem ao pensamento hegeliano teriam forçado a recuperação de um elo entre a lógica e suas concepções ético-políticas simultânea a uma dissociação da filosofia da religião à metafísica (cf. LEWIS, 2008, pp. 556-557). A segunda tendência, por sua vez, teria tentado transformar a compreensão da lógica e sua relação com a metafísica. Dentre as características secundárias desse segundo grupo estão a importância dada a aspectos biográficos de Hegel. O que diferencia esta última abordagem da primeira é a rejeição de fundamentar metafisicamente a lógica hegeliana, estabelecida com um conhecimento a priori de substância. Todavia, a leitura “não-metafísica” de um Hegel “pós-kantiano” ainda permanece controversa (cf. LEWIS, 2008, p. 557).

por objetividade, o que permite dizer, tal como descrito no § 24, que a lógica coincide com a metafísica.

Dado que o realce é no pensamento objetivo, que determina o pensar para "expressar a essencialidade das coisas", a atenção é voltada a como tal pensar concorre, na *Ciência da Lógica*, para a Ideia absoluta. O motivo que leva o autor, nesta subseção, a dar ênfase à Ideia é porque ela "contém dentro de si toda a determinidade" (*WdL-II*, p. 549; *CL-III*, p. 313), desenvolvendo-se em um "método", que, como movimento de pensamento, levando à "imediatez do pensamento" (LEWIS, 2011, p. 92). O método seria capaz de considerar como o objeto, o pensar e a representação resultam no conceito (LEWIS, 2011, p. 93), explorado nas *Lições sobre a Filosofia da Religião* para situar a religião no campo da lógica.

A obra de Lewis, ao tratar a religião em Hegel a partir dos temas circunscritos às *Lições sobre a Filosofia da Religião*, estabelece tópicos pertinentes aos cursos de Berlim, apontando caminhos que permitam o seu desdobramento e elucidação. Nas *Lições*, é possível traçar itinerários sobre como a religião enquanto conceito se relaciona com a representação. O primeiro desses itinerários frisa como a religião consumada guarda nexos com o sistema de Hegel, estruturado na Ideia, na natureza e no espírito. Uma pergunta plausível sobre esta postura se daria da seguinte forma: é possível que a mesma religião consumada também contenha elos com a parte lógica de Hegel? Ao assumir o vínculo da religião consumada com o sistema, Lewis indica, como desdobramento, a investigação desse mesmo vínculo com o âmbito especulativo muito mais do que o representacional¹¹². O segundo itinerário vislumbrado é uma decorrência do primeiro, consistindo no debate em torno do "conceito". Foi discorrido que o conceito de religião, tal como se encontra nas *Lições*, é imediatamente coligado à representação, visto que a religião, antes de tudo, se fundamentaria em imagens no pensamento antes de ser trabalhada em seu conteúdo. Este é o tema,

¹¹² Sobre a tensão entre o representacional e o especulativo nas *Lições sobre a Filosofia da Religião*, Lewis lembra que, na Lição de 1827, a representação deixa seu aspecto de imagem na *unio mystica*, adentrando na efetividade no culto (cf. LEWIS, 2011, p. 172). A respeito da religião consumada, Lewis confronta a posição de dois outros pesquisadores, Walter Jaeschke e Michael Wendte. De acordo com o intérprete, Jaeschke vê na religião consumada muito mais uma realização do conceito do que propriamente seu resultado histórico. Wendte, por outro lado, admite que a religião consumada tentaria dar conta de variáveis históricas, tornando-se uma decorrência da religião determinada (cf. LEWIS, 2011, p. 182). De modo a harmonizar as duas perspectivas, Lewis evidencia na religião determinada o modo de realizar a consciência em relação ao absoluto mediante formas finitas. Esta consciência do absoluto teria como "mapa conceitual" a religião consumada, cuja estrutura não necessita corresponder necessariamente a uma sequência histórica, mas cuja ordem é estabelecida pelo conceito (cf. LEWIS, 2011, p. 185).

aliás, que Marcelo F. de Aquino explora com vigor em *O conceito de religião em Hegel*, circunscrevendo-se à Lição de 1821. Lewis dá um passo além e reconhece este tema também nas Lições de 1824 e 1827. A pergunta que emerge dessa indicação é: do mesmo modo como a religião se inter-relaciona com a representação, ela teria algo similar com a Ideia e com o verdadeiro, tornando-se resultado do desenvolvimento completo do pensamento?

Lewis demonstrou essa compatibilidade temática ao tratar da representação religiosa no “Conceito Preliminar” da *Enciclopédia*, bem como do “método” da Ideia absoluta descrito na *Ciência da Lógica* para transformar a representação em pensamento. Aceitar a discussão sobre a lógica na religião a partir desses tópicos pavimentou o trajeto em investigar, na *Enciclopédia*, relações da religião não só com o “conceito preliminar”, mas também com a própria doutrina do Conceito, que congrega em si o Ser e a Essência, sobre a qual o texto de Lewis, não abordando, convida a futuras pesquisas. O “método”, que Lewis seleciona e circunscreve para tratar a lógica na perspectiva do “conceito preliminar”, poderia ser ampliado a toda a Ideia absoluta, tal qual segue na *Ciência da Lógica*, guardando encaixamentos também com a religião consumada. O terceiro itinerário é suscitado pela discussão sobre como a economia trinitária teria relevância na religião. O posicionamento de Lewis em identificar e isolar o debate sobre a Trindade no âmbito da representação (dado o pendor para a especificidade teológica do texto de Hegel) abre a possibilidade de transpor esse mesmo tema à aplicação lógica do esquema trinitário justamente pelo fato de ter sido contemplado pela representação.

As perspectivas apresentadas por Marcelo F. de Aquino e Thomas Lewis sobre a filosofia da religião, ao darem ênfase à representação, central ao Manuscrito de 1821, deixam pouco espaço para correlacionar a religião com a ética, ao contrário do que faz a Lição de 1827 em relação à religião consumada e a comunidade. Todavia, o Manuscrito de 1821, com a representação, suscita uma importante observação, a saber, que o ser humano é também ativo na religião mediante a subjetividade. O sentimento e a fé precisam de um objeto para o qual são direcionados, o que explica um conteúdo anterior às posturas de crença. Este é o papel da educação em indicar para a subjetividade o caminho em relação à religião. Existe uma inclinação ou propensão do indivíduo para o conteúdo religioso que seria o primeiro movimento deste indivíduo em direção à consciência em relação a Deus,

submetida a um processo pedagógico de assimilação de conteúdos. Ocorrendo também em outras esferas da vida humana, como na aprendizagem sobre os costumes e as leis, a disposição, tratada na seção seguinte, será imprescindível, ao lado da religião, para ajudar ao indivíduo a autocompreender-se como integrante de um grupo, o que retira a força do aspecto representacional da religião e a transfere à ética, cuja correlação se dá em maior grau com a disposição do que propriamente com a representação.

6.4. Religião e disposição de espírito

Hegel deposita considerável importância em uma inclinação dos indivíduos quanto a operar ações de acordo com a sua adesão a um conjunto de costumes e regras no tocante a hábitos socialmente aceitos, os quais já devem ter sido estabelecidos anteriormente. Existiriam forças atuando no indivíduo e fazendo-o aderir a certas condutas benéficas a si e ao grupo que ele escolhesse integrar. A essa inclinação Hegel chama “disposição de espírito” (*Gesinnung*)¹¹³. Na *Filosofia do Direito*, por sua vez, a disposição de espírito, no âmbito do Estado, media a atividade da consciência-de-si como essência desta (*GPhR*, § 257; *FD*, p. 229), mas no § 268 a disposição de espírito é considerada “política”, traduzida pelo “patriotismo” como uma certeza que resulta do hábito forjado pelas instituições do Estado, como consciência de que o interesse particular do indivíduo está contido no interesse do Estado e da comunidade. Se, por um lado, a disposição, em seu fundamento intencional, carece de realidade objetiva (*GPhR*, § 268 e A; *FD*, p. 240), por outro, ela conecta, na *Filosofia do Direito*, Estado e religião (*GPhR*, § 268 Z; *FDa*, pp. 268-269). A disposição é um impulso do indivíduo a agir pelo universal, pois ele antevê que seu ato será reconhecido por este universal. Hegel explicita que a disposição não é de todo espontânea, uma vez que é “forjada” pelas instituições estatais. Assim, a disposição se desenvolve em um ambiente no qual as leis e os deveres são divulgados e explicados. Ademais, o referido parágrafo é sufi-

¹¹³ A menção à disposição de espírito se encontra, nas *Lições sobre a Filosofia da Religião*, na passagem que explica que o Estado deve fundamentar-se na religião e, após isso, que os deveres em relação ao Estado repousam na segurança da “disposição”, tornada absoluta na religião (*VPhR-I*, p. 109; *LFR-I*, pp. 102). Riccardo Ferrara traduz o termo alemão *Gesinnung* para o castelhano “mentalidade” (*mentalidad*). Peter Hodgson o traduz ao inglês pela palavra “atitude” (*attitude*) (*LPR-I*, p. 200). Pierre Garniron, por sua vez, decide traduzir para o francês a palavra por “consciência moral” (*conscience moral*) (*LsPR-I*, p. 102). As traduções conseguem delinear a disposição como um movimento ou atividade interna ao indivíduo.

ciente para permitir a compreensão de que ao Estado cumpre estimular a disposição no indivíduo que age em resposta ao estímulo. Entretanto, a disposição perdura como uma intenção, dada a sua falta de realidade objetiva, pois o Estado sugere que sua finalidade será atendida pela ação do indivíduo. É por isto que a disposição se dá no campo do Bem, essência da vontade na sua universalidade, mas que, dada a sua abstração, não consegue assegurar a concretude desta universalidade. Mas nas *Lições sobre a Filosofia da Religião*, Hegel confere importância à disposição de espírito como elemento de manutenção de um grupo. Preservar a cidade implica a disposição de espírito do indivíduo para o bem:

A benção e a prosperidade dos indivíduos são asseguradas e promovidas por seu sentimento religioso. A honestidade se volta firme somente *quando sua base é a religião, e somente quando o mais íntimo dela, a consciência moral*, encontra na religião a obrigatoriedade absoluta e verdadeira, a segurança absoluta de sua obrigatoriedade. Ademais, a religião consola o indivíduo nas penalidades, nas desgraças e na morte. O Estado deve fundamentar-se essencialmente na religião: somente a partir de então se torna absoluta a segurança da disposição, dos deveres a respeito do Estado; qualquer outro modo de obrigatoriedade sabe procurar para si pretexto, exceções, objeções, sabe *minimizar* as leis e as *organizações*, os agentes do governo e a *autoridade* [...] (VPhR-I, p. 109; LFR-I, p. 102; *nossa tradução*).

Uma vez que, na *Filosofia do Direito*, a disposição é verdade, certeza e querer na forma de hábito e, nas *Lições sobre a Filosofia da Religião*, segurança absoluta como obrigatoriedade frente ao Estado, a questão suscitada agora se dá sob a seguinte maneira: a “disposição de espírito” possui o mesmos termos e o mesmo conteúdo tanto na *Filosofia do Direito* quanto no Manuscrito de 1821 das *Lições sobre a Filosofia da Religião*? O termo “disposição de espírito” de que Hegel trata concorda em parte com o que Kant expusera na obra *A religião nos limites da simples razão*. Neste escrito, o filósofo de Königsberg havia explicado a “disposição de espírito” como “propriedade” ou “fundamento supremo” do arbítrio, visto que haver uma dificuldade em defini-la. Entretanto, Kant bem lembra que a disposição, por ser o “primeiro fundamento subjetivo” para a adoção de máximas, tanto pode ser inata ao ser humano como adquirida mediante o cultivo (cf. *Rel*, Ak VI, p. 26; *RL*, p. 31). A disposição em Kant poderia ocorrer em três “classes”: a) “disposição para animabilidade”, baseada nos impulsos em vista da preservação do ser humano como espécie; b) “disposição para a humanidade”, em que a inclinação se daria aos atos humanos válidos como bons ou ruins em comparação com outros atos e na convivência com outros humanos; e c) “disposição para a personalidade”, em que o impulso para agir se dá pelo acata-

mento à lei moral, fornecendo ao ato um valor em si sem compará-lo com outros (cf. *Rel*, Ak VI, pp. 26-28; *RL*, pp. 32-33). Tomando-se o que Hegel descreve no § 268 da *Filosofia do Direito*, vê-se que o significado hegeliano do termo traz características da disposição kantiana em vista da personalidade. Inclinar-se a agir a favor do Estado mostra a ação como suficiente em si. Todavia, na falta de exemplos dados à disposição para a personalidade, o contexto estatal em que Hegel apresenta a disposição de espírito lhe confere também a característica de inclinação que adquire um valor se comparada a outras disposições naquele contexto estatal.

Vale lembrar que a disposição de espírito é mencionada em função do Estado tanto na *Filosofia do Direito*, expressa no patriotismo, como no Manuscrito de 1821, em que o Estado, enquanto comunidade, se ampara a partir do temor dos indivíduos ao divino. A palavra disposição de espírito tem um de seus termos equivalentes no alemão *Gemüt*, indicando a atitude cristã piedosa, cujo fundamento é Deus, ou seja, o objeto da fé, e não a fé em si (cf. GOCKEL, 2010, p. 309). A palavra, derivando de *Mut* (coragem), é utilizada em *A Constituição da Alemanha*, quando Hegel assume que os Estados introjetariam um caráter sagrado aos sentimentos (*Gemüter*) dos indivíduos, de modo que os cidadãos aprendessem a sacrificar-se a si mesmos em prol de sua própria pátria (*DV*, p. 537; *CA*, p. 170).

A disposição de espírito também foi uma palavra familiar aos pietistas alemães. O termo “disposição” incidiu no século XVIII dentro de um conceito teológico referente à tendência humana em querer compreender Deus. Na *Enciclopédia*, por sua vez, a disposição de espírito estimularia os costumes, integrados pelo hábito e pela disposição juntos (*Enz*, § 486; *Enc-III*, p. 281).

Nas *Lições sobre a Filosofia da Religião*, especificamente na Lição de 1827, Hegel trata da disposição no domínio do “coração” puro, alcançando sua participação na presença de Deus, promovendo a identificação entre conteúdo e subjetividade (*VPhR-I*, p. 287; *LFR-I*, p. 270). O “coração” de que Hegel fala teria sido gestado nas instituições da vida ética (família, sociedade civil, leis e Estado), “instituições divinas” mas não sagradas, no sentido de que suas práticas seculares se dariam em vista da liberdade humana, que está como imagem da verdade divina (*VPhR-III*, p. 265; *LFR-III*, p. 248; cf. HODGSON, 2005, pp. 194-195).

Já a Lição de 1831 dá especial ênfase ao papel do Estado na vida ética, quando Hegel salienta que a organização estatal teria avançado para a esfera da efetividade. A mudança de postura consiste em retirar a abstração de amar o mundo para amar ao “próximo”, que é o indivíduo mais implicado em relação ao outro de modo imediato, relegando os valores do mundo e priorizando o ser humano em seu valor absoluto intrínseco (*VPhR-III*, p. 285; *LFR-III*, p. 265). Fora desse contexto, resta a anarquia e a barbárie (cf. HODGSON, 2005, p. 195).

A disposição de espírito, tal como segue no § 268 da *Filosofia do Direito* e na alínea “Conceito científico de um ponto de vista religioso” do Manuscrito de 1821, é uma propensão espontânea à prática do bem em vista do Estado. Tão importante quanto saber sobre a ocorrência dos efeitos diretos da disposição no campo ético é conhecer que nele o agir encontra um precedente no entendimento, e não na razão. A disposição operaria um conceito abstrato de identidade, embora a espontaneidade da disposição não signifique que ela esteja desprovida de racionalidade. Quando Hegel trata da disposição, estaria evitando duas premissas errôneas: a) de que os indivíduos poderiam ter o conhecimento de que Deus é (existe), mas não o que Deus é; b) de que os indivíduos poderiam ter conhecimento de sua relação com Deus, mas não sobre Deus enquanto tal (cf. DE NYS, 2009, pp. 139-140).

Se Deus, na religião, fosse apenas uma imagem, estaria apenas no nível da representação, não passando de mito, sem efeito pedagógico ou de internalização. Todavia, Hegel diferencia a imagem dos mitos. Uma das consequências dessa diferenciação é que a simbologia cumpre uma função em um contexto pedagógico, no qual os conteúdos religiosos visam a uma instrução. Para Hegel, uma imagem se relaciona com a efetividade que, como atividade, se manifesta no mundo de forma específica, podendo influir sobre ela. Se o pensamento a respeito de Deus e o mundo está confinado a operar com imagens e mitos, não seria impossível distinguir a diferença de Deus em relação ao mundo (DE NYS, 2009, p. 166). A culminância dos argumentos de Hegel repousa no fato de que a disposição de espírito dos indivíduos pode ser cultivada pela Igreja a partir do uso de recursos pedagógicos, sendo esse seu papel ético. Tal afirmativa, na Lição de 1827, aparece melhor delimitada:

Cada indivíduo é iniciado nestas representações e sensações, e assim se difunde no povo um contágio espiritual [*geistige Ansteckung*]; a educação, assim, consiste em que o indivíduo vive na atmosfera de seu povo. Assim, as crianças, asseadas e bem vestidas, participam do culto, participam das funções ou se ocupam de algo em tais ocasiões; em todo caso aprendem as orações, ouvem as representações da comunidade, do povo, são introduzidas nelas e as aceitam do mesmo modo imediato como são transmitidos os modos de vestir e os costumes da vida diária (*VPhR-I*, p. 336, nota 53; *LFR-I*, p. 317, nota 360; *nossa tradução*).

Hegel aduz que, admitindo-se que os indivíduos se deixam modificar pela religião, ou seja, que assentem em submeter-se a um processo de formação de hábitos e costumes, esta mesma religião desempenharia o papel de incutir ritos e costumes nos indivíduos. Mais um passo é dado nessa perspectiva, ao afirmar que o ser humano está destinado a aderir a uma instituição religiosa, tal como segue na “Religião consumada” da Lição de 1827:

O ser humano nasceu nesta doutrina; ele começa nesta condição da verdade válida e presente, na consciência dela. A relação do indivíduo com esta verdade pressuposta, que é em-si e para-si, possui ainda um segundo aspecto. Efetivamente, na medida em que o indivíduo nasceu na Igreja, ainda inconsciente, está destinado a esta verdade. A Igreja exprime isso no sacramento do *batismo*, que consiste em que o ser humano, o indivíduo, existe na comunhão da Igreja na qual o mal, em-si e para-si, foi vencido, e Deus foi reconciliado em-si e para-si. Com este indivíduo a doutrina da Igreja se relaciona ao início como com algo exterior. A criança é primeiramente apenas espírito em-si, ainda não realizado, não como espírito efetivo; possui somente a capacidade ou a faculdade de ser espírito, de tornar-se espírito efetivo. Dessa forma para ela, a verdade é algo exterior e vem ao sujeito de início como algo pressuposto, reconhecido e válido. Isto significa que a verdade vem necessariamente ao ser humano, primeiro como autoridade (*VPhR-III*, pp. 257-258; *LFR-III*, pp. 242-243; *nossa tradução*).

A prática religiosa, no contexto da consciência e da disposição de espírito, passa a ser um cultivar de dois aspectos: a) da dimensão religiosa da vida; e b) das regras sociais, da dignidade infinita do indivíduo livre em uma comunidade de indivíduos igualmente livres, composta pela integração harmônica entre a família, a sociedade civil-burguesa (com suas instituições políticas, de segurança, de justiça e educacionais) e o Estado. O cultivo da dimensão religiosa da vida toma lugar no âmbito coletivo enquanto o indivíduo se apropria pessoalmente da verdade que a Igreja representa. Este processo tem lados paralelos, pois a verdade se apresenta ao indivíduo de modos distintos. Isto é importante devido aos símbolos usados para transmitir o entendimento e a participação na vida sacramental da Igreja, os quais se dirigem ao “sentimento íntimo de Deus, sentimento da presença imediata do sujeito no objeto” (*VPhR-III*, p. 261; *LFR-III*, p. 245). Por outro lado, a Igreja deve expressar a

verdade que ela apresenta em doutrinas pressupostas e que a comunidade transmite aos seus membros mediante as instruções pedagógicas e práticas culturais. O cultivo da vida religiosa do indivíduo inclui um lado cognitivo, na medida em que o indivíduo recebe, afirma e compreende profundamente o sentido dos ensinamentos essenciais que determinam o pensamento da comunidade (DE NYS, 2009, pp. 147-148).

A educação é um processo de situar a religião, externa e anterior ao indivíduo, dentro do próprio indivíduo. Para ilustrar isso, Hegel sugere que deveria ser o suficiente supor-se que a religião só existe dentro da consciência, e que a educação pode estimular o indivíduo a se aproximar das questões divinas. Hegel não quer perder de vista que o saber acerca de Deus é algo imediato e revelado, mas que a fé (*Glaube*) e a convicção (*Überzeugung*) (*VPhR-I*, p. 306; *LFR-I*, p. 289), implicadas neste saber, fazem do conteúdo religioso algo a ser mediado. Seu maior propósito consiste em que a educação possa ser um processo que torne imediato o contato do indivíduo com os conteúdos religiosos e, por consequência, com Deus. Para Hegel, uma vez que o espírito exige a testemunha do próprio espírito, e essa testemunha é em si natureza interior do espírito, implicando que a religião não seja “introduzida” em seres humanos, mas que desde sempre repousa dentro deles, o que pode ser verificado na afirmação de Hegel “quando eu represento Deus para mim mesmo, eu tenho Deus imediatamente diante de mim” (*VPhR-I*, pp. 307-308; *LFR-I*, pp. 289-291). A educação, apresentando o indivíduo a si mesmo, e por consequência a Deus, evita a incoerência do fanatismo dentro da vida ética. Tais inconsistências a respeito do conhecimento de Deus são possíveis porque a religião, afirma Hegel, é ela própria aceita como uma “elevação”, a “passagem de um conteúdo a outro”, das coisas finitas e da consciência finita, que Hegel denomina “nós” ou “eu”, para o infinito, que é “determinado mais concretamente como Deus” (*VPhR-I*, p. 308; *LFR-I*, p. 291). Somente adotando como premissa que o conteúdo representacional religioso sobre Deus, apesar de finito e determinado, não pode ser fixado pelo entendimento (o que daria vazão ao fanatismo), mas deve seguir em direção a outras determinações até o infinito, no qual se encontra Deus. O ensino religioso, portanto, cumpre essa função de auxílio no trasladar do indivíduo ao infinito.

A doutrina da Igreja apresenta o conhecimento imediato do divino, definido na certeza de Deus pela fé, cujo ponto de partida é a consciência a respeito da divindade. Contudo, a fé é uma certeza, uma relação imediata entre o conteúdo e a consciência do indivíduo,

uma vez que a consciência de Deus reside no argumento de que o indivíduo é tão certo de si como ele é certo de que existe algo que exterior a ele (*VPhR-I*, p. 283; *LFR-I*, p. 266). Hegel também se contrapõe, nesta passagem, ao significado que a modernidade deu à “fé” como certeza oposto à “intelecção da necessidade de um conteúdo”. Para o filósofo, o fundamento da fé é o “testemunho do espírito”, pois este espírito, residindo no indivíduo que crê, sabe acerca de si mesmo e de sua essência, que é um saber imediato que fornece a “credibilidade absoluta do eternamente verdadeiro” (*VPhR-I*, pp. 284-285; *LFR-I*, pp. 267-268). Hegel, portanto, assume que o conhecimento imediato do divino abraçado pelo indivíduo é uma confirmação da essência do próprio espírito do indivíduo, como uma premissa a partir da qual todo o sistema de crença ao qual ele adere é validada simultaneamente por este mesmo indivíduo.

A doutrina na Igreja cristã é capaz de despertar uma dinâmica sentimental que compartilha da doutrina filosófica da verdade, da representação e da objetividade. A doutrina cristã cultiva, forma e explicita esses sentimentos a partir de si mesma; ela se baseia em símbolos, documentos escritos, tradições, etc., que se apresentam como formas aperfeiçoadas de explicar a Bíblia, as quais tornaram-se a demonstração da vida da comunidade em seu caminho de compreender o divino, não tendo sido criadas nos gabinetes eclesiásticos, mas foram precisamente formadas no espírito da comunidade em cada época. A doutrina religiosa cristã não é precisamente “histórica”, mas dependerá da tradição da comunidade e de sua autoridade institucionalizada para aperfeiçoar-se (*VPhR-III*, p. 87; *LFR-III*, p. 84).

A internalização das leis civis também é possibilitada pelo sentimento, atividade interna da consciência em torno da religião que prova que algum conteúdo é somente do indivíduo, pois pertence a ele. No sentimento, o indivíduo acredita ter identificado a si mesmo como determinação e, por consequência, conteúdo (*VPhR-I*, p. 287; *LFR-I*, p. 270). De acordo com Hegel, a moral, a honestidade, a religião, o dever e a lei seriam relacionados com o indivíduo mesmo, pois constituiriam as múltiplas relações que caracterizam o ser individual. Atitudes morais e honestas são originadas do sentimento dos indivíduos a respeito de si, de Deus, da ética (*VPhR-I*, p. 288; *LFR-I*, p. 271). O sentimento relaciona os conteúdos internos à consciência com os conteúdos externos, tais como Deus, o direito, a lei, a moral, a honestidade, etc., pois dele germinam as atitudes morais. Todavia, tais con-

teúdos concretos devem ser refinados a partir do sentimento, que está no âmbito da representação e, por consequência, das determinações. Tais conteúdos necessitam ser preenchidos com a razão, que se torna presente à consciência quando ela adquire uma atitude positiva frente ao outro enquanto consciência-de-si, como segue no Capítulo V – “Certeza e verdade razão”, da *Fenomenologia do Espírito*¹¹⁴. O sentimento indica que o indivíduo é livre, porque a consciência, pressionada pela fixidez que o sentimento, agindo no âmbito da determinação, submete ao conteúdo e lançando este último para fora do sentimento, promove uma liberação (*Befreiung*). O conteúdo necessita ser liberado do sentimento para ser retirado do terreno da opinião e autenticar-se pela verdade (*VPhR-I*, p. 288; *LFR-I*, p. 271). Hegel enfatiza que o sentimento aproxima o indivíduo dos conteúdos a respeito de Deus e da eticidade, mas esta aproximação antes deve ter o caráter de condução. O sentimento não pode tornar-se o fundamento do vínculo entre o indivíduo e tais conteúdos, sob o risco de esta relação tornar-se uma confusa rede de opiniões.

As *Lições sobre a Filosofia da Religião* salientam a relevância da Igreja para o estímulo à disposição de espírito de seus congregados em vista do conhecimento religioso como um ato de encontro com Deus. O saber religioso exposto dentro da Igreja pelos servidores eclesiásticos prova não ser somente uma simples conexão do indivíduo com o divino e com a fé subjetiva, mas algo mais concreto. O conhecimento oriundo do contexto eclesiástico é um movimento comunitário e prático em direção a Deus. A religião versa sobre uma situação na qual o indivíduo deve manter sua liberdade (*VPhR-I*, p. 24; *LFR-I*, p. 23). Embora a religião forneça um conteúdo a partir do qual o indivíduo pode validar seus atos em relação a si mesmo e aos outros que interagem com ele, isto não implica que o conteúdo religioso seja uma autoridade que impõe seu conteúdo aos indivíduos. Os exemplos históricos de tal ocorrido apenas mostram que certas expressões institucionais da religião não cumpriram o papel de mostrar ao indivíduo que o conteúdo dela deveria estar fundado no princípio da liberdade, e que o indivíduo adere ao conteúdo da religião pela liberdade. O conteúdo religioso livre é confirmado quando a religião, tornada prática no culto, promove um vínculo entre os indivíduos (*VPhR-I*, p. 101; *LFR-I*, p. 95).

Nas *Lições sobre a Filosofia da Religião*, Hegel sublinha a importância do pensamento, que no caso da religião, ocorre quando se tem a certeza de Deus (a partir do “teste-

¹¹⁴ Descrito na seção 3.2 desta tese.

munho do espírito”), mas também um sentimento a respeito dele acompanhado de suas representações. Tem-se a certeza no interior do pensamento o que é chamado também de “convicção” (*VPhR-I*, p. 298; *LFR-I*, p. 282). A relação do pensamento com a representação se dá na seguinte sequência: a forma geral do pensamento é a universalidade, que desempenha o papel da representação. Pensar é o nome da ação reflexiva do pensamento, tendo a categoria lógica que adentra o pensamento o nome de “necessidade”, visto que o pensar surge primeiro da representação; por exemplo, que “Deus existe”, para ser refinado na explicação em torno da necessidade da existência de Deus, tal como a resposta de Hegel assim formulada:

Tal necessidade reside nisto: no pensar, o objeto não é concebido somente em uma determinação simples, esta pura referência a si mesmo, mas essencialmente em relação entre diferentes. Dizemos que há necessidade quanto, ao dar-se um, também está posto o outro (*VPhR-I*, p. 301; *LFR-I*, p. 284; *nossa tradução*).

As Lições sobre a Filosofia da Religião apresentam na fé o fator que permite Deus ser conhecido como externo e autossuficiente em relação ao indivíduo. Esta mesma fé também assegura ao indivíduo trasladar de sua consciência finita para o Deus infinito. A fé, estimulada pelo ensino do conteúdo religioso como integrante da disposição de espírito, faz com que os indivíduos experimentem e compreendam o infinito valor da liberdade humana em seu modo mais fundamental no contexto de um relacionamento com Deus e, portanto, em um contexto comunitário que molda a experiência desse relacionamento. De acordo com Martin De Nys (2009, pp. 153-154), duas consequências para o uso dessa liberdade com base na fé podem ser depreendidas da leitura geral das *Lições sobre a Filosofia da Religião*. A primeira delas ocorre no contexto do relacionamento com Deus, tomado como religião consumada, antecedida pela religião determinada, em que o conceito retorna a si mesmo em Deus como espírito. Na religião consumada os indivíduos adquirem um senso mais fundamental do valor infinito da liberdade humana. A consciência religiosa na sua forma consumada é a fonte pela qual o princípio de liberdade penetrou no mundo, e que o “mundano”, por ter-se conformado ao conceito, à razão e à verdade eterna, implica uma liberdade concreta. Esse desenvolvimento da liberdade no mundo não ocorre somente por conta do processo que ocorre na comunidade religiosa, quando pessoas se reúnem para

partilhar da doutrina. As instituições da vida social moderna tornam real um princípio cuja origem reside na consciência religiosa cristã.

Na segunda consequência, as obrigações sociais e cívicas são e devem ser compreendidas como distintas das obrigações religiosas, resultado da contribuição da consciência religiosa cristã para a legitimação da vida social e das obrigações cívicas, sendo-lhes a fonte. O indivíduo aceita livremente crer em um conteúdo religioso que lhe é apresentado. Tal conteúdo tenta direcionar uma inclinação interior ao indivíduo para o agir em vista de um grupo. Esta é a disposição do espírito que se afirma e conforma aos costumes e às leis das dimensões da vida social que a liberdade requer, com uma postura que foi já proposta pelo conteúdo religioso. Quando a consciência atua como um ponto de intermediação de leis e instituições que estabelecem a liberdade na vida social, tal como se dá em um ato religioso, esta é a realização fundamental do princípio da consciência religiosa cristã.

Laurence Dickey havia, antes de Martin De Nys, suscitado este tema, admitindo que o estudo da religião em uma cultura protestante exige assinalar a moderna associação de protestantismo, luteranismo e pietismo com a “interioridade”, o “individualismo” e o “subjetivismo”, de um lado, e a autoridade política, do outro. Neste sentido, a piedade civil¹¹⁵ cultivada no protestantismo seria muito mais o resultado do trabalho da disposição de espírito cultivada pela religião em prol do Estado na forma de religião civil (DICKEY,

¹¹⁵ A piedade civil teria derivado do pietismo, movimento de renovação religiosa luterana que cuja alvorada na Alemanha se deu após a publicação da obra *Pia Desideria* (1675) de Jakob Spener (1635-1705). A obra afirmava a essência da tradição luterana como resposta para a baixa adesão das pessoas à doutrina eclesiástica, o que levava a uma negligência moral ou “miséria espiritual” acometia às autoridades civis, o clero e a população laica. A influência pietista pode ser vista até na vida administrativa dos territórios germânicos, demonstrada na iniciativa do rei Frederico Guilherme I, o qual, nas primeiras décadas do século XVIII, promovia a disciplina entre as tropas de seus soldados apresentando-lhes a pedagogia pietista que prescrevia somente no indivíduo temente a Deus e pronto para o auto-sacrifício a resistência ao constante sofrimento do mundo (cf. GAWTHROP, 1993, pp. 105- 107, 225).

1987, pp. 9-10)¹¹⁶. A ênfase na atitude cívica indicaria o receio de Hegel sobre a negligência da religião para com a promoção da ordem estatal mediante o desestímulo à vida pública e a repulsa às decisões de um Estado em relação a seus cidadãos, que seriam alimentados pela interioridade e o individualismo, como tal argumento já havia sido tratado na Anotação ao § 270 da *Filosofia do Direito*.

6.5. Religião e doutrina cristã

Outra importante consideração que Hegel fornece no Manuscrito é a de que a religião, diante do Estado, consola o indivíduo das adversidades, além de dar base à honestidade que será benéfica ao Estado (*VPhR-I*, p. 109; *LFR-I*, p. 102). Tal consolo e o estímulo ao honesto se dá pela doutrina. A religião, delineando a consciência daquilo que é verdadeiro em si e para si, não seria uma forma de buscar Deus apenas e exclusivamente pelo sentimento, mas pelo pensar. Basta a lembrança de como a filosofia e a religião se relacionam com a verdade, de acordo com os parágrafos iniciais tanto da *Enciclopédia* quanto do Manuscrito de 1821, que introduz as *Lições sobre a Filosofia da Religião*. A religião toma Deus como a razão pela qual se pode compreender o mundo e os seres humanos. Hegel ainda salienta que Deus é o ponto de partida de tudo e o final de tudo, de onde igualmente

¹¹⁶ Em *O contrato social* (1762), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) considera, no tópico sobre a religião civil, o impasse relativo à possibilidade de se instituir um credo estatal. A religião civil, ao implicar unidade social, exigiria a transcendência da perspectiva egoísta dos indivíduos, podendo vir a ser apenas mediante um compromisso cidadão, o que exigiria bem mais da pessoa do que a adesão à vontade geral. No entanto, não é a intenção de Rousseau estabelecer uma religião civil para confirmar doutrinas como falsas ou verdadeiras, mas que esta identificasse crenças que possibilitariam uma sociedade bem ordenada (cf. MOSTEFAI; SCOTT, 2009, pp. 139-144). Assim, no capítulo “Da Religião Civil”, Rousseau tipifica três tipos de religião: a religião do humano (“desprovida de templos, altares e ritos”, cujo culto é o dever eterno à moral), a religião do cidadão, com liturgias, mandamentos e hierarquia específicos a uma nação) e a religião multipátria, que acomete a mais de um povo. Nenhuma delas favorece a utilidade pública. A religião apropriada é a que faz o cidadão amar seus deveres. Rousseau vislumbra um tipo de profissão de fé cujos artigos deveriam ser propostos pelo soberano como princípios de sociabilidade, que seriam: existência em uma divindade poderosa e boa; crença na vida futura contemplando a felicidade dos justos e o castigo dos maus; crença de que o contrato social é sagrado (ROUSSEAU, 1999 [1762], pp. 155-166). Tanto para Rousseau como para Hegel, a religião é incontornável no tocante à paz civil. Portanto, para ser admitida pelo Estado, a religião não pode ser paralela a ele. Mas, no caso de Hegel, o indivíduo-cidadão acata a pluralidade confessional pela vontade bilateral: o cidadão quer a religião, e seu querer alimenta o querer do Estado, que permite as diversas confissões de fé em seu seio. Hegel difere de Rousseau no ponto em que o interesse do indivíduo não se dirige a si próprio, mas à noção que ele tem sobre o que é o coletivo. Rousseau instituiu a autoridade estatal do “Legislador” que, malgrado o trabalho deste em prol da coletividade, se encontra uma posição de exceção, em um “não lugar” do contrato, cuja função em nada teria de comum com o “império humano”. Ainda bem-intencionado, Rousseau, de igual modo, excluiu a dimensão metafísica na “ciência da legislação” (cf. KAWAUCHE, 2019, pp. 712, 721). Mas em Hegel, diferentemente do filósofo genebrino, até mesmo a figura máxima de autoridade do Estado está submetida à constituição, que paira sobre todos.

tudo origina e para onde tudo regressa (*VPhR-I*, p. 3; *LFR-I*, pp. 3-4). Esta ênfase em Deus como o começo e fim das coisas não apenas evoca a expressão registrada em Apocalipse 22:13 na qual Deus é “o alfa e o ômega, o primeiro e o último”, como também antecede Deus na estrutura da Ideia. Hegel toma a religião por confluência entre a percepção e o discurso ao dizer que Deus é “um sentir, um falar e um rogar dirigidos para Ele” (*VPhR-I*, p. 100; *LFR-I*, p. 94), muito embora os indivíduos não conheçam completamente este conteúdo, bem como a essência e a natureza divinos. Depreende-se da afirmação de Hegel que a Religião começa com o sentimento (representação), mas precisa trasladar para o rogar (a devoção) e o falar (razão).

A religião, o “apontar para Deus” (*VPhR-I*, p. 100; *LFR-I*, p. 94), é uma forma de o espírito conferir consciência aos indivíduos em relação ao divino, sobre o qual nada se sabe. A religião cristã, quando comparada a outras expressões espirituais, demonstrou ser aquela que mais manifestou em si a essência divina como “conteúdo” e “determinação”. Um esforço específico foi dado para libertar a religião da subjetividade, tornando-a substancial (*VPhR-I*, p. 101; *LFR-I*, p. 95). As religiões que Hegel denomina “inferiores”, ao adotarem como figuras divinas astros e animais, teriam preenchido o ser absoluto abstrato com um “ser-aí imediato” e finito, cujo primeiro passo para a libertação se deu no momento em que o próprio Deus se revelou para o humano, em forma interior ou exterior (*VPhR-I*, p. 103; *LFR-I*, p. 97). Mas a religião implica a libertação da abstração e da determinação. O objeto da religião, assim como o da filosofia, é a verdade eterna, tornando-se a esfera suprema e última da consciência humana (*VPhR-I*, p. 101; *LFR-I*, p. 95).

Na compreensão de Hegel, a totalidade livre da verdade é oferecida pelo cristianismo justamente por ser a liberdade aquilo que fornece a representação do espírito em forma efetivada para-si, permitindo aos indivíduos uma relação objetiva com o espírito, na forma de crença em Deus. O cristianismo, nessa esfera objetiva, tomaria Deus não apenas como forma externa aos indivíduos, mas como automanifesto e independente do ser humano. O cristianismo seria, assim, entre as diversas expressões de fé, a “religião revelada” porque nela Deus se tornaria manifesto e efetivo (REARDON, 1977, pp. 59-60).

Na Introdução à Lição de 1827, Hegel afirma que na religião todos os seres humanos tomam consciência da verdade, a qual não seria obtida de qualquer modo, mas exigiria certas condições. Primeiro, a religião, ainda que seja expressão de um saber imediato e

afirmativo, não se daria a partir de um conteúdo ingênuo, no sentido de simples, na medida em que a religião seria o pensar dirigido ao conhecimento de Deus. Dado que a religião é o espírito realizado na consciência, esta noção de que a consciência de Deus estaria conectada com a consciência humana não se dá de modo abrupto, mas resulta de um longo trabalho do pensar, sob a forma de “relação”. Nesta, há uma consciência subjetiva que compreende o universal em-si e para-si, operando-se a “elevação” [*Erhebung*] do ser humano a Deus” (*VPhR-I*, p. 87; *LFR-I*, p. 80).

O cristianismo, como “religião revelada”, não é identificado por Hegel de maneira arbitrária, uma vez que ele leva em consideração a história das religiões. O estudo de tal matéria não teria como atribuir pouca relevância às atrocidades humanas ao longo do tempo que serviram de tentativa de elevação espiritual, tais como os sacrifícios humanos, mas reconhecer nestes atos o que há de humano neles (*VPhR-I*, p. 108; *LFR-I*, p. 101). A Lição de 1824 é elucidativa quanto à compreensão da doutrina. Assumir a teologia como o conhecimento a respeito de Deus, explica Hegel, é dar imprecisão ao tema. Admitir também na religião o modo universal pelo qual Deus sabe a si mesmo como Deus é resolver apenas parte da questão, porque dizer que a religião é um modo universal implica afirmar que ela contém algo de abstrato. É certo que a Igreja cristã, e mais especificamente a Igreja protestante, continua Hegel, estabelece um sistema de doutrina chamado Credo no qual se mesclam o conteúdo subjetivo da crença e o conteúdo objetivo da revelação (ou existência) de Deus. É a esta doutrina cujo conteúdo exprime a natureza de Deus em relação ao ser humano, e vice-versa, que Hegel chama de Dogmática (*VPhR-I*, p. 38; *LFR-I*, p. 36).

A convicção de Hegel pela preferência ao protestantismo é compreensível ao ler-se seu depoimento no texto “Über eine Anklage wegen öffentlicher Verunglimpfung der katholischen Religion” (1826), cujo título em português seria “Sobre a acusação da depreciação pública da religião católica”, publicado nos *Escritos Berlinenses*. Nesse breve texto, escrito por ocasião de uma querela em que Hegel estivera envolvido após um comentário depreciativo seu a respeito da doutrina da transubstanciação em uma de suas aulas na Universidade de Berlim, o filósofo precisou salientar que não só nascera em família luterana, fora educado em uma instituição luterana (o *Stift* de Tübingen) e vivia no luteranismo, mas que, além de tudo isso, dava aulas na Universidade de Berlim, que tinha por profissão de fé oficial a luterana. Antes de Berlim, Hegel tinha lecionado no *Gymnasium* de Nuremberg,

importante cidade protestante situada na Baviera católica. Contudo, é válido frisar que a interpretação que Hegel faz da eucaristia, ponto crucial da doutrina cristã que cinde a doutrina católicas da protestante, tem contornos socialmente abrangentes e posiciona-se em favor da tolerância entre as diversas confissões religiosas, devendo perpassar mais de uma postura confessional (*BS*, pp. 68-70; cf. DE VOS, 2012, p. 243; HODGSON, 2005, p. 193).

Hegel atribuiu às religiões históricas o uso das representações para exprimir a essência divina, o que teria dado margem à superstição. Representações “medonhas” de Deus que algumas das religiões históricas proveram à humanidade não teriam fomentado o bem-estar social. Na religião consumada, a consciência humana e Deus enquanto conteúdos dela seriam indissociáveis. A religião, como o espírito que se realiza na consciência, de modo a afastar-se da superstição, deveria contemplar as práticas do ensino e da instrução. Hegel sublinha, neste uso, a função pedagógica da doutrina religiosa, tomada também como representação. Todavia, Hegel afirma que, embora a religião, ao nível pedagógico, esteja no âmbito representativo, tal representação não deve fixar-se no imediato, mas ser um convite para a razão, elaborando conceitos e identificando princípios (*VPhR-I*, pp. 151-153; *LFR-I*, pp. 141-143). Um grande auxílio à religião no que concerne à proposta educacional de seu conteúdo seria dado pela filosofia, pois de acordo com o filósofo alemão a exposição da “ideia de cristianismo” é uma prerrogativa filosófica, evidenciando a verdade subsistente no conteúdo histórico da religião. De certa forma, na passagem acima retirada do Manuscrito sobre o conceito de religião, Hegel faria remissão a um texto de G. E. Les-

sing, intitulado *Educação do Gênero Humano* (1780)¹¹⁷, em que são dados os motivos para que a Religião, incapaz de prover uma compreensão em torno de temas morais aos indivíduos, teria que ser explanada a partir de uma perspectiva especulativa (cf. JAESCHKE, 1990, p. 289). O objetivo e o subjetivo da religião nas explicações de Lessing são aferidos conjuntamente a partir da razão.

No movimento de autorreconhecimento de sua própria cultura, o espírito, enquanto conteúdo religioso, possui apenas a liberdade como meta. A liberdade solicita a si mesma o conceito, pois este se confirma em suas determinações desenvolvendo-se como ideia e confirmando-se como espírito, sendo melhor compreendida na seguinte afirmação de Hegel, em passagem extraída do “Conceito de religião” da Lição de 1824:

O círculo de minha atividade moral é limitado. O bem na religião é em-si e para-si, é Deus e, respeitante a mim, se trata somente que eu me despoje de minha subjetividade e que tome minha parte nesse bem, participando dele, desta obra que se leva a cabo eterna e divinamente por si mesma. O bem supremo não é, segundo isto, nada que devesse ser senão a verdade eterna, potência e verdade divina, pelo que, em relação ao sujeito singular, se trata de que este se realize mediante a negação de sua singularidade (*VPhR-I*, p. 250; *LFR-I*, pp. 234-235; *nossa tradução*).

A necessidade conceitual, cujo exemplo pode ser extraído da passagem acima citada, demonstra um conflito entre a subjetividade humana e a objetividade divina, centrada na verdade, que é o objeto da filosofia. Dado que o espírito se movimenta em liberdade para confirmar-se como ideia, este movimento espiritual se dará na identidade entre o humano e o divino. Tal conflito poderia ser resolvido no instante em que a singularidade hu-

¹¹⁷ Lessing aborda questões cruciais aos fundamentos da religião cristã, suscitando-lhes indagações. No intervalo entre os §§ 73 e 78 do texto *Educação do gênero humano* (1780), ele trata da questão da Trindade. Para a pergunta sobre se haveria uma “representação” da Trindade, o filósofo argumenta dever admitir-se a possibilidade de esta não existir, de modo a evitar o risco de uma “dupla” divindade gerada pela sua imagem especular. A segunda questão se instala sobre a capacidade de o ser humano escolher; o mesmo livre-arbítrio que permitiu o pecado original também possibilitaria a prática da moral. O terceiro questionamento se volta para o dilema entre serem dadas leis morais aos seres humanos e simultaneamente o perdão pelas faltas mediante a ação do Filho de Deus. Lessing salienta que os “mistérios” da religião não podem permanecer ocultos para a mente humana, mas devem ser transformados em verdades da razão. O filósofo indaga, com efeito, o que seria mais produtivo: tentar compreender a religião a partir de sua expressão histórica, que é precária, ou serem trabalhados conceitos a respeito da essência divina, que a razão humana não teve ainda condições de alcançar sozinha. O filósofo argumenta que o exercício de tais questionamentos não continha em si algum prejuízo potencial à sociedade. As perdas impostas pela sociedade em relação a tais questionamentos se deveriam às proibições tirânicas contra a discussão dos temas religiosos (cf. LESSING, 1982, pp. 590-592). O foco de Lessing é que a religião não seja admitida sob uma perspectiva dogmática, pois a obediência a princípios pétreos não promoveu grande progresso no desenvolvimento dos temas religiosos. Antes há que ser feito o esforço de um ambiente livre para aspectos da religião serem questionados. A liberdade associada à capacidade de pensar humana, aplicada à religião, pode levar a humanidade mais longe do que ela chegou submetendo os assuntos a respeito do divino a rígidos dogmas.

mana fosse negada em prol da verdade divina. Mas esta situação envolve dois pólos, o divino e o humano, o infinito e o finito, que se identificam reciprocamente. O bem supremo, que é “verdade divina”, relacionando-se com o sujeito singular pela negação da singularidade, descreve o movimento dialético, tal como este segue explicado na *Fenomenologia do Espírito* (*PhG*, pp. 93-98; *FE*, §§ 111-118, pp. 95-100). A perspectiva que Hegel adota é a do bem supremo, ele mesmo como objeto, que é a essência perseguindo seu outro, inconsistente e, por isso, inessencial. A tarefa do bem é tornar o outro, que se encontra no sujeito singular, em essencial. Devido a esta exigência de determinar o outro para afastar a inconsistência dele, o bem suprassume na negação da singularidade do sujeito, tornando-se universal por sua mediação com o sujeito singular.

Na religião, portanto, reside a liberdade, que assegura o movimento de suprassunção do bem supremo com o sujeito singular. A citação anterior evidencia a ocorrência dessa liberdade sob certas condições. Uma delas é a reconciliação com Deus, e para isto é necessária a unidade absoluta a fim de que o espírito infinito habite no indivíduo finito. Essa adequação é também a recuperação do Bem e sua externalização no mundo (*VPhR-I*, p. 249; *LFR-I*, pp. 234-235). Uma vez que o horizonte de realização das ações morais do indivíduo é limitado, a ele é solicitado que se despoje de sua subjetividade, de modo que possa participar da comunidade e partilhar do Bem, visto que o relacionamento com Deus implica a negação da singularidade individual.

6.6. Deus na religião

Foi visto que o Manuscrito de 1821 também explicita, na alínea “Conceito de religião em geral”, a reverência a Deus (ou aos deuses), conservando tanto os indivíduos quanto os Estados. A doutrina religiosa, para poder produzir efeitos imediatos na consciência, induzindo a disposição de espírito dos indivíduos à ação, teria permitido o pensar a respeito de Deus, compreendido como “o ponto de partida de tudo e o final de tudo”, dado que “tudo deriva d’Ele e regressa a Ele” (*VPhR-I*, p. 4; *LFR-I*, p. 4). O conceito de religião não se refere somente à religião mesma em suas diversas manifestações históricas, pois isso implicaria limitar seu alcance e universalidade. Hegel afirma que a religião cristã pro-

testante vigente em sua época corresponde ao conceito universal de religião, como a expressão espiritual na qual se encontram a verdade, a virtude e a resolução dos enigmas humanos (*VPhR-I*, p. 61; *LFR-I*, p. 57). A religião cristã, ao contrário de outras expressões de fé, estimularia o desdobramento do “eu” ante a essência infinita e absoluta que se encontra no divino, impulsionando ao espírito a retornar a si mesmo (*VPhR-I*, p. 23; *LFR-I*, p. 22). Como fora dito no início deste capítulo, para Hegel, somente o ser humano pensa e possui religião, o que o leva a concluir que a religião tem sua sede íntima no pensar (*VPhR-I*, p. 271; *LFR-I*, p. 255).

No entanto, Hegel advertiu ainda que o seu tempo, posterior às altas exigências determinadas por Jesus em que os indivíduos deveriam ser perfeitos como “perfeito é o vosso Pai que está nos céus”, teria convertido Deus em um “fantasma infinito”, distante da consciência e do conhecimento humanos (*VPhR-I*, p. 7; *LFR-I*, p. 6). Tal situação poderia ser revertida devolvendo-se a atividade do pensamento à religião, entendendo-a como “razão pensante em atividade” (*VPhR-I*, p. 206; *LFR-I*, p. 194). Deus, para o pensar, é o objeto universal, não mais apreendido através de um saber imediato, que se liga apenas a objetos físicos. Nesse contexto, o divino não possuiria qualquer particularidade, salvo a “personalidade suprema” que afastaria o risco da fantasmagoria, a ausência de pensamento na dimensão infinita. Pela doutrina especulativa da religião, Hegel quer propor uma maneira de evitar a fixação de Deus como objeto do entendimento. A solução dada ao pressupor-se o saber imediato sobre o divino é que nessa maneira de conceber Deus como objeto já está implícita a atividade na qual reside o universal (*VPhR-I*, p. 170; *LFR-I*, pp. 160-161). A relação afirmativa da consciência singular finita com o universal, com o que é verdadeiro, consiste em que ela é direcionada à afirmação da verdade. A religião é a consciência do espírito, do objeto absolutamente universal, Deus (*VPhR-I*, p. 221; *LFR-I*, p. 207). A afirmação “Deus é universal” é lógica, porque implica a universalidade da ideia, que é reconhecida na consciência (BRITO, 1983, p. 24). Esta universalidade divina não é somente acessível às consciências humanas quando se encontram interrelacionadas no seio da comunidade espiritual, mas também os espíritos dos povos interrelacionam-se e interagem com Deus na História mundial, embora nem sempre eles estejam conscientes desse vínculo. Os §§ 344 e 345 da *Filosofia do Direito* explica que, em certa dimensão de suas particularidades, povos e indivíduos são conscientes de sua “ocupação do espírito do mundo”,

mas também membros inconscientes dessa “ocupação interna” (*GPhR*, §§ 344-345; *FD*, p. 307).

Deus está implícito na religião, na consciência do “espírito”. O que Hegel compreende por “espírito” quando este concerne a Deus nas *Lições sobre a Filosofia da Religião*? Sua resposta, constante na alínea “Conceito de religião” da Lição de 1824, praticamente parece ter sido extraída da *Fenomenologia do Espírito*: o espírito é o para-si, aquele que se torna objeto para si mesmo, mas pleno de conceito, mediante dois momentos: a) a conversão do espírito em objeto para si mesmo; e b) o deslocamento deste objeto até sua própria fonte, constituindo a vida divina. Na religião, há tanto a necessidade da manifestação do espírito que é para si mesmo, de cujo movimento decorre a consciência, quanto a necessidade de que o espírito apareça como ideia ou fenômeno do divino (*VPhR-I*, p. 227; *LFR-I*, p. 213).

Entretanto, a manifestação do divino se mantém a partir de como o ser humano age para compreender o espírito que se torna objeto para si mesmo. Nas *Lições*, Deus, como determinidade em geral, se torna objeto da consciência. Isto permite constatar duas faces de um mesmo quadro: a) Deus; e b) a consciência que os indivíduos possuem d’Ele. Deus possuiria um conteúdo objetivo com riscos de ser fixado pelo entendimento. O mais adequado, para impedir essa fixação, é preservar o âmbito das coisas divinas no absoluto. O modo pelo qual Deus pode deixar de ser considerado um objeto determinado para tornar-se uma questão que envolva a razão, segundo Hegel, é dado pela “devoção” (*Andacht*). O pensar em Deus como “Deus para o indivíduo” é fruto da devoção, que provém do “pensar”. Na devoção, o pensar é a substância, o universal, e também algo determinado (*VPhR-I*, p. 210; *LFR-I*, pp. 197-198). Hegel propõe na devoção a identidade entre a razão e a veneração do divino. A devoção considera a maneira como a consciência humana compreende a manifestação de Deus que precisa ser absorvida pela consciência humana através da reflexão pensante.

Deus, na religião tomada por Hegel, é razão e verdade. Tal argumento é sustentado pela afirmação de que Deus, como verdade do todo, tanto “é o resultado de toda a filosofia” (*VPhR-I*, p. 266; *LFR-I*, p. 251), como também confirmado pelas provas sobre a existência de Deus, que se direcionam desde o inicialmente espírito finito, ou seja, a consciência humana sobre Deus, para alcançar o nível do espírito absoluto. Hegel esclarece que to-

mar Deus como o “absolutamente verdadeiro” significa que Deus não é resultado, pois isto exigiria uma fixação do conceito na determinação, mas que Deus é o “primeiro” na medida em que é o “último” (*VPhR-I*, p. 267; *LFR-I*, p. 251). Se Deus fosse tomado como espírito, o que a teologia natural não admite, este conceito incluiria em si o aspecto subjetivo.

Nas *Lições*, o conceito de Deus tem a função de ponto de partida no campo da filosofia da religião. Há uma identificação de Deus com a consciência humana mediada pela verdade. Todavia, dizer que Deus “é a verdade de todas as coisas”, tal como é afirmado nas *Lições sobre a Filosofia da Religião* (*VPhR-I*, p. 267; *LFR-I*, p. 251), ainda é um ponto de partida indeterminado. Uma vez que, no final das *Lições*, Deus e os seres humanos finalmente se unem em uma só consciência-de-si, Deus é, portanto, a consciência-de-si universal ou absoluta, o Espírito. Na lógica, o nome “Deus” garantiria o silogismo da conexão de consciências entre finito e infinito. Na alínea “a) O conceito de Deus” presente nas *Lições* de 1827, a filosofia da religião perfaz o “desenvolvimento científico e o conhecimento sobre que é Deus”, por meio da qual se experimenta, no âmbito do conhecimento filosófico, o que é Deus (*VPhR-I*, p. 266; *LFR-I*, p. 250).

Deus, como “verdade divina”, é o Bem em-si e para-si, que se realiza e se nega em relação ao sujeito singular, como seguia no trecho citado do “Conceito de religião” da *Lição* de 1824; tal conceito de Deus pode fornecer resposta à indagação de como a consciência humana poderia realizar o contato com o divino. É sobre isto que Hegel trata na “Doutrina do Ser” da *Enciclopédia*, quando estabelece a condição de as determinações ultrapassarem a si mesmas em direção ao infinito mediante sua própria negação (cf. *Enz*, §§ 92-95; *Enc-I*, pp. 188-191). A passagem do finito (determinado) para o infinito se dá na identificação (que se realiza e se nega em relação ao singular) entre as consciências humana e divina.

No âmbito lógico, o conceito de Deus não pode ter sido originado da experiência externa ou da percepção sensível, associadas à representação do entendimento, mas o seu conceito poderia já ser considerado como resultado da auto-reflexão (cf. AQUINO, 1989, p. 261). A objetivação do conceito de Deus já havia sido explicada na *Enciclopédia*, na “Doutrina do Conceito”, em que o divino, para superar a oposição entre a subjetividade e a objetividade mediante a religião, cumpre a função de objeto em relação ao sujeito (e assim não repele a subjetividade), embora ele seja objeto absoluto. Tal identidade, encontrada na

doutrina cristã, mostra que a vontade de Deus quer que os seres humanos sejam “socorridos” e “bem-aventurados”. Quando os indivíduos tomam conhecimento da vontade divina, há uma consciência da unidade entre os seres humanos e Deus. A consciência sobre a mensagem de Deus à humanidade é a efetividade da superação da oposição entre subjetividade e objetividade mediante o pensar (*Enz*, § 194 A; *Enc-I*, p. 333). Na religião opera-se uma identidade entre o sujeito e o objeto, pois Hegel afirma que a religião consistiria em superar a oposição entre o sujeito e o objeto no pensar, mediante o qual o conceito, que era subjetivo, torna-se objetivo. Deste modo, a indicação sobre Deus em relação à religião na *Enciclopédia*¹¹⁸ se harmoniza com a posição que lhe é dada nas *Lições sobre a Filosofia da Religião*. Nesta, o sujeito se apresenta como “eu” diante da essência infinita e empreende, pelo pensar, uma maneira de conceber a Deus como o absolutamente universal, de modo a realizar a identidade entre ambos pela religião, cuja sede mais íntima é o pensar. O sujeito inicialmente toma Deus como objeto, que se permite tornar-se objeto, mas se conserva como absoluto. Como Deus, na religião, é razão e verdade, o indivíduo, ao aproximar-se de Deus, está operando seu processo de consciência de si impulsionado pela disposição.

6.7. Verdade e Ideia na religião

Uma vez que o ser humano já contém em si uma propensão a direcionar seus atos em vista de um relacionamento com Deus na “disposição de espírito”, e que na doutrina o conteúdo objetivo da revelação divina encaminha essa inclinação humana para que o indivíduo adquira consciência de si e consciência de Deus, o divino se revela como razão, verdade e resultado da filosofia. Logo, a disposição de espírito e a doutrina religiosa certificam ao ser humano a possibilidade de uma correlação com o divino.

O debate sobre as correntes teológicas do tempo de Hegel traz consigo a indagação já levantada por Lessing nos seus textos teológicos da *Educação do gênero humano*: em que ponto a potencial discussão sobre uma pergunta envolvendo religião deve ser encerra-

¹¹⁸ A correlação entre Deus e a religião tal como na alínea B – “Religião revelada” da Seção “Espírito Absoluto” da *Enciclopédia* já se revela na “Doutrina da Essência”, em termos mais evidentes no § 194, em que Deus deixa de ser “simples objeto” para ser “amor”. Esta passagem segue referenciada na seção 4.1 desta tese.

da a fim de não serem ocasionados conflitos entre diferentes confissões de fé? A verdade da religião, considerada uma rubrica de cálculo monetário, deixaria o estudo da religião em algo desprovido de vida. Vale observar que esta passagem das *Lições* retoma o tema desenvolvido nos *Escritos de Juventude*, nos quais Hegel quis denunciar a religião de gabinete e sem conexão com a realidade que era a “religião objetiva”¹¹⁹. O que está em questão nesse tema é a relação entre subjetividade e objetividade submetida ao debate sobre a religião em Hegel, debate esse que considera os conceitos de ideia e de verdade.

Antes que esta discussão seja explorada nas *Lições sobre a Filosofia da Religião*, e uma vez que aqui se trata precisamente da religião enquanto conceito, é válido trazer algumas considerações de Hegel sobre a verdade presentes na *Enciclopédia*. A verdade compreende a “Ideia” tal como ela se encontra na “Doutrina do Conceito” da *Enciclopédia*. A Ideia, “verdadeiro em si e para si”, é a “unidade absoluta do conceito e da subjetividade” (*Enz*, § 213; *Enc-I*, p. 348). Na Anotação ao referido parágrafo, a Ideia é tanto o absoluto quanto a verdade. Todavia, a verdade possui mais níveis. Tal como na assertiva que explica a Ideia, a verdade não é apenas um predicado seu, mas a própria Ideia. Além disso, a verdade é o resultado de uma mediação, de uma correspondência entre a objetividade e o conceito. Em um terceiro nível, a verdade é a forma absoluta da Ideia para a qual a particularização dessa mesma Ideia retorna após tornar-se um juízo lógico que forneça identidade entre a Ideia e a verdade, a partir do qual a própria verdade se determina. No último nível, a Ideia, plena de verdade, é o sujeito e, também, o espírito (*Enz*, § 213 A; *Enc-I*, pp. 348-349). A verdade, portanto, está presente em todas as determinações da Ideia e da sua expressão como espírito. É no Adendo ao mesmo parágrafo que consta a observação da verdade como interseção entre a religião e a filosofia. O espírito se encontra na verdade quando esta é a identidade entre a objetividade e o conceito. Transpondo tal explicação para a linguagem religiosa, Hegel afirma que as coisas no mundo “são o que são somente pelo pensamento divino” (*Enz*, § 213 A; *Enc-I*, p. 350). Do mesmo modo como a Ideia se determina e particulariza, Deus se deixa conhecer aos humanos. Esta distinção entre Deus e seres humanos também é reconduzida “eternamente” à unidade de onde saiu, isto é, à Ideia. A filosofia, segundo Hegel, trata justamente sobre o “conhecimento pensante” a res-

¹¹⁹ Conforme seção 1.3 desta tese.

peito da Ideia, e como se pode ter a consciência dessa unidade. Assim, a Ideia é a unidade entre Deus e humanos no pensar.

Aunidade entre Deus e os humanos, perpassada pela verdade e pelo conceito conforme segue na *Enciclopédia*, também se encontra nas *Lições sobre a Filosofia da Religião* sob as mesmas assertivas em relação à filosofia, religião, Ideia e verdade, que enfatizam a lógica subjacente a todo o movimento da Ideia para unir-se a si mesma:

Agora o itinerário do desenvolvimento concreto, a filosofia, consiste nisto: que a *verdade* de tudo, o conteúdo e o valor em si e para si, corresponda ao que denominamos ponto de vista religioso; [aquele] não necessita ter esse desenvolvimento – o da natureza e do espírito em geral; mas [permanecem] as oposições – o universal e a consciência-de-si singular, ou infinito e finito, unidade [e multiplicidade] – que são abstratas, e que não esgotam o que está contido na representação de Deus. Cada grau lógico constitui este tipo de desenvolvimento; por exemplo, “Deus é a essência absoluta”, ou seja, a essência lógica universal, a substância, “o sujeito absoluto” [...] (*VPhR-I*, p. 139; *LFR-I*, pp. 130-131; *nossa tradução*).

A verdade, que não é algo vazio em sua origem, teria sido esvaziada pela teologia moderna. Caberia ao homem, com fé na sua dignidade e na de seu espírito, possuir coragem para orientar-se em direção da busca da verdade e da liberdade. Para Hegel, a teologia em voga na sua época pretendia tratar a religião apenas como fenômeno histórico, perspectiva à qual ele se contrapunha, como foi observado anteriormente¹²⁰. Se a própria religião fosse então tratada apenas do ponto de vista histórico, o objeto de estudo dos teólogos deixaria de ser vivo.

O objeto da ciência filosófica da religião não é o absoluto, que é também o verdadeiro. A religião, em relação ao absoluto, é considerada a matéria na qual teriam sido solucionadas as contradições do pensamento, tão fundamentais ao ser humano para a obtenção da compreensão em relação ao divino (*VPhR-I*, p. 32; *LFR-I*, p. 30). A forma como Deus existe para os seres humanos é, primeiramente, como representação, a certeza a respeito de Deus, em que ele é objeto para os indivíduos, algo dado pelo sentimento, assim como a certeza contém objetividade, dada pela representação. Por último, tem-se a consciência de Deus pelo pensar (cf. *VPhR-I*, p. 282; *LFR-I*, pp. 265-266). Os seres humanos, como pensantes, pensam conjuntamente a respeito de Deus e conhecê-lo. Na filosofia da religião, a

¹²⁰ A discussão sobre a teologia contemporânea a Hegel se encontra na apresentação deste Capítulo 6.

Ideia não é meramente determinada como ideia do pensamento puro, mas como absoluto ou ideia lógica (cf. *VPhR-I*, pp. 35-38; *LFR-I*, pp. 34-35).

Nas *Lições sobre a Filosofia da Religião* Hegel também quer fornecer uma lógica da divindade a partir da religião sob a perspectiva da filosofia. Deus, considerado como o absolutamente verdadeiro, não é meramente um resultado, mas é verdadeiro porque conhecido em sua verdade. A universalidade está conectada ao mundo externo à Trindade, por ser abstrata e indefinida, diferentemente da atividade trinitária, na qual há três pessoas ou atribuições que se movimentam com finalidades definidas. O termo particular conecta-se com a corporificação de Deus em Cristo no mundo e com a revelação (*Offenbarung*)¹²¹; por sua vez, a singularidade absoluta se relaciona com o espaço da comunidade e com a consumação do espírito absoluto (cf. HODGSON, 2007, p. 27). Deus não deixa de juntar-se a si mesmo quando realiza a passagem do começo ao resultado, pois o resultado nunca é um término.

No entanto, diferentemente da verdade, o “todo” não pode ser Deus, porque dessa maneira desapareceria o mundo ou a natureza, que é um conjunto de finitudes. A verdade também estaria comprometida atribuindo-se a totalidade a Deus. O “todo”, como Deus, promoveria a extinção da diferença entre o divino e o humano, bem como a interrupção do movimento deste em direção àquele (cf. *VPhR-I*, p. 276; *LFR-I*, p. 260). Como bem aduz Walter Jaeschke (1992, p. 8), o Deus que Hegel delinea não é apenas um espírito com subjetividade constituída anterior e externo ao mundo que age de modo específico e independente do mundo e dos indivíduos, tampouco a efetividade total nos moldes da substância absoluta de Spinoza, mas, como está descrito no § 554 da *Enciclopédia*: “é a substância una e universal enquanto espiritual, o juízo [que a reparte] *em si mesma em um saber, para o qual ela existe como tal*” (*Enz*, § 554; *Enc-III*, p. 339).

O Deus, de acordo com a leitura da *Enciclopédia* e das *Lições sobre a Filosofia da Religião*, é autorreferencialidade, pois o pensamento, que constitui a consciência, é permeado por Deus, tornando-se objeto para si mesmo no pensar. Por outro lado, o referir a si

¹²¹ O termo *Offenbarung* diz respeito à “revelação”, especificando uma expressão histórica da religião, com Deus sendo manifesto no tempo e no espaço. Entretanto, no aspecto filosófico, esta revelação adquire nova perspectiva. Como havia sido apresentado no Capítulo 4 desta tese, a *Enciclopédia*, na Seção “Espírito absoluto”, descreve a religião como “revelada”, a religião “verdadeira” cujo conteúdo, como espírito absoluto, foi “revelado” por Deus. A religião revelada se dá mediante o saber de si, saber este que exprime o divino. Tal “saber” seria, para Hegel, a manifestação desse conteúdo. Quando o espírito absoluto se manifesta na religião, esta também se torna absoluta e “manifesta” (*Enz*, § 564; *Enc-III*, p. 346).

mesmo, autoproduzindo-se, é um movimento específico. Deus é a essência indivisa, enquanto que, distinguindo-se de si, é interior a si mesmo, pois Ele se ama, permanecendo idêntico consigo. Uma vez que Deus é a verdade, mas também espírito em si e para si, espera-se que seu conceito se estabeleça na efetividade. Logo, Deus precisa atuar no mundo; como o totalmente universal. Esta universalidade leva Hegel a dizer que Deus é tanto a “causa do relâmpago” como a do “ocaso da constituição republicana de Roma” (*VPhR-I*, p. 21; *LFR-I* p. 20). Hegel quer indicar Deus enquanto causa absoluta, como fundamento das determinações que ocorrem no mundo.

A partir das *Lições sobre a Filosofia da Religião*, já é possível analisar as considerações hegelianas sobre a comunidade e o culto, sendo essas últimas as mais expressivas delas, pois explicitarão como Deus age nos grupos humanos. Dado que é espírito, enquanto existe para o espírito, mas não de modo exterior e contingente, Deus constitui o próprio conceito do espírito mesmo. Em termos teológicos, o espírito divino existe em sua comunidade, representado, na observação empírica comum, somente como o não-sensível e o universal. A contradição entre os termos “empírico” e “universal” se dá porque há um movimento reflexivo de determinações em prol da singularidade vinculada ao conceito de Deus que, na religião, é o pensar. Saber sobre Deus é sabê-lo como infinito que, por consequência, convence ao indivíduo como um finito que pensa sobre Deus e está aquém dele, o qual não pode ser compreendido. Estabelecer uma relação entre Deus e o indivíduo na qual não se pode transpor o que há de finito e infinito entre eles é fixar esta relação na determinação (cf. *VPhR-I*, pp. 186-187; *LFR-I*, p. 176). Resta agora saber em que medida a religião pode auxiliar a retirar essa fixidez que a determinação impõe ao movimento de interação entre Deus e os seres humanos.

6.8. Religião consumada e a comunidade (*Gemeinde*) espiritual

Conforme as seções anteriores, empreendeu-se a discussão sobre um movimento dialético que opera na própria consciência, vinculando dois polos inicialmente opostos, o indivíduo finito e o Deus infinito. A teologia moderna, lembra Hegel, tentou resolver essa contradição, depositando a resposta no saber imediato sobre Deus e no sentimento. O filó-

sofo admitiu que o sentimento e o saber imediato eram importantes por iniciar o movimento da consciência a partir da certeza sobre Deus mediante o sentimento, que é um sinal primário de que o indivíduo antevê a possibilidade de encontrar Deus em seu interior. No entanto, como foi visto anteriormente, Hegel constatou que o esforço despendido pelas teologias do seu tempo não poderia ser trazido à discussão para solucionar o conflito entre finito e infinito, visto que elas não consideravam a razão humana. Para que esta identidade entre contrários ocorra, a religião deve considerar possível o finito deslocar-se em direção ao infinito, mostrando ser esse o movimento que a Ideia descreve para consigo mesma de modo a tornar-se absoluta. E como a Ideia é livre, o indivíduo é livre porque participa da Ideia, encaminhando-se, assim, ao divino. Da mesma forma que a religião, a filosofia também coopera com a tarefa de promover o pensar sobre a Ideia. Assim, haveria como que uma identidade entre a devoção religiosa e o pensar filosófico pois, mediante a religião, o indivíduo compreenderia ser livre e plenamente capaz de comunicar-se com Deus. Através da filosofia, o indivíduo teria consciência de que participa do movimento da Ideia rumo ao absoluto pela verdade.

Deus está implicado nesse processo conceitual de direcionamento do finito para o infinito. Toma-se aqui o termo “conceitual” porque este movimento entre finito e infinito já havia sido descrito por Hegel na “Doutrina do Ser”, seção da Lógica presente na *Enciclopédia*, que, por sua vez, é retomada na “Doutrina do Conceito” com os silogismos. No Manuscrito de 1821, encontra-se a menção de que Deus se encontra implicado na religião enquanto espírito, e deve ser tratado “tal como Ele está em sua comunidade” (*VPhR-I*, p. 33; *LFR-I*, p. 31). Na filosofia, que contempla em si a lógica, esta unidade entre finito e infinito é o resultado de um silogismo, uma conclusão do movimento da Ideia absoluta. Por sua vez, na religião, mediante a devoção, que resulta do pensar, esta unidade é a “*unio mystica*” (“união mística”). Este conceito aparece na Introdução à Lição de 1827, em torno do qual Hegel apresenta a religião como acessível a todos os seres humanos, que por ela tomam consciência a respeito da verdade, concentrando em si “modos”, a saber, o sentimento, a representação e o pensar (*VPhR-I*, p. 88; *LFR-I*, p. 81). Suscita-se agora a pergunta: em que consiste essa “união mística”? Hegel a elucida lançando mão da consciência no âmbito da religião:

O conceito supremo é o saber do espírito; o espírito absoluto se sabe; este saber diferente d'Ele é, com isto, o saber diverso, que é o espírito finito. O espírito absoluto se sabe no saber finito e, inversamente, o espírito finito sabe sua essência enquanto espírito absoluto: tal é o conceito universal da religião em geral. [...] Finalmente, o culto ou a comunidade [*Gemeinde*]; é no culto o lugar onde a consciência formal se liberta de sua outra consciência e se converte em consciência de sua essência; o culto consiste na consciência de que Deus se sabe no humano e o ser humano, em Deus. O sujeito, sabendo-se em Deus, é, no mais íntimo, o sujeito em sua verdade (*VPhR-I*, p. 89, nota 672; *LFR-I*, p., nota 745; *nossa tradução*).

Desta maneira, a união mística é a consciência que o indivíduo adquire não só que Deus existe, mas que Deus existe dentro do ser humano porque “se sabe” nele em uma situação específica do culto na “comunidade”. Portanto, o “sujeito em sua verdade” adquire a consciência por uma conversão da consciência em sua essência, que tem lugar na “Religião consumada”, cuja compreensão é de extrema relevância para esta tese. É importante destacar que a religião, de acordo com os cursos de Berlim ministrados por Hegel, se dá no âmbito do conceito. Na Lição de 1824, o termo a que Hegel se refere é “religião manifesta”, na qual a consciência se torna consciência para si mesma, a qual vinha precedida pela religião determinada, que trata da passagem do abstrato ao concreto, ou a decisão do espírito de determinar-se (cf. *VPhR-I*, pp. 55-59; *LFR-I*, pp. 51-55). Mas, na Lição de 1827, a religião “manifesta” passa a ser referida como “consumada”, a religião “para-si, que é objetiva por si mesma” (*VPhR-III*, p. 178; *LFR-III*, p. 170). O itinerário que Hegel descreve para a religião é o itinerário da ciência e da filosofia: “primeiro o conceito, depois a determinidade do conceito, sua realidade e objetividade e, finalmente, o fato de que o primeiro conceito é seu próprio objeto” (*VPhR-III*, p. 178; *LFR-III*, p. 170).

A religião consumada tem sua fisionomia lógica detalhada na Lição de 1827: a religião, enquanto conceito, é a consciência a respeito de Deus. Procedendo a uma diferenciação, tal consciência produz dois momentos: a) consciência empírica, e b) essência absoluta abstrata. Ambos os momentos interagem em uma relação finita e determinada, mesmo que Deus, como consciência infinita, participe desta interrelação. Distinguindo-se a si mesmo, Deus se oferece como objeto, o que provoca uma relação entre a consciência e sua essência de outra forma: há um saber da essência que agora é como sua própria essência. Quando isto acontece, tem-se que o espírito se sabe como espírito, sendo para si. A religião se faz Ideia, possuindo a consciência da sua essência (cf. *VPhR-III*, pp. 179-180; *LFR-III*, pp. 170-171).

Hegel admite existir algo positivo que se manifesta espiritualmente. O espírito se exterioriza historicamente na liberdade, nas leis, na eticidade e no Estado, mantendo o caráter racional dessas exteriorizações (*VPhR-III*, pp. 181-182; *LFR-III*, pp. 172-173). As explicações bíblicas sobre a natureza e Deus são formas espirituais do pensar, no modo positivo e, portanto, do pensar finito do espírito (*VPhR-III*, p. 187; *LFR-III*, p. 178). Esta positividade da religião no decurso do tempo não é deteriorada ou incompleta, visto que esta expressão religiosa que ocorre em diferentes lugares e épocas é ela mesma atividade espiritual, o que possibilita ao espírito ser consciente de que esta atividade é sua (*VPhR-III*, p. 188; *LFR-III*, p. 179).

Na religião, o espírito finito transforma o infinito em seu objeto, mostrando a si mesmo que o infinito não é algo indeterminado. Hegel frisa que, ao considerar agora o finito e o infinito em relação à consciência, eles passam a ser identificados como determinações lógicas. A consciência, atesta Hegel, é o modo de finitude do espírito, sobre a qual reside a diferenciação (*VPhR-III*, p. 190; *LFR-III*, p. 181). Ter consciência da finitude em si mesmo é o que permite ao espírito diferenciar-se. Para que Deus não se torne limitado ao contrapor-se ao finito, este mesmo finito deve ser absorvido em Deus, de modo a evitar que até mesmo o próprio finito se encontre em uma situação de indeterminação (*VPhR-III*, p. 191; *LFR-III*, p. 181). Hegel enfatiza, assim, o tratamento lógico do movimento da consciência no âmbito da religião.

A finitude, como ser imediato, indica o espírito também como um ser imediato para a consciência empírica. O espírito, nesta situação, é determinado em si, mas precisa ser para si, em gradações. O primeiro grau deste processo de determinação, inicialmente incompleto, ocorre quando a interioridade da religião é suplantada pela exterioridade, reduzindo a abstração e angariando o que há de concreto. O segundo grau se dá quando a religião adentra em si mediante a liberdade. Esta interioridade é ética, mas ainda não subjetiva, porque ainda é um modo da finitude (*VPhR-III*, p. 193; *LFR-III*, p. 183). O segundo grau da finitude é de uma “religião espiritual”, na qual a liberdade do espírito faz com que sua interioridade seja concreta em si mesma como o ético em geral. O terceiro grau é aquele do conteúdo universal e inicialmente exterior, mas ainda abstrato. Malgrado a abstração ainda encontrar-se na consciência, os graus que levam o espírito a ser consciente de si mesmo, como ganho dessa gradação, o espírito se tornou sujeito, embora sua subjetividade

ainda resida na finitude (*VPhR-III*, p. 194; *LFR-III*, p. 184). O espírito alcança a Ideia por não possuir outro fim. Como ideia, o espírito livre supera sua finitude, autodeterminando-se rumo ao infinito (*VPhR-III*, p. 194; *LFR-III*, p. 184), de modo que ele se encontra já em um processo de determinação. Hegel, aliás, explica que o espírito também é imediato, o que lhe fornece finitude. Ao contrário do que se possa supor, esta finitude do espírito evidencia o movimento de solucionar a si mesma, que ocorre mediante o conceito ao determinar-se na subjetividade (*VPhR-III*, p. 195; *LFR-III*, p. 185). O infinito integra o ciclo de determinação do espírito, motivando a explicação de Hegel para a filosofia da religião como uma maneira de debruçar-se sobre este movimento de passagem entre finito e infinito de que o espírito se ocupa:

O intento do nosso tratado é o devir e a autoprodução do espírito, que é espírito somente como aquele que se produz eternamente. Este itinerário é, pois, a concepção do espírito. O conceito é o que se determina e recupera estas determinações em si mesmo, no conceito, e assim é subjetividade infinita (*VPhR-III*, p. 195; *LFR-III*, pp. 185-186; *nossa tradução*).

Esta subjetividade infinita resultante do conceito que se determina a si mesmo é a Ideia absoluta, livre em si e centrando em si o verdadeiro como o espírito absoluto (*VPhR-III*, p. 196; *LFR-III*, p. 186). A verdade está implicada na Ideia pela própria força daquela, sobre a qual a religião e a filosofia se debruçam, fazendo com que a Ideia seja ela mesma o verdadeiro como espírito absoluto (*VPhR-III*, p. 196; *LFR-III*, p. 186), sendo explicada por Hegel a partir de “elementos” que demonstram ser Deus a própria Ideia enquanto conceito.

O “primeiro elemento” da Ideia trata de Deus em sua Ideia eterna, antes da criação do mundo. Esta Ideia ainda não se encontra na realidade por ser abstrata. É como se Deus fosse considerado o criador do mundo apenas por um ato de criação ocorrido uma única vez. Para que esta criação exista e Deus se confirme seu criador, há a necessidade de a Ideia ser compreendida como um “momento eterno”, pois Deus está em processo perene de determinação. Ele se dá de modo lógico, no qual há um “juízo” que contrapõe o particular e o universal durante esse movimento de autodeterminação de Deus. Ao criar o mundo, Deus se autodetermina, havendo a passagem do conceito à efetividade. Impõe-se aí uma contradição: o que antes era infinito e fora do mundo agora está determinado. É o “Deus” que só pode receber a atribuição de “Pai” após um outro criado, que é o Filho (*VPhR-III*, p.

202; *LFR-III*, p. 191) e também o mundo. Deus, tendo criado o mundo, passa a amá-lo, e tal amor, que emana do divino em direção ao mundo na pessoa do Espírito Santo, é um “diferenciar” entre ser e outro, constatando que Deus tem sua consciência-de-si no outro, a qual supera a diferença entre Deus e o outro como Ideia eterna (*VPhR-III*, p. 201; *LFR-III*, p. 192).

Esta nova atribuição de Deus como Pai o torna universal e abstrato segundo a finitude que a própria atribuição de criador trouxe ao ser divino. Deus começa a receber propriedades (ou predicados), tendo como consequência ser finitizado. Mas, a partir da Lógica, o conceito de Deus consiste em fazer que as determinações dadas a ele sejam suprasumidas. Como Ideia especulativa, Deus não pode manter a antítese entre o finito e o infinito (*VPhR-III*, p. 205; *LFR-III*, pp. 194-195). Não obstante, Deus, sendo “uno”, tenta superar esse isolamento e abandonar sua particularidade. Ele o faz na eticidade e no amor fazendo com que sua particularidade se estenda à universalidade, primeiramente em um relacionamento do Pai com o Filho no amor (*VPhR-III*, p. 212; *LFR-III*, p. 200).

O “segundo elemento”, por sua vez, é o da automanifestação, que apresenta a Ideia na forma da consciência e da representação, saindo do universal e adentrando na finitude. Deus aparece no modo universal a partir do sentido de que ele está em todo lugar. Mas esta determinação ainda o põe de forma abstrata, exigindo que Deus, enquanto Ideia, seja sujeito pensante. A consequência dessa Ideia pensada por um sujeito é que este se torne consciência-de-si concreta (*VPhR-III*, p. 216; *LFR-III*, pp. 204-205). Por conseguinte, a mesma Ideia progride à medida que ela, que é eterna, se determina em outro, que é o Filho (*VPhR-III*, p. 217; *LFR-III*, p. 205). O Filho, havendo já sido criado antes, leva a concluir que o segundo elemento é a própria criação do mundo e a humanidade (*VPhR-III*, p. 219; *LFR-III*, p. 206).

Não obstante, diferentemente do que aconteceu com o Filho, o Deus criador não consegue efetuar uma relação de amor semelhante com a humanidade, o que leva à necessidade de uma reconciliação (*VPhR-III*, p. 221; *LFR-III*, p. 209). O ser humano é criado junto com o mundo, mas, de modo diverso que ocorre ao Filho, o ser humano, em seu ser natural e substancial, necessita ser reconciliado com Deus porque tal diferenciação imposta a ele pelo mundo não o conecta com o infinito. A possibilidade de reconciliação se dá porque o ser humano foi criado “à imagem de Deus” (*VPhR-III*, p. 222; *LFR-III*, p. 209). Os

seres humanos, como parte do mundo, anseiam pela verdade, o que demonstra não apenas seu ser imediato, mas também que o conceito ainda não encontrou a verdade de sua essência. Não obstante, os humanos também devem ir além do que lhes é imediato, e nisso consiste o espírito (*VPhR-III*, p. 223; *LFR-III*, p. 210).

A segunda consideração de Hegel para o segundo elemento é que o ser humano deve estar ciente de que este possui em seu interior uma oposição entre o bem e o mal, sendo necessário chegar a essa oposição (*VPhR-III*, p. 229; *LFR-III*, p. 216), que coloca o ser humano no meio de dois extremos: Deus, de um lado, e o mundo, de outro. A “reconciliação universal”, alude Hegel, só existe se a oposição entre humanos e Deus alcançar a infinitude, dissociando-se de qualquer particularidade (*VPhR-III*, p. 230; *LFR-III*, p. 217). Lembra Hegel que a relação que a humanidade desenvolve com o mundo é determinada pela dor e pela miséria, resultando em uma separação entre o ser da humanidade e o ser do mundo na contingência. Para que atenda às determinações da liberdade, o ser humano atende às exigências da eticidade (*VPhR-III*, p. 232; *LFR-III*, p. 218).

Este impedimento de amor entre Deus e o mundo, que não se dá tal como ocorre entre Deus e seu Filho, precisa ser suprassumido, bem como a separação entre a humanidade e o mundo. A necessidade de “reconciliação” se dá porque o espírito a exige (*VPhR-III*, p. 220; *LFR-III*, p. 234), incumbindo à religião cumprir esse papel de dar à humanidade a consciência dessa oposição em relação ao sujeito. A reconciliação procede a essa conscientização do próprio sujeito compreendendo-se como um infinito. A suprassunção da oposição se dá mediante duas condições: o sujeito deve ter consciência de que as oposições são nulas em si, assim como a verdade é o próprio interior no qual a oposição é superada. A segunda condição é que esta suprassunção da oposição em si deve promover a reconciliação para o sujeito (*VPhR-III*, p. 234; *LFR-III*, p. 221). Esta compreensão se dá porque o sujeito obtém consciência da Ideia absoluta, que é satisfeita na certeza de uma identidade entre o divino e o humano, o infinito e o finito. Esta necessidade ocorre em uma determinação especial em que Deus apareça encarnado no mundo mediante seu Filho (*VPhR-III*, pp. 239-240; *LFR-III*, pp. 224-225).

A reconciliação opera uma nova consciência do mundo e da efetividade expressa pela religião (*VPhR-III*, p. 242; *LFR-III*, p. 227). Discutindo acerca da encarnação de Deus e da proposição de uma nova consciência religiosa, Hegel se afasta de vez da posição de

Kant a respeito da razão moral como produtora da religião, conforme defendido em *A religião nos limites da simples razão*. Hegel admite que a reconciliação com Deus se dá em seu Reino e não consiste meramente em uma doutrina moral, mas no pensar do sujeito em si que quer uma relação infinita com Deus que não se projete na moralidade, eticidade ou consciência moral, mas sim na satisfação suprida na presença de Deus, mediante a qual os seres humanos amam uns aos outros (*VPhR-III*, pp. 246-247; *LFR-III*, pp. 231-232). O Reino do Espírito é o fim de um processo, não o início dele, o que leva Hegel a assinalar o importante marco: “aqui começa a formação da comunidade”, denominada como “a efusão do Espírito Santo” (*VPhR-III*, p. 248; *LFR-III*, p. 233), expressa na ideia de um Reino em que a presença de Deus com os seres humanos é suficiente para estabelecer os vínculos de amor mútuo.

O Espírito Santo consolida, na Trindade, a reconciliação promovida pelo Filho na encarnação. Diferentemente do Filho, que encarna, ensina, morre e ressuscita em um momento temporal específico, o Espírito Santo mantém essa reconciliação no decurso da história. Com o Espírito Santo, a verdade alcança toda a humanidade, dando ao ser humano agora a certeza da unidade com Deus, porque o ser humano se compreende finito na sua humanidade, mas infinito no seu espírito (*VPhR-III*, p. 251; *LFR-III*, p. 235). Tal consciência da comunidade consiste em que Deus está reconciliado com o mundo a partir do desaparecimento da diferenciação e da finitude do ser humano (*VPhR-III*, p. 251; *LFR-III*, p. 236). Desta atividade espiritual decorre o “terceiro elemento”, que é a comunidade ou, em uma acepção trinitária, a “efusão do espírito”. Eis como Hegel atribui sentido à comunidade:

A comunidade são os sujeitos singulares empíricos que estão no Espírito de Deus, dos quais difere e aos quais se contrapõe este conteúdo, esta história, a verdade. A fé nesta história, na reconciliação, é, por um lado, um saber imediato, um crer; mas por outro lado consiste em que a natureza do espírito em si mesmo é este processo que foi considerado na Ideia universal e na Ideia que aparece a si mesma de maneira que o sujeito mesmo é espírito e, com isso, se torna cidadão do Reino de Deus pelo fato de que recorre a este processo em si mesmo (*VPhR-III*, p. 253; *LFR-III*, p. 237; *nossa tradução*).

A comunidade tem lugar no mundo apenas quando precedida pela consideração de Deus em sua Ideia eterna como um em-si externo ao mundo (primeiro elemento), mas que esta Ideia, em forma de consciência, se desloque de sua universalidade e infinitude para a

determinação e a finitude (segundo elemento). Não só a reconciliação entre o finito e o infinito na Ideia é em si e para si, mas ela é também a verdade (*VPhR-III*, p. 253; *LFR-III*, p. 237). Vale notar que Hegel não só atesta que a comunidade é o fenômeno da efusão do espírito porque a “reconciliação foi levada a cabo, ou seja, que ela deve ser representada como algo histórico, ocorrido na terra, no fenomênico” (*VPhR-III*, p. 253; *LFR-III*, p. 238). É a comunidade “real” aquela que Hegel se refere também como “Igreja” (*VPhR-III*, p. 257; *LFR-III*, p. 240). A manutenção da reconciliação do espírito pela comunidade se reflete em três estágios discriminados por Hegel: (i) o “nascimento”, (ii) a “permanência” e (iii) a “realização do espiritual” da comunidade.

O (i) “nascimento da comunidade” é composto de “um fenômeno humano sensível” e da “consciência do espiritual” (*VPhR-III*, p. 254; *LFR-III*, p. 238), que congrega em si os “elementos” da religião: a Ideia universal em si (o Pai); a Ideia enquanto manifestação ou fenômeno (o Filho); e a Ideia enquanto identidade entre divino e humano (o Espírito), Ideia na qual propriamente reside a consciência, cuja identidade entre o divino e o humano é a comunidade. A Ideia tem como início o “fato” de que a verdade está presente nos indivíduos em três aspectos: a) que Deus é uno e trino mediante o determinar de si mesmo; b) que há um sujeito (o indivíduo humano) que deve ser o cidadão do Reino de Deus; e c) que o sujeito se julga digno de manter uma relação com a verdade, produzindo esta verdade em si mesmo (*VPhR-III*, p. 255; *LFR-III*, p. 239). O sujeito, acolhido no espírito, alcançaria a verdade pela fé, cujo pressuposto é a reconciliação, a unificação entre finito e infinito. É o que Hegel chama de “mediação” (*Vermittlung*), cujo significado reside em que o sujeito possui a fé verdadeira de ser acolhido pelo Espírito e reconciliado a ponto de ele integrar-se na unidade com o infinito (*VPhR-III*, p. 256; *LFR-III*, p. 239).

A (ii) “permanência da comunidade”, por sua vez, indica sua localização espacial e histórica, a comunidade concreta. A comunidade que permanece na história é chamada Igreja (como instituição). Ela se transforma no lugar onde a verdade pode ser alcançada pelos indivíduos por meio da doutrina religiosa, existente apenas dentro da comunidade eclesial (*VPhR-III*, p. 257; *LFR-III*, p. 241). Todavia, existem duas implicações para esta apreensão da doutrina na Igreja. A primeira delas é que a doutrina religiosa é produzida quando os indivíduos membros da Igreja descobrem ter consciência do espírito, e que este pode ser compartilhado nos cultos. A segunda situação é que outras gerações de indivíduos,

posteriores ao surgimento da comunidade, irão nascer e serão imediatamente inseridos na doutrina. O objetivo das gerações futuras é tornar válida e presente a doutrina tal como ela se apresentou na primeira situação (*VPhR-III*, p. 257; *LFR-III*, pp. 241-242). Este trabalho de tornar presente permanentemente a doutrina junto da comunidade compete à educação (*VPhR-III*, p. 260; *LFR-III*, p. 243). Há, neste âmbito da Igreja, a consumação da comunidade através da “união mística”, a consciência da existência e da presença de Deus na comunidade eclesial. Hegel alude ao sentimento nesta união, mas um sentimento da presença de Deus no sujeito, que também é um movimento de suprassunção da diferença. Tal superação se dá sob três representações: na hóstia para o catolicismo; no gozo da presença espiritual de Deus para o luteranismo; e na recordação a respeito de Deus, sem que, para isto, haja tal presença subjetiva imediata em forma de doutrina que seria uma progressão do luteranismo, mas que Hegel não nomeia. Consoante o filósofo, a doutrina e a verdade devidamente apropriadas na conservação da comunidade empreendem a união mística na terceira representação (*VPhR-III*, p. 261; *LFR-III*, pp. 245-246). Tal passagem das *Lições* autoriza a compreensão de que a união mística empreende um desenvolvimento da representação mais plena de doutrina e verdade e que ela ocorre como uma reverência à unidade entre Deus e o sujeito.

A permanência da comunidade implica a sua manutenção patrimonial, sua perenidade entre os seres humanos. Já no Manuscrito de 1821, vale lembrar, Hegel associava o êxito ou fracasso dos Estados como algo a ser atribuído à religião na explicação dos antigos sobre cidades, famílias e indivíduos sucumbirem por desprezar os deuses. Do mesmo modo, poder-se-ia conferir à religião cristã a manutenção da comunidade e a redução dos riscos de que ela seja extirpada do meio dos humanos pela conservação do sentimento religioso dos membros de dada sociedade. A veneração a Deus e aos deuses é benéfica para os indivíduos, as famílias e os Estados (cf. *VPhR-I*, p. 110; *LFR-I*, p. 103). Mas a permanência da comunidade não é a conclusão do processo de desenvolvimento da religião no mundo. Isto indica claramente que o fim essencial da religião não é exclusivamente a manutenção de um grupo de fiéis ou da estrutura hierárquica eclesial, mas a salvação da alma, o resgate do singular enquanto singular, e não simplesmente do gênero humano. Uma associação de seres humanos é necessária para realizar a conexão entre os indivíduos e o divino. Deus está essencialmente em sua comunidade, é objetivo para Si, estando tão somente nas

consciências-de-si. Na consciência universal da comunidade, Deus é presente em si e para si (cf. *VPhR-I*, p. 96; *LFR-I*, p. 91).

A (iii) terceira situação é a “realização do espiritual da comunidade”, a que Hegel se refere como “transformação da comunidade”. De modo sumarizado, esta transformação é a reconciliação entre o indivíduo singular e Deus estendida ao mundo (*VPhR-III*, p. 263; *LFR-III*, p. 246). Tal reconciliação ocorre de três “formas”: a primeira se dá quando a comunidade eclesial conserva em si o espiritual, construindo uma relação negativa com o mundo, mas considerando o sujeito que dela é membro, e que contém o mundo dentro de si (*VPhR-III*, p. 264; *LFR-III*, p. 247). A segunda forma é a manutenção recíproca da religiosidade e da mundanidade no seio da Igreja, havendo prevalência da primeira, visto que esta reconciliação sempre será parcial e implicará um certo grau de ausência de espiritualidade (*VPhR-III*, p. 264; *LFR-III*, p. 248). Esta afirmação de Hegel permite ponderar que a Igreja não pode permanecer a expressão máxima e exclusiva da comunidade, que está continuamente ampliando sua estrutura. Esta unidade no âmbito eclesial não possui plenitude, visto que a permanência da comunidade eclesial é processual, não espontânea ou imediata, o que acarreta em mudança quanto aos fundamentos que tornam a comunidade uma associação entre divino e humano. A terceira forma é a unidade entre religiosidade e mundanidade na eticidade. Somente na eticidade, o sujeito é livre e racional para obedecer às suas instituições. Aceitar o divino nas instituições é a reconciliação final que o espírito faz no mundo (*VPhR-III*, p. 266; *LFR-III*, p. 249).

A relação entre finitude e infinitude implica o advento da “comunidade”. Mediante a consciência, o indivíduo se compreende como finito frente ao objeto infinito, um “eu sou o que o objeto não é” (*VPhR-I*, pp. 186-187; *LFR-I*, p. 176). Mas a constatação da consciência, antes localizada no “eu existo”, é transposta para o “eu sou, eu tenho”. A consciência, portanto, é: a) movimento de contradição; b) uma tensão negativa entre a consciência mesma e o seu próprio movimento; c) suprassunção (*Aufhebendes*) de si mesma no espaço e no tempo; e d) ela põe a si mesma, porém tendo por sua atividade a suprassunção da própria finitude (cf. *VPhR-I*, p. 132; *LFR-I*, p. 124). A suprassunção da consciência singular finita ocorre na compreensão que o indivíduo tem de sua própria finitude e no reconhecimento dos outros indivíduos finitos:

Quando dizemos “o ser humano é finito”, isso significa que eu, como um ser humano, estou em relação com outro, há presentemente um outro, um negativo de mim com o qual estou em conexão, e esta conexão com outro constitui minha finitude ou uma dependência de minha parte; nós mutuamente nos excluimos e nos comportamos como independentes um em face do outro (*VPhR-I*, pp. 192-193; *LFR-I*, p. 182).

A maneira como a religião consumada contempla em si a comunidade explica suficientemente que o surgimento do espírito na comunidade se conecta à estrutura trinitária, indicando que o Espírito se sabe Deus, que ele é atividade de si mesmo e que se objetiva. A comunidade está em plena consonância com a estrutura trinitária, pois ela torna concreta a efusão do Espírito no mundo. Deus se encontrava consigo em sua Ideia eterna, como criador do Filho, relacionando-se consigo, tomando a forma da consciência, pois deixou, em um primeiro deslocamento em direção à finitude, a sua universalidade abstrata e se determinou como “Pai”, pois havia gerado o “Filho”. Deus também criou o mundo, e com ele os seres humanos, que não estavam em relação com Deus na mesma medida em que o Filho estava. Era necessária a reconciliação entre Deus e aquilo que Ele havia criado, permitindo que os humanos finitos possuíssem condições de alcançar a infinitude. A religião deu a consciência dessa oposição entre os humanos e Deus, e também da possibilidade de que tal oposição se tornasse uma unidade. Para deixar de ser apenas uma consciência abstrata e tornar-se real, a unidade entre aquelas oposições ocorreu com a atividade do Espírito no mundo que traz ao contexto trinitário a comunidade, os sujeitos empíricos que estão no “Espírito de Deus”.

Nas *Lições*, o pensamento e a vida também são reconciliados na comunidade. Mas diferentemente do exposto na *Filosofia do Direito*, em que fora afirmado ser o Estado o “divino terrestre” (*GPhR*, § 272 Z; *FDa*, p. 282), entre as considerações filosófico-especulativas da religião, há uma forma simultaneamente divina e humana que é a expressão máxima da liberdade, cujos predicados indicam que se trata de considerar a comunidade como uma associação coesa de seres humanos. Esta outra forma ética de comunidade, descrita nas *Lições sobre a Filosofia da Religião*, não é exatamente igual à forma do Estado que se relaciona com a religião tal como segue na *Filosofia do Direito*, mas é excelentemente estável e propícia para que a liberdade e a coesão social operem de modo desenvolvido e aperfeiçoado.

6.9. Conexão lógica entre eticidade e religião

É certo que o modo como foi realizada a exposição de Hegel nas *Lições sobre a Filosofia da Religião* dificilmente permitirá extrair delas um método geral que possa ser aplicado ao estudo da religião (cf. CHAPELLE, vol. I, 1964, pp. 210-211). O critério utilizado para elevar uma religião ao *status* de religião consumada é o de evidenciar nela a efetivação da consciência-de-si do espírito absoluto. Não é porque o cristianismo adota um conceito específico de Deus que a faz ser a religião consumada (cf. JAESCHKE, 1990, p. 285), mas sim o fato de que o cristianismo seria a única religião a articular o sentido filosófico com as representações próprias de sua doutrina teológico-religiosa, revelando seu conteúdo genuíno (cf. LEWIS, 2011, p. 203). Nenhuma outra religião, quer da China, Índia, Israel, Grécia ou Roma teve êxito nesse campo. E para os objetivos da presente tese, que considera a interseção entre a religião e a eticidade na filosofia hegeliana, é relevante lembrar que nenhuma dessas sociedades ou civilizações conseguiu oferecer a seus indivíduos um grau de liberdade social como esta se deu na Modernidade. Roma já estava em declínio quando o cristianismo se propagou nela; apenas a Europa cristã (católica e protestante) conseguiu-o, e não sem esforço. É elucidativa a passagem das *Lições sobre a Filosofia da História* (1837), nas quais Hegel afirma que no cristianismo, ao contrário do que ocorrera nos povos orientais e grego, o ser humano tomou a consciência de que é livre, sendo a liberdade constitutiva da natureza dele (*VPhG*, p. 31; *LFH*, p. 24).

As *Lições* ajudam a esclarecer e desenvolver o problema da relação entre Estado e Igreja em vista da ordem social que a *Filosofia do Direito* não havia explorado. Independentemente da forma como Hegel elaborou uma continuidade argumentativa no Manuscrito de 1821, importa aqui destacar que: a) na parte dedicada ao conceito de religião, a religião é considerada como expressão social da consciência de que Deus é a verdade; b) na parte que se atém à religião determinada, a disposição de espírito religiosa se encaminha para o alcance da consciência-de-si pela comunidade no culto; c) na parte dedicada à religião consumada, a comunidade religiosa reúne Deus e os indivíduos quando eles alcançam a consciência da unidade entre humanos e Deus. Das três assertivas mencionadas, é possível destacar que o “indivíduo” e a “comunidade” são comuns aos três momentos da filosofia da religião exposta nas *Lições*. De modo a dar continuidade à pesquisa aqui proposta,

vê-se a necessidade de identificar em que medida esses elementos podem contribuir para a elucidação do papel desempenhado pela religião na esfera ética.

As *Lições sobre a Filosofia da Religião* expõem um fundamento lógico subjacente à religião que a conecta à eticidade. Nelas, Hegel aduz que a filosofia demonstra o Absoluto, ou a própria a Ideia em seu sentido especulativo pleno, em sua “produção”, em sua atividade, que é o caminho que esse Absoluto percorre a seu próprio para-si, ou seja, ao seu constituir-se como Espírito absoluto. Depreende-se disso que Deus é o resultado da filosofia, acerca do qual se conhece que não é somente resultado, mas que “se produz eternamente”. Também na filosofia da religião se considera como a Ideia se manifesta como espírito e, portanto, como Ideia infinita (*VPhR-I*, p. 36; *LFR-I*, p. 34).

De acordo com Hegel, na filosofia da religião, o ser humano atinge a posição de sujeito, ainda não determinado, mas pensante, de modo que ele é atividade que reveste o pensamento de universalidade, assim como tem como objeto um universal. O universal é para o sujeito a essência do pensar mediante a qual o indivíduo renuncia a sua particularidade (cf. *VPhR-I*, pp. 208-209; *LFR-I*, p. 196). No entanto, afirma ainda o filósofo, que o sujeito, relacionando-se com o universal, também é universal, mas que ainda não se compreendeu como tal, ou não obteve a consciência de si mesmo em relação com o universal. O ser humano “dispõe de uma soma de dias laborais, nos quais se ocupa de seus interesses particulares”, e também “possui um domingo”, um dia do Senhor, no qual deixa de lado essas tarefas, “se recolhe em si e vive para si mesmo” (*VPhR-I*, p. 11; *LFR-I*, p. 11). Hegel, nesta passagem, sublinha com a analogia do termo “domingo” a tarefa da meditação do indivíduo sobre a obra divina da criação, adquirindo assim a consciência que compartilha com Deus em uma vida laboral, o que perfaz o processo de elaboração da consciência humana e a redução da distância que haveria entre Deus e os indivíduos.

A afirmação de Hegel visa significar, precisamente, que Deus, apresentando-se para o pensamento e tentando captá-lo em sua verdade, quer unir-se a si mesmo. Expressando-nos em termos lógicos, poderíamos afirmar que a relação de Deus consigo mesmo pode ser transposta para um resultado silogístico. Quando Hegel afirma que a razão humana, sua consciência espiritual e a consciência de sua essência, são “o divino no ser humano” (*VPhR-I*, p. 46; *LFR-I*, p. 43), é porque Deus quer voltar a si tendo o humano como partícipe desse retorno. A consciência-de-si opera em dois níveis: o ser humano compreende-se

como espírito, mas Deus também tem essa compreensão de ser Ele espírito. Deus, assevera Hegel, é a essência indivisa que, distinguindo-se de si, é interior a si mesmo; Ele se ama, permanecendo idêntico consigo, embora tal identidade esteja em contínua autodiferenciação. Deus, portanto, é espírito, em si e para si (*VPhR-I*, pp. 43; *LFR-I*, p. 40). Esta passagem das *Lições* está em consonância com o que o autor afirma na seção “Religião Revelada” da *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 A; *Enc-III*, p. 347).

No “Prefácio à Filosofia da Religião de Hinrich” (1822), Hegel afirma que Deus se permite conhecer pelo ser humano para que possa ocorrer o saber absoluto. Dito de outro modo, Deus se faz revelar para que Ele próprio se confirme como Deus, porque Ele está assim afirmando a si eternamente:

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 n’Ele e é reconhecido a partir d’Ele; [...] (*VzHRPh*, p. 64; *Pról.*, pp. 24-25).

Deus adquire o significado de infinito como o outro do finito. Na medida em que Deus existe, o indivíduo deixa de existir como finito. Quando Deus entra em contato com o indivíduo, o “finito” desaparece (*VPhR-I*, p. 187; *LFR-I*, p. 176). Importa, porém, compreender que o sujeito, relacionando-se com o universal, também se torna universal, mas ainda não se percebeu como tal. Assim, já se pode afirmar que o universal e o singular se correlacionam entre si. Dizer, porém, que Deus está em contínuo movimento não é o bastante, pois o que se quer saber não é se Deus está dentro ou fora do ser humano, mas se o divino preenche o movimento juntamente com o ser humano. Na alínea “Observação empírica” do “Conceito de religião” da Lição de 1824, Hegel sublinha a responsabilidade de o ser humano realizar a dupla operação de compreender-se finito e de buscar a Deus:

[...] dentro de nós estamos nós; portanto, o que descobrimos nesta experiência interior é nossa subjetividade, nosso operar subjetivo à margem de Deus e, assim entendido, Deus não está dentro nem fora de nós. Interiormente nos possuímos a nós e não a Deus. Também poderíamos dizer que tentamos observar nossa elevação religiosa, por sobre nós mesmos, ou observar-nos em nossa elevação por cima de nossa condição finita, pela qual somos finitos e estamos frente a outros. Nesta plenitude religiosa já não somos algo separado, à parte, da natureza ou de Deus, a quem ainda não conhecemos. Aí nos referimos a Deus afirmativamente e devemos descobrir dentro de nós mesmo este conteúdo, a Deus. O sujeito se lança a este conteúdo infinito. Se cremos encontrar a Deus aí, deve advertir-se que, justamente nesta devoção, nesta atitude não relacional de onde a separação cessou – com este ponto de vista desaparece o objeto da observação (*VPhR-I*, p. 166; *LFR-I*, pp. 156-157; *nossa tradução*).

A consciência, inserida no campo da religião leva Hegel a asseverar: “o conceito especulativo da religião é, então, o espírito consciente de si”, implicando três níveis, quais sejam: a) a substancialidade, compreendida como a determinidade ou conteúdo metafísico, pensamento puro; b) a perspectiva da consciência que, em movimento, explica a diferença dessa consciência como originária do pensamento puro, resultando no espírito finito ou na religião; e c) o culto, que suprassume a perspectiva finita da consciência, a unificação de duas consciências em uma só. O espírito, portanto, é essencialmente esta atividade de autoprodução, refluindo na consciência (*VPhR-I*, pp. 57; *LFR-I*, p. 53).

A consequência dinâmica da consciência é que a religião a acompanha em seu movimento. Nas *Lições* constam passagens nas quais Hegel explicita a unidade entre a consciência e a religião, como aquela que vê na religião “simplesmente a esfera suprema e última da consciência humana” (*VPhR-I*, p. 79; *LFR-I*, p. 73). Um pouco adiante, Hegel confirmará seu argumento na assertiva “a religião é a consciência do verdadeiro em si e para si, em oposição à verdade sensível e finita” (*VPhR-I*, pp. 114; *LFR-I*, p. 106). A consciência, portanto, ampara o processo de unidade entre os humanos e Deus:

[...] por isso todos os seres humanos possuem uma consciência de Deus, da *substância* absoluta, como *verdade* de tudo e de si mesmos, de todo o seu ser e operar, e consideram esta ocupação, saber e sentir acerca de *Deus*, como sua vida superior, sua verdadeira dignidade – como o *domingo* de sua vida (*VPhR-I*, p. 5; *LFR-I*, p. 4; *nossa tradução*).

A consciência a respeito de Deus e da substância absoluta como uma “verdade” que diz respeito ao próprio ser humano, tal como enunciado na passagem citada, é o próprio trabalho da Ideia absoluta que reconhece a si no finito e no infinito, sobre o que tratou a

*Enciclopédia*¹²² e as próprias *Lições sobre a Filosofia da Religião*, na parte dedicada religião consumada. Isso não significa que, para Hegel, Deus ou o absoluto infinito sejam tomados somente como termos lógicos e metafísicos, que só existam como conteúdos do pensamento (PIPPIN, 2019, p. 66). Os conceitos, apenas pensados, podem ser compreendidos em sua verdade sem que necessariamente (mas não de forma exclusiva) tratem de uma questão metafísica, para a qual o tratamento de conceitos e relações a partir de definições universais é reservado. De acordo com Hegel, o ato de pensar é universal porque a disposição de espírito que influi na vontade também é universal e, por consequência, metafísica:

Segundo essas determinações, os pensamentos podem ser chamados *objetivos*. Entre eles há que contar-se também as formas que primeiro são estudadas na Lógica ordinária e costumam ser tomadas unicamente por formas *do pensar consciente*. A *lógica* coincide pois com a *metafísica*, a ciência das *coisas* apreendidas no *pensamento*, que passavam por exprimir as *essencialidades das coisas* (*Enz*, § 24; *Enc-I*, p. 77).

O pensamento não pode ser restrito ao campo metafísico, muito menos ao puramente lógico. Esse “exprimir as essencialidades das coisas” é submetido à lógica. O outro se insere na lógica em relação à universalidade. É o que atesta a subseção “Juízo-da-Reflexão” da *Enciclopédia*, em que a ação realizada pelo sujeito, pondo-o no juízo, fornece à universalidade um significado que só é possível por serem relativas as determinações de um singular. Isto porque a universalidade do seu ato permanece uma determinação “de relação e conexão com um Outro” (*Enz*, § 174; *Enc-I*, p. 310). Dessa forma, o juízo contempla uma comparação de determinações.

A relação entre o singular e o outro em vista de uma universalidade, como segue no § 174 da *Enciclopédia*, conduz para aquele que é o tema central da filosofia da religião, bem como da filosofia: a verdade e sua importância depositadas em Deus. Isto leva à necessidade de descobrir o objetivo de Hegel quando o filósofo se refere a “Deus”. A Lição de 1827 admite que ao ser humano só é permitida a aceção de Deus quando esta é “relacional”:

Deus mesmo, enquanto tal, não é convertido em objeto. Ele não está diante de nós como objeto do conhecimento, e dentro deste objeto o saber não se expande.

¹²² Conforme o Capítulo 4 desta tese.

Para nós é objeto apenas essa referência a Deus, a religião com tal. [...] Segundo o conceito filosófico, Deus é espírito, é concreto; e se logo perguntamos o que é o espírito, então o conceito fundamental de espírito é aquele cujo desenvolvimento constitui toda a doutrina da religião (*VPhR-I*, p. 73; *LFR-I*, pp. 67-68; *nossa tradução*).

O mais importante da passagem acima reproduzida, entretanto, não é afirmação de que Deus está impossibilitado de ser objeto do conhecimento para os seres humanos, o que acarretaria uma redução ao grau de conhecimento do divino em relação aos seres humanos, mas que Deus está diante dos indivíduos. Sendo infinito, para relacionar-se com o mundo, Deus se deixa determinar pelo outro. Quando Hegel admite que Deus “está diante de nós”¹²³ há aqui a constituição de si e do outro. Uma vez que a religião trata dessa relação de Deus com o outro, com o mundo e com os seres humanos, Hegel conclama a necessidade de a religião também ser estudada pela filosofia:

Deus é o começo e o fim de tudo, é o centro sagrado que vivifica e inspira tudo. A religião possui dentro de si seu objeto, que é Deus; ela é a relação da consciência humana com Deus. O objeto da religião é, por antonomásia, por si mesmo e para si mesmo, o fim último absoluto, em si e para si, o absolutamente livre (*VPhR-I*, p. 61; *LFR-I*, pp. 57-58; *nossa tradução*).

A filosofia da religião se esforça para constituir um método que lhe permita alcançar a mesma verdade que é visada pela própria religião. Hegel enriquece a questão: Deus atrai a verdade porque não pode ser pensado senão como existente, em cujo conceito inclui em si o ser. A explicação sobre como fundamentar a existência de Deus é o argumento de Santo Anselmo de que Hegel tratou tanto na *Enciclopédia* quanto nas *Lições sobre a Filosofia da Religião*. Na Lição de 1827, Hegel retoma o argumento anselmiano sob a seguinte constatação: Deus é tão perfeito que nada pode ser pensado além de sua perfeição. Tomar Deus apenas como representação o tornaria imperfeito como, da mesma forma, afirmar Deus como subjetivo é permitir que algo lhe seja superior. Portanto, para impossibilitar a sujeição da divindade a algo superior ou conferir-lhe alguma imperfeição, a premissa é de que Deus é considerado como a “soma de todas as realidades”, mas que também é uma entre essas realidades (*VPhR-III*, p. 273; *LFR-III*, p. 256). Mas é oportuno lembrar que, para

¹²³ Na *Ciência da Lógica*, na seção “C. Devir” da Doutrina do Ser, ao explicar a relação do nada com o “algo”, a contraposição ou o enfrentamento entre positivo e do negativo, Hegel refere-se a Deus, para quem, em vista da qualidade, atividade, criação e poder, está contida essencialmente a determinação do negativo, um “engendrar de um outro” (*WdL-I*, p. 86; *CL-I*, p. 88).

Hegel, a representação não implica uma impossibilidade intransponível de acesso a Deus devido ao fato de o acesso estar fundado no sentimento, porque este mesmo sentimento tem como conteúdo o divino (*VPhR-I*, p. 291; *LFR-I*, p. 275).

Portanto, o reforço do ponto de partida a respeito da prova sobre a existência de Deus constitui o “itinerário” que vai do pensamento sobre Deus até a certeza de que ele existe, caminho esse que não pode ser interrompido, pois há uma inseparabilidade entre o pensamento de Deus e do seu ser (*Enz*, § 51 A; *Enc-I*, p. 129). Deus, portanto, constituindo a si, está em contínuo jogo de relacionamento com o outro de si, como “soma de todas as realidades”. Isso faz com que, conforme elaborou Étienne Gilson sobre o ser e o nada em Hegel, o filósofo “dinamicamente” tenha saído do ponto de partida do ser como “indeterminação imediata” que, de tão abstrato, não poderia ser tomado como objeto da sensação, ou, por ser vazio de conteúdo, não possuiria a capacidade de ser apreendido pela representação. A solução seria apenas “pensar”, pois “pensar é pensar o ser”. Assim o próprio ser poderia tomar a si mesmo como objeto (cf. GILSON, 2016, p. 257). Mas pensar também é negar, e a negação é produção, pois somente a negação possibilita a transição e a suprasunção do pensar como “ato de conceber”, que sintetiza as reflexões trazidas à razão (*Enz*, § 63 A; *Enc-I*, p. 141). Conceber envolve uma dinâmica de integração e unificação em direção à unidade do pensar (BURBIDGE, 2004, pp. 139, 147). Hegel empreende um esforço para ultrapassar as diferenças entre o que é abstrato (aquilo que é universal e causa, ainda não restrito a qualquer particularidade, mas também indeterminado e vazio) e o que é concreto (que é perceptível mas contingente).

Hegel ampara a premissa de que a lógica e a metafísica são componentes não dissociáveis em seus aspectos internos e externos na consciência e na efetividade. Na Introdução à *Ciência da Lógica*, o filósofo assegura que, para que a consciência seja liberta de suas oposições, é necessária uma ciência pura (*WdL-I*, p. 43 ; *CL-I*, p. 42). A lógica se encontra em outras áreas da filosofia de Hegel, dado que “a necessidade de compreender a Lógica, em um sentido mais profundo que o da ciência do pensar puramente formal, é ocasionada pelo interesse da religião, do direito, do Estado, e da vida ética” (*Enz*, § 19 Z3; *Enc-I*, p. 69). Assim, a lógica também se encontra com a eticidade e a religião.

Desta forma, evidencia-se que as *Lições sobre a Filosofia da Religião* expõem o tratamento hegeliano sobre a religião tanto no âmbito do conceito como na esfera do espí-

rito absoluto. Na Lição de 1827, Hegel é mais preciso quando explica sobre a religião como portadora de um início, que é o próprio conceito de religião, a respeito da qual Deus é a “verdade absoluta”, e que a filosofia da religião tem como início o “lógico” como pensar puro em seu desenvolvimento. Outrossim, a religião trata do espírito finito que “se eleva ao Espírito absoluto” (cf. *VPhR-I*, pp. 266-267; *LFR-I*, pp. 250-251). A “Doutrina do Conceito” exposta na *Enciclopédia* está subdividida em “conceito subjetivo”, “objeto” e “ideia”. Na seção “objeto”, Hegel trata do mecanismo, no qual os objetos desenvolvem uma relação de exterioridade e também interdependência em relação aos outros objetos. O filósofo, entretanto, utiliza o mecanismo para abordar o sistema de três silogismos do Estado, elucidando-os da seguinte maneira:

- 1 – o *Singular* (a pessoa) conclui-se juntamente, por meio de sua *particularidade* (necessidades físicas e espirituais, o que, mais desenvolvido para-si, dá a sociedade civil), com o *universal* (a sociedade [política], o direito, a lei, o governo);
- 2 – a vontade, atividade dos indivíduos, é o mediatizante, que dá satisfação, implementação e efetivação, às necessidades do indivíduo;
- 3 – Mas o universal (Estado, Governo, direito) é o meio-termo substancial no qual os indivíduos e sua satisfação têm sua realidade, mediação e subsistência implementadas. Cada uma das determinações, enquanto a mediação a conclui-juntamente consigo mesma; produz-se a si mesma, e essa produção é conservação-de-si. É só por meio da natureza dessa “concluir-juntamente”, por meio dessa tríade de silogismos com os mesmos *termini*, que um todo é verdadeiramente entendido em sua organização (*Enz*, § 198 A; *Enc-I*, pp. 337-338).

Merece destaque a expressão “concluir-juntamente” (*zusammenschliessen*) constante na Anotação do § 198 a que Hegel se refere neste triplo silogismo do Estado, que significa precisamente que dois termos, e não apenas um, finalizam o silogismo. Existem termos que, embora autônomos, se correlacionam entre si mediante esse “concluir-juntamente”, indicando um “todo” que é “verdadeiramente” compreendido em sua “organização”. O singular, portanto, na sua particularidade, contém em si o movimento que é concreto, definido como “atividade da satisfação”, sendo a “ação” a sua meta, mas que está acompanhado do universal, o “ético”, que se une ao movimento do singular. A passagem textual acima reproduzida, que registra o silogismo (a pessoa singular em direção ao universal), encontra consonância com o silogismo qualitativo, no qual o sujeito singular é “concluído-junto” como uma determinidade universal (*Enz*, § 183; *Enc-I*, p. 318). Também é válido considerar que o silogismo em seu “concluir-junto”, não considera nenhum termo extremo da operação separado do meio-termo. Logo, o termo-médio está em unidade com o termo extre-

mo a depender da classificação do silogismo. No caso da Anotação do §198 da *Enciclopédia*, o silogismo da necessidade PUS considera o resultado de sua iteração a junção de universal e singular.

Vale destacar que que o silogismo da passagem acima mostra que o Estado é um “sistema de três silogismos”, no qual o silogismo qualitativo inicial SPU se desdobra no silogismo da reflexão (USP) e no da necessidade (PUS). Admitindo o que Klaus Vieweg desenvolve a respeito destes silogismos na *Filosofia do Direito*, esta tese estaria autorizada a fazer o mesmo com o parágrafo acima citado, uma vez que ele aplica o silogismo à esfera ética. Segundo o intérprete, o triplo silogismo possuiria implicações em dois níveis, o do Estado Externo (frente a outras nações) e o do Estado Interno (considerando suas instituições, a criação e aplicação das leis). Assim, o sujeito do silogismo SPU pode ser o Estado individual que se correlaciona como Estado particular ou nacional com a história mundial. No Direito Interno, o singular faz do particular o termo médio mas que, neste último, haveria uma mediação autêntica, visto que o singular, para chegar à universalidade, teria que anular sua individualidade (cf. VIEWEG, 2019, pp. 408, 410) confirmando a particularidade do meio-termo. É o que a expressão do § 198 da *Enciclopédia* alude, afirmando que o universal desse silogismo, a partir das necessidades físicas e espirituais, conduz o indivíduo a um universal que trata apenas dessas necessidades.

Por sua vez, no silogismo USP, aplicado ao Estado Externo, mostraria o Estado singular intermediando a relação particular dos outros Estados, dada pelas suas necessidades específicas e pela conjuntura mundial. Como Estado interno, o singular “ativaria” o universal em uma existência exterior mediante a vontade, cuja atividade particular estaria voltada a uma finalidade universal encontrada inicialmente nas corporações, resultando em uma totalidade que só se dá a partir de que grau de universalidade a corporação oferece (cf. VIEWEG, 2019, pp. 408, 411). Mas, dado que a universalidade da corporação é circunscrita à sociedade civil e a seus carecimentos, Hegel afirmou que a vontade é o meio-termo que leva à “satisfação” dos indivíduos. Por fim, o silogismo PUS faria a junção entre o Estado Externo e o Interno. No Estado Externo, a história mundial atuaria como termo médio entre a constituição dos Estados singulares e as relações externas próprias do direito internacional. No nível estatal interno, a constituição seria o universal que, mediada pelas leis e as instituições (particulares), levariam os indivíduos à realidade, à satisfação das suas von-

tades e à sua subsistência (cf. VIEWEG, 2019, pp. 408, 412). É possível notar que Vieweg explora implicitamente a função do “concluir-junto” em sua explicação do silogismo da necessidade, na qual a história mundial está em íntima relação com a constituição dos Estados, e que esta constituição, a nível interno, é quem se liga com os indivíduos, que se tornam plenos membros da comunidade civil ou política.

A posição de Vieweg quanto à utilização do silogismo para interpretar o que ocorre ao Estado nas suas dimensões interna e externa considera que o funcionamento do Estado e sua participação na história mundial ocorrem simultâneos ao desenvolvimento conceitual do Estado. Como, pois, haveria um correlato silogístico que leva em conta essa atuação interna e histórica do Estado com a religião? É certo que no Direito Estatal Interno a religião institucionalizada na forma de Igreja (e, por conseguinte, como corporação privada), o que vale pensar também quanto ao aspecto institucional e estatal da religião, se articula conceitualmente com a eticidade através da história. Hegel assinalou na Lição de 1827 que a religião consumada, na “permanência da comunidade”, tem sua expressão histórica, sobre a qual a subseção seguinte tratará.

6.10. Trindade, comunidade e história

No início deste capítulo afirmou-se que as *Lições sobre a Filosofia da Religião* versam distintamente sobre a religião em suas três partes enquanto conceito, religião determinada e religião consumada, tendo por base três premissas: a) na função da religião, enquanto conceito, indicaram-se os aspectos mostrando a consciência de que Deus é a verdade; b) na religião determinada, buscou-se explicar como ela adquire expressões históricas; e c) na religião consumada, apresentou-se como o processo em que os indivíduos alcançam uma consciência una e indistinta com Deus, mediante a consciência-de-si na “comunidade”. Hegel afirma, na Lição de 1824 sobre a religião consumada, que esta consiste na religião em si e para si, que Deus existe como consciência-de-si sob dois aspectos: Deus consciente de si mesmo e os seres humanos conscientes de Deus. A consciência humana a respeito de Deus é a religião consumada, mas para tal há um movimento do espírito na religião, a qual

existe para si, como espírito universal e particular, infinito e finito (*VPhR-III*, p. 100; *LFR-III*, p. 96).

O movimento de identidade entre universal e particular indica o “conceito” de religião, implicando o desenvolvimento de três etapas dialéticas: a) a manifestação histórica desse conceito; b) o aprofundamento dos aspectos científicos do conceito a partir dos quais as relações dialéticas na consciência e na necessidade abstrata se constituem; e c) o reconhecimento da verdade necessária concreta em vista da totalidade (ou “ideia”) da religião (CHAPELLE, 1964, vol. I, p. 193). A despeito de Hegel abordar a religião em termos conceituais, sua visão da religião tem um forte apelo ao âmbito prático (PINKARD, 2012, p. 192). Esse viés prático da religião como o espírito movendo-se para si mesmo ocorre nas mais diversas dimensões do “mundo”, entre elas a ética:

O Estado constitui o modo verdadeiro da realidade efetiva: é nele que a verdadeira vontade ética vem à realidade efetiva, e que o espírito vive em sua veracidade. A religião é o saber divino, o saber do ser humano de Deus e o saber do ser humano em Deus. Esta é a sabedoria divina e o âmbito da verdade absoluta. Mas há uma segunda sabedoria, a sabedoria do mundo, e a questão gira em torno da relação desta com a sabedoria divina (*VPhR-I*, p. 339; *LFR-I*, p. 321; *nossa tradução*).

De que trata essa sabedoria divina que encaminha a sua efetivação do campo ético? A descrição sobre a Trindade oferece uma parte da resposta. Na concepção de “mistério”¹²⁴, exposta na Lição de 1827, consta o argumento hegeliano de que Deus diferencia a si, mas permanece idêntico consigo ou, nas palavras de Hegel, efetua-se uma relação baseada no juízo absoluto que sai do espírito para o espírito (*VPhR-I*, p. 279; *LFR-I*, p. 263). O ser de Deus se revelaria não como pura imediatidade ou até mesmo como “ser supremo”, mas sim como “espírito”, como diferenciação e reconciliação. O espírito designa um Deus auto-revelado, auto-manifesto, que quer ser conhecido pelos humanos. O espírito, cujo desvelamento e desenvolvimento Hegel descreve na *Enciclopédia*, não é um aspecto da trindade divina, mas a própria Trindade como um todo, abrangendo um ato que também

¹²⁴ O “mistério” foi consolidado, no cristianismo primitivo, como o modo de a sabedoria divina interferir no mundo real para possibilitar a economia da salvação (cf. BOUYER, 1989, pp. 6-8). Sobre este aspecto, a dinâmica da expressão da Trindade na qual a divindade se desdobra é chamada o “mistério” de Deus. Isto significa que seu conteúdo é místico porque significa a dimensão “especulativa” de seu conteúdo, um “segredo” oriundo de algo racional (cf. BARTH, 2002, p. 376).

é processo de criação, comunicação e consumação (O'REGAN, 1994, pp. 29-30; cf. HODGSON, 2005, pp. 16-17).

De acordo com Martin De Nys, do mesmo modo que Deus possui a consciência de si mesmo, há dois outros aspectos quanto ao divino como atividade na filosofia da religião que são idênticos um ao outro: o ser de Deus e o autoconhecimento de Deus. Nossa consciência humana de Deus, por não ser instantânea, é uma maneira de autoconhecimento divino nos indivíduos singulares reunidos em comunidade que se dá através da história. A ideia hegeliana de que o autoconhecimento divino também se encontra no humano é intensificada historicamente (DE NYS, 2009, p. 177).

Este desenvolvimento histórico já pode ser visto na própria descrição da Trindade na *Enciclopédia* tal como consta nos §§ 567-571. Neles, há uma sequência temporal de eventos nos quais o espírito de Deus, após criar o Filho para relacionar-se consigo, em seguida criar o mundo que se lhe torna estranho e, por fim, recuperar a relação com o mundo, passa a residir entre os seres humanos. Esse é o movimento que o espírito executa dentro da Trindade para que esta se vincule finalmente à humanidade. Os indivíduos participantes do gênero humano iniciam a trajetória de aquisição de consciência-de-si, o que configura o agir do espírito no mundo. Uma das manifestações espirituais da consciência-de-si é a formação do Estado. Não é gratuito o empreendimento de Hegel nas *Lições*, pois visa a descrever de que modo a consciência de Deus pode ser unificada à consciência humana através do trabalho do espírito. A proposição de um espírito absoluto que é precedido pelo espírito objetivo por Hegel demonstra que o Estado se interrelaciona com este absoluto a partir de um momento deste último, a saber, a religião. Hegel enfatiza na *Filosofia do Direito* a importância da presença da consciência-de-si: “Por isso há que se venerar o Estado como algo divino-terreno e ver com perspicácia que, se é difícil conceber a natureza, é ainda infinitamente mais árduo apreender o Estado” (*GPhR*, § 272 Z, p. 434; *FDa*, p. 282). É este o contexto que faz com que se compreenda o papel da comunidade religiosa, a saber, exprimir o estágio mais avançado das relações entre indivíduo e Deus na realização da consciência-de-si:

A consciência da comunidade, que desta forma faz a transição do simples humano ao Deus-humano, à intuição, consciência e certeza da unificação, da unidade da natureza divina e humana – tal consciência é o começo da comunidade e o constitutivo da verdade na qual se funda a comunidade. A explicação da reconciliação consiste em que Deus está reconciliado com o mundo ou, melhor, que Deus se mostrou como devendo reconciliar-se com o mundo, de modo que o

humano não lhe é mais alheio, mas que esta alteridade, diferenciação e finitude – tal como se diz – é um momento d’Ele mesmo, mas decerto um momento que desaparece (*VPhR-III*, p. 251; *LFR-III*, p. 236; *nossa tradução*).

A comunidade religiosa é o resultado do relacionamento de Deus com os seres humanos que se efetiva como atividade do “concluir-juntamente”, conforme exposto na Anotação ao § 198 da *Enciclopédia*, mas uma diferenciação que não permanece, visto que existe a conclusão do silogismo com dois termos. Além disso, a diferenciação é algo intrínseco e necessário à própria divindade. Cumpre notar que tal movimento reconciliatório, que finaliza a diferenciação realizada pela comunidade religiosa, não é mais meramente um movimento histórico, e deve necessariamente ter sua justificação validada apenas na filosofia da religião. Tal assertiva pode até permitir delinear a hipótese que a leitura do texto de Hegel suscita: a comunidade espiritual estaria fora do âmbito da história sob a justificativa de ela situar-se na esfera do espírito absoluto, ultrapassando assim o âmbito do Estado como componente do espírito objetivo, cujo movimento com outras nações é o conteúdo mesmo da história mundial. Entretanto, esta hipótese não pode ser sustentada sem antes a apreciação histórica do surgimento e do desenvolvimento histórico da religião, que torna manifesto o que ela é em conceito.

Esta é, portanto, a ocasião para evocar que Hegel também considera a articulação entre a eticidade e a religião nas *Lições sobre a Filosofia da História* (1837), inicialmente no capítulo sobre o Cristianismo, que compõe a Terceira Parte da obra, o “Mundo Romano”. Nele o filósofo afirma que, de início, a mensagem de Cristo teria lançado o fundamento da “elevação infinita do espírito”, embora a mediação dessa elevação não tenha sido oferecida naquela ocasião (*VPhG*, p. 395; *LFH*, p. 277). Tal elevação se fundamenta na “forma revolucionária” do discurso de Jesus quanto a “buscar o Reino de Deus e sua justiça”, a “olhar as aves do céu”¹²⁵, a vender tudo o que se tem, dando a soma auferida aos pobres¹²⁶. Esta mensagem continha em si o espírito; e “toda a história” que sucedeu ao discurso de Jesus “é a história do seu desenvolvimento”, dentro da qual se encontra a formação de uma “comunidade” pelos “amigos de Cristo” (*VPhG*, p. 396; *LFH*, p. 277). Esta comunidade,

¹²⁵ Expressão encontrada em Mateus 6:26.

¹²⁶ Esta ordem-sugestão que Jesus dá ao jovem rico encontra-se em três dos quatro. Evangelhos: Mateus 19:21, Marcos 10:21 e Lucas 18:22.

assevera Hegel, só foi possível porque o ser humano pôde conhecer no Cristo o “conceito da verdade eterna”, de que a essência humana é o espírito e que a verdade só pode ser alcançada pelo humano ao renunciar à sua finitude e “entregar-se à pureza da consciência-de-si” (*VPhG*, p. 397; *LFH*, p. 278). Hegel, portanto, fixa em palavras todo esse processo: a comunidade é a “vida real e presente no espírito de Cristo” (*VPhG*, p. 397; *LFH*, p. 278).

Até então, Hegel não apresentou nada diferente do que fora já tratado nos *Escritos Juvenis*, que sublinhavam os ensinamentos de Jesus como o principal fator de mudança de curso em relação aos mandamentos do judaísmo que também tinham o estatuto de lei. Tais ensinamentos de Jesus teriam apresentado aos discípulos de Jesus o “Reino de Deus” em contraste com o Estado judaico e romano, com o seu projeto ético baseado na justiça e na reparação do sofrimento. Tais ensinamentos delinearam o séquito de Jesus em um grupo distinto, transformando-se gradualmente em uma doutrina. De acordo com Hegel, no mundo romano, a comunidade cristã possuía uma forma específica: ela continha uma doutrina, um “credo” que indicava a atividade do espírito como “guia”. Hegel dá como exemplo a relação da comunidade, o reino de Cristo, com o mundo romano tanto era “doutrina”, isto é, uma exigência de aprofundamento da consciência quanto ao conteúdo da mensagem de Cristo, pois a Igreja tanto era o encontro da “doutrina” com o “mundo exterior”, por ela era ambos (cf. *VPhG*, pp. 400-401; *LFH*, p. 280). A religião cristã pavimentou o caminho pelo qual o ser humano chegou não somente “à ideia absoluta de Deus em sua verdade”, como também permitiu aos fieis se sentirem incluídos nessa verdade. Considerando-se “finito para si”, o ser humano simultaneamente compreendeu a si como imagem e semelhança do Deus infinito (*VPhG*, p. 403; *LFH*, p. 282). Esta noção do compartilhamento da infinitude divina deu ao ser humano o discernimento de uma liberdade que não era a liberdade grega, submetida “à escravidão e ao oráculo”. A liberdade que o cristianismo trouxe, e com ele a de sua comunidade, foi a “liberdade absoluta em Deus” (*VPhG*, p. 404; *LFH*, p. 282).

A doutrina teria dado forma a uma comunidade a partir da liberdade como fundamento. Diante da nova comunidade, a história cristã tem a tarefa de preparar o lugar onde se forma o “cidadão da vida religiosa”. Este mesmo lugar também se adapta ao espírito de Deus, expandido a ponto de tornar o Estado um templo da liberdade humana (*VPhG*, p. 405; *LFH*, p. 283). Esta expansão da liberdade leva o mundo romano ser sucedido pelo “mundo germânico”, cujo fim é a “realização da verdade absoluta como a infinita autode-

terminação da liberdade” (*VPhG*, p. 413; *LFH*, p. 291). Segundo Hegel, os povos germânicos foram incumbidos de trazer o conceito de verdadeira liberdade como substância religiosa (*VPhG*, p. 413; *LFH*, p. 291). É nela que a Igreja, tendo presente em si o espírito divino, prepararia os indivíduos para a eternidade (*VPhG*, p. 414; *LFH*, p. 291). O espírito do mundo germânico era o de “regenerar o mundo” (*VPhG*, p. 414; *LFH*, p. 292). A história europeia, alerta Hegel, é a apresentação do desenvolvimento de dois princípios que se encontram inicialmente opostos, mas que serão reconciliados posteriormente: de um lado, a Igreja como “existência da verdade absoluta” e a consciência dessa verdade; de outro lado, o Estado figura como a “consciência universal com os seus objetivos no mundo” (*VPhG*, p. 415; *LFH*, p. 292).

A doutrina religiosa cristã também foi a fomentadora da oposição que se instalou desde a Idade Média entre Igreja e Estado, uma vez que a Igreja chama para si a prerrogativa de, fundada na teocracia, ordenar a sociedade, em contrapartida com o Estado, que tentava consolidar a monarquia feudal. As fronteiras entre o temporal e o secular são indefinidas, com alto custo para a liberdade. Nesse período, a liberdade cristã se tornou “o contrário de si mesma”, abandonando a administração do sagrado para rebaixar-se ao temporal, enquanto o Estado se formava sem o sentido da universalidade (*VPhG*, p. 416; *LFH*, p. 293). A Igreja e o Estado estavam entrelaçados de tal forma no início da modernidade a ponto de Hegel asseverar que a Reforma protestante forneceu fundamentos para a “reconstituição da lei fundamental” do Estado, ou seja, para uma separação entre eles por causa da consciência concreta do espírito livre conforme a razão, que distinguiu o que eram os princípios sensatos dos direitos, valorizando-os, e que eram os costumes, que não mais atendiam às exigências sociais daquele tempo histórico (*VPhG*, p. 417; *LFH*, p. 293).

A Reforma é o período do “Mundo germânico” que sucede à Idade Média, ocasionada pela “decadência” que a Igreja desenvolveu a partir de si mesma, mediante as paixões e interesses de seus integrantes, que agiam em benefício próprio (*VPhG*, p. 492; *LFH*, p. 343). O ensinamento de Lutero seria o duplo princípio a animar, primeiramente, o retorno da Igreja às suas funções espirituais, bem como levar o ser humano à reconciliação com Deus através da fé que, para o Hegel compenetrado em explicar a história, não é a certeza que o sujeito finito possui o infinito em si, mas a certeza produzida pelo Espírito Santo a que o indivíduo chega por alcançar o conhecimento de sua própria essência (*VPhG*, p. 495;

LFH, p. 345). Na doutrina luterana, segundo Hegel, a subjetividade e a certeza individual são necessárias à objetividade da verdade, promovendo o ser humano a apropriar-se da “verdade substancial”. Nisto consiste a liberdade cristã, que confirma a universalidade, que não está na Igreja católica, que insiste na exterioridade da pessoa de Cristo na transubstanciação oriunda do rito eucarístico, muito menos na Igreja reformada, em que Cristo é apenas uma lembrança. Para Hegel, Cristo preenche realmente o coração humano e plenifica o indivíduo, que recebe a verdade e a liberdade que se encontra em todos os seres humanos (*VPhG*, p. 496; *LFH*, p. 345). Essa necessidade pelo universal que se encontra no ser humano foi distribuída para o direito, a propriedade, a moralidade e o governo, fazendo com que Hegel afirme, nessa perspectiva, o repouso da constituição do Estado na religião (*VPhG*, pp. 496-497; *LFH*, p. 346). Esta admissão de Hegel para a religião como base do Estado já havia sido explicada mais nitidamente em duas obras. A primeira delas é a *Fenomenologia do Espírito*, em que a família, como comunidade natural imediata, mantém a prática da lei dos deuses e os ritos de conservação da lembrança dos mortos (como visto na seção 3.2 desta tese). A segunda referência explícita ocorre na *Filosofia do Direito*, tanto na explicação sobre o Estado no § 257, em que são mencionados os Penates, os deuses dos lares romanos, como na Anotação ao § 270, em que Hegel questiona se a premissa da religião como fundamento do Estado possa ter efeitos colaterais na ordem pública promovida pelo Estado¹²⁷.

Tanto no caso do protestantismo como no da religião, mediante a qual ocorre a manifestação do espírito em prol da liberdade, Hegel adverte que tal manifestação não foi “perfeita”, ocasionando a reconciliação abstrata de Deus com o mundo, visto que a Reforma estava limitada a alterações imediatas, como a eliminação de bispos e das indulgências, etc. (*VPhG*, p. 504; *LFH*, p. 351). Entretanto, o movimento reformado, ainda que possuísse limitações, promoveu a extinção de “instituições perniciosas” próprias do catolicismo. A primeira “instituição” extinta foi o celibato: o matrimônio, que se contrapunha à vida solitária, era a porta de entrada do indivíduo para a “coletividade” da esfera ética da família, da sociedade civil e do Estado. A segunda instituição a ser combatida foi a negação do trabalho: a indústria e os ofícios passaram em contrapartida, no protestantismo, a serem consideradas manifestações morais. A terceira instituição a ser extinta foi a obediência à

¹²⁷ O fundamento do Estado na religião segue discutido na seção 5.6 desta tese.

rígida estrutura hierárquica do clero. Com a supressão dessa estrutura eclesial do catolicismo, o protestantismo desloca a obediência dos membros da comunidade ao cumprimento das leis estatais, sob as quais o ser humano adquire a liberdade (*VPhG*, p. 503; *LFH*, p. 350). Consoante Hegel, no protestantismo a ideia de reconciliação contemplava o princípio da liberdade, cuja determinação era a igualdade, voltada para a formação do direito (*VPhG*, p. 526; *LFH*, p. 364). A religião protestante, acresce Hegel, não poderia ter duas formas de consciência. Logo, a vontade é única forma consciente porque alinhada com o direito, que na sociedade é o que quer a lei (*VPhG*, p. 527; *LFH*, p. 365).

O protestantismo adquiriu uma postura de estímulo à liberdade. Mas Hegel toma certo cuidado em estabelecer diferenças entre a própria Reforma, movimento religioso cujo conteúdo fora a determinação do ser humano à liberdade (*VPhG*, p. 497; *LFH*, p. 346), e a Igreja protestante, instituição religiosa criada sobre a doutrina da Reforma. Esta Igreja lutava por uma existência política. A desconfiança a respeito da consciência religiosa ensejou conflitos civis, os quais foram evitados fragilmente com acordos de paz (*VPhG*, p. 515; *LFH*, p. 357). A disputa entre o poder religioso e o poder político se revelou incongruente. Entretanto, a busca dos reformadores pela consolidação como “potência europeia” independente que mobilizou forças por anos teria alcançado seu objetivo na ascensão da Prússia como “protetor da Igreja protestante” (*VPhG*, p. 519; *LFH*, p. 360). Nesta “unidade” da consciência que também inter-relacionava vontade individual e direito, de acordo com Hegel, se encontrava a gênese intelectual que seria a base do Estado, o “princípio da certeza” e da identidade com a própria consciência-de-si. Tal “consciência do espiritual” se tornou o fundamento da filosofia, onde a Revolução Francesa encontrou suas bases (*VPhG*, p. 527; *LFH*, p. 365). A ênfase dada à liberdade e à razão, e como elas se inter-relacionam com a religião, modulará o mundo pós-revolucionário. A teologia foi vinculada ao projeto iluminista na Alemanha, mas repelida na França (*VPhG*, p. 526; *LFH*, p. 364). De qualquer maneira, no curso histórico pós-revolucionário, a liberdade se torna objetiva nas leis do Governo. Tal liberdade exigiu uma separação entre Estado e religião (*VPhG*, p. 531; *LFH*, p. 367). Todavia, tal separação não indica que a religião irá esmaecer em favor de um Estado que irá confirmar-se sucessivamente na história.

A religião não desaparece no Estado. A descrição da história mundial feita por Hegel mostra vários períodos temporais nos quais Hegel dá ênfase à compreensão e à função

da religião em momentos históricos diferentes. Assim, a expressão espiritual do conhecimento da verdade interna constante no discurso de Jesus teria sido suficiente para, no mundo romano, ensejar o aparecimento da comunidade cristã. Os indivíduos membros dessa comunidade no mundo romano adquiriram a compreensão de que a essência deles é o espírito. Com efeito, tais indivíduos foram admoestados a considerar-se finitos, mas com condições de efetivarem na comunidade a unidade com o infinito divino. Essa possibilidade de acesso lhes deu a noção de liberdade. Mas, enquanto o mundo romano teve seu término, a comunidade cristã conseguiu sobreviver aos novos tempos. No mundo germânico que sucedeu ao mundo romano, a comunidade religiosa se institucionalizou na forma de “Igreja”. A finalidade do mundo germânico foi a de realizar a verdade absoluta pela auto-determinação da liberdade como substância religiosa. Contudo, a contradição entre a Igreja e o Estado se instalou no mundo germânico, pois a Igreja, em decadência consigo mesma, disputou espaço com o poder temporal. É certo que a discordância religiosa entre o temporal e secular torna-se intrínseca ao próprio movimento de florescimento da consciência (cuja verdade é a liberdade) tanto na eticidade como na religião. Todavia, a Reforma conduziu seu ímpeto à liberdade para o seio da Igreja. O resultados desse movimento são a repulsa aos fundamentos doutrinários católicos (voto de pobreza, celibato e a desvalorização do trabalho)¹²⁸.

6.11. Religião e eticidade nas *Lições sobre a Filosofia da Religião*: resultados finais

A religião compartilha com a eticidade a substância espiritual de um conteúdo universal que, considerando a verdade absoluta como Deus, para recuperar a interação com a

¹²⁸ Vale observar que a recusa aos princípios católicos listados por Hegel nas *Lições sobre a Filosofia da História* foram retomados por Carl Schmitt (1888-1985), que também discutiu o vínculo entre religião e política sob as indicações de Hegel. Em *Catolicismo romano e forma política* (1923), Schmitt sublinha a repugnância do protestante à igreja católica “burocracia celibatária”: um aparelho administrativo e hierárquico imenso, dirigido por homens que se recusam a ter família, cujo objetivo é o controle da vida religiosa das pessoas (SCHMITT, 1998, pp. 19-20). Schmitt explica que a Igreja Católica é uma “complexio oppositorium”, um feixe de contradições que encontra pouso no conceito de “representação”. Nela, uma figura autoritária torna imanente algo que é a essência da instituição: essa figura seria o papa (SCHMITT, 1998, pp. 29, 35). Em *Teologia política* (1922), Schmitt também usa o conceito de imanência e transcendência para explicar o tema da soberania, a figura da autoridade que se posiciona acima do próprio sistema legislativo (SCHMITT, 1985).

humanidade, se associa à felicidade humana. A religião, dessa maneira, se conjuga com o Bem (e com a liberdade que lhe é intrínseca), pavimentando a moralidade em um caminho que a leva da particularidade ao universal. E dado que o Bem, como expressa o § 129 da *Filosofia do Direito*, direciona os indivíduos ao “fim último absoluto do mundo”, o Bem livre já é a liberdade realizada dentro do próprio indivíduo na forma da Ideia, aqui, em sua liberdade. Permeando tanto a religião quanto a liberdade, este Bem exige uma conciliação entre religião e eticidade que não ocorreu ainda concretamente. Considera-se que o Bem tem a limitação de apenas apontar para um horizonte no qual o universal se encontra, cabendo ao indivíduo, pela sua vontade, deslocar-se para ele. Dito de outro modo, o Bem necessita ser instalado na vontade para levar o indivíduo ao universal, ocorrendo assim a eticidade, que é a “ideia de liberdade enquanto bem vivente”, de acordo com § 142 da *Filosofia do Direito*.

O Bem oferece aos indivíduos o parâmetro para um mundo justo, permitindo-lhes comparar situações nas quais a justiça não está presente, onde as leis que prescrevem procedimentos para os delitos ainda são inexistentes. A religião, antes do Estado, concretiza este Bem a partir do conteúdo de sua doutrina transmitido na família, como momento do espírito ético natural, na observação das leis divinas e na preservação da memória dos mortos. O conteúdo da religião tem seu primeiro contato com a disposição de espírito nos indivíduos na família. Tal influência não se restringe ao conteúdo familiar, tornando-se presente nos momentos na sociedade civil e no Estado. Este transpor-se da família para o Estado é o itinerário esperado a ser realizado pela religião, uma vez que ela se ampara na liberdade. Na sociedade civil, a religião cumpre o papel pedagógico de exposição da sua doutrina e de tornar-se uma segunda família para, assim, promover o universal em meio a um sistema no qual os carecimentos individuais são o fator de dinamização social. A religião, atuando na família e na sociedade civil, ao oferecer aos indivíduos uma situação em que o universal é vislumbrado, cria condições para a instalação do Estado.

Todavia, os problemas começam quando o Estado e a religião passam a disputar espaço na sociedade, em clara infringência à Ideia de liberdade. Do modo como se apresentam as inconsistências entre as duas esferas, leva-se a crer, em princípio, que o Estado seria independente da família e da sociedade civil, quando o que se dá é o contrário, que o Estado está vinculado organicamente com seus momentos éticos anteriores, negando-os e

conservando-os em si. A prova disso se encontra no § 257 da *Filosofia do Direito*, em que Hegel considera, na explicação formulada para o Estado, os deuses familiares subjacentes a ele. Hegel resolve o problema em parte na longa Anotação ao § 270 da *Filosofia do Direito*, afirmando que a religião seria o fundamento do Estado. Todavia, faz deste um assunto restrito ao Estado Interno, transformando a religião em uma expressão do agir humano que, na Era moderna, deve fazer deferência ao poder estatal. Para isto, a religião se tornaria um componente da sociedade civil, uma corporação privada, acompanhando as instituições de justiça e da administração. O citado parágrafo é claro quanto à cautela de Hegel em tratar a religião sob os auspícios do Estado para que ela não se torne um poder concorrente e deteriore a ordem pública. Mas esta postura de cautela limita o tratamento lógico que o Prefácio *Filosofia do Direito* propunha dar à ciência do direito, o que, além do mais, impediria a observação do desenvolvimento da ciência do direito a partir do conceito e da Ideia enquanto razão, como indicava o § 2 da Introdução da já mencionada obra.

Logo, tomando a leitura isolada do § 270 e da respectiva Anotação na *Filosofia do Direito*, o tema é solucionado com a separação entre a religião e o Estado. Em uma consequência lógica, para que se garanta o trasladar da essência ao ser-aí, a religião tem de admitir que é o Estado quem lhe assegura a permanência. Todavia, um pouco mais adiante no parágrafo 270, Hegel deu uma importante pista na qual a religião verdadeira é aquela que não cria polêmicas com o Estado. Uma vez que o Estado sem polêmicas é o Estado que consegue entregar, como explica o § 257, a “liberdade substancial” como fim e produto de sua atividade, então a religião contrária ao Estado é a religião que serve de obstáculo à liberdade. A necessidade de hierarquia entre Estado e religião, portanto, só se mantém a partir da chave da manutenção da liberdade. Isto significa que, na liberdade, a separação entre Estado e a religião decai, fazendo com que o conceito da Ideia seja finalmente explorado junto com a liberdade para anular a separação do Estado e da religião operada no § 270 da *Filosofia do Direito*. A liberdade como fator que soluciona a separação entre Estado e religião evidencia que, da forma como a Anotação ao § 270 os delinea, a consciência-de-si ainda não está completa nestes.

O enfoque da liberdade permite explorar a relação entre religião e Estado na perspectiva da lógica e, por consequência, confirmar o propósito exposto no Prefácio da *Filosofia do Direito* de tratar a ciência do direito como contemplada pela filosofia. Este enfo-

que ético, estendido à religião, já tinha sido facilitado pela *Enciclopédia*, apresentando o movimento de autodeterminação da Ideia como espírito nas Doutrinas do Ser, da Essência e do Conceito e, por consequência, demonstrando como a religião e o Estado se harmonizavam enquanto situados nas esferas do espírito objetivo e do espírito absoluto. Se o movimento do espírito é um contínuo “trasladar” do ser para a essência, e desta para o conceito (que é substancialidade livre para si e totalidade), tanto do ser ao algo, como deste ao outro em incessante devir, tal movimento culmina, na religião e na descrição silogística da atividade da Trindade. Atestado entre estas passagens de ser o conceito, finito e infinito, em-si e para-si, o movimento é uma dinâmica de desenvolvimento em que se descrevem etapas que progridem de um nível menos aprimorado para outro nível mais enriquecido. Com efeito, a *Enciclopédia* oferece importantes informações sobre como usar a Lógica para elucidar as relações e sub-relações entre os componentes implicados entre, por exemplo, Estado e religião. Na *Enciclopédia*, a religião revelada exposta aborda a Trindade, a partir da qual pode-se concluir que Deus, no atributo de criador, é completamente desenvolvido no atributo de Espírito, onde são conservados os momentos a) do Deus Pai que gerou o Filho para relacionar-se consigo; b) do Deus criador do mundo; c) do Filho que encarna no mundo e morre para restabelecer o relacionamento no mundo; d) da comunidade que se firma entre Deus e o mundo no decurso da história a partir do relacionamento recuperado.

Apesar de indicar a estrutura comunitária entre Deus e o mundo desenvolvida historicamente e, por consequência, mais conectada ao espírito objetivo, a *Enciclopédia* situa a religião na esfera do espírito absoluto, dificultando a precisão do lugar onde se estabelece tal comunidade divina e humana. Ainda persiste a questão, preconizada na *Filosofia do Direito*, sobre como religião e Estado se anulam reciprocamente. Restaram as *Lições sobre a Filosofia da Religião*, contemporâneas à *Filosofia do Direito* e à *Enciclopédia*, visto que em outras obras de Hegel, seus *Escritos de Juventude*, seus textos de Frankfurt e Jena, bem como a *Fenomenologia do Espírito*, produzidos anteriormente à sua atividade como professor em Berlim, o filósofo alemão admitia a relação entre religião e eticidade, mas sem oferecer um parecer definitivo. É o caso, nos escritos juvenis, da religião objetiva, concretizada nos ritos, que necessitava de uma religião subjetiva, operando-se no interior do ser humano como um modo de prover princípios de conduta a partir dos conteúdos da religião,

bem como oferecer a possibilidade de uma religião pública como conjunção entre o objetivo e o subjetivo.

As *Lições sobre a Filosofia da Religião* propunham o tratamento racional da ideia do divino mediante a admissão de que a verdade absoluta é o tema da religião, para a qual a consciência é livre. Tendo admitido que a religião se havia restringido, no tempo do filósofo, a tratar exclusivamente sobre Deus, Hegel deu o passo avante não só admitindo que filosofia da religião pudesse ser equiparada à própria filosofia, mas concordando que o ser humano fosse inserido como componente fundamental ao estudo da religião. A religião, porém, não consideraria os seres humanos e Deus em separado, mas em um projeto inter-relacional, em uma “trama infinita da atividade humana” cujo centro seria a religião, a qual ofereceria aos indivíduos a consciência de Deus (*VPhR-I*, p. 61; *LFR-I*, p. 57).

No Manuscrito de 1821 que compõe as *Lições*, Hegel associa a religião ao conceito e insere o ser humano no cerne dessa nova abordagem conceitual, explicando a religião como resultado deste mesmo conceito, mas restringindo a religião à consciência que o indivíduo possui de Deus mediante a representação. Assim, o ser humano participa na religião quando adquire a consciência de Deus a partir de determinações imediatas de sua intuição em conteúdos da própria religião, o que coloca a atividade humana do pensar anteposto ao conceito e à Ideia como uma instância prévia em relação à verdade. A consequência de afirmar a religião como a consciência que o ser humano tem de Deus (a contar da atividade de um pensar desprovido de conceito) não ajuda a levar a questão da religião e do Estado muito além do que ela já teria ido na *Filosofia do Direito*. A prova disto é que, também no Manuscrito de 1821 das *Lições sobre a Filosofia da Religião*, Hegel, em semelhante postura do que escrevera no § 270 da *Filosofia do Direito*, admite a reverência à religião, comunicada aos Estados, como maneira de assegurar-lhes a conservação. É um posicionamento importante, pois nele segue implícita a postura pedagógica da religião frente ao ético. Não obstante, manter essa relação como definitiva entre eticidade e religião não é satisfatório na perspectiva da liberdade e da Ideia. O automovimento de efetivação do espírito, garantido pelo conceito de religião, exige desta mesma religião mais do que um anteparo pedagógico ao Estado.

Para isto a Lição de 1824 e a Lição de 1827 precisam ser consideradas como um desenvolvimento do argumento que a Lição de 1821 atribuiu à participação do ser humano

na religião, mas que a restringiu apenas ao pensar como representação. Cumpre lembrar que Hegel situa o objetivo da filosofia da religião em explicitar que a religião diz respeito ao (ou tem por objeto o) “absoluto” (*VPhR-I*, p. 3; *LFR-I*, p. 3). Na Lição de 1824, é no absoluto que o sentimento é “resolvido” a partir da consciência (cf. *VPhR-I*, p. 31; *LFR-I*, p. 30). Na mesma Lição de 1824, o absoluto se completa na relação da consciência humana com Deus (cf. *VPhR-I*, p. 61; *LFR-III*, p. 57).

Mas é na Lição de 1827 que ocorre o equilíbrio no tratamento lógico entre religião, eticidade, liberdade e conceito. A Lição de 1827 demonstra, tal qual a Lição de 1824, que o objeto da religião é o absoluto, assim como a consciência-de-si divina e humana implica a existência de uma cristologia nas *Lições*, mas não deposita a centralidade da Trindade no atributo do Filho, como sustenta Emílio Brito e a sua tese sobre a primazia da Trindade e da filosofia da religião no Filho, bem como, por consequência, no evento da sua encarnação, morte e ressurreição¹²⁹. Na religião consumada, o Filho tem sua importância no resgate da relação entre Deus e o mundo, visto que o espírito e, conseqüentemente, a comunidade, só se fazem presentes no mundo após a morte de Cristo. Contudo, a descrição da comunidade não se encerra em uma cristologia exclusiva. A Lição de 1821 e, com ela, a ênfase na representação, não podem definir todo o escopo das *Lições* porque esta é apenas uma dentre suas premissas centrais. Tal argumento é comprovado pelo motivo de um dos intérpretes de Hegel que resgata o estudo da filosofia da religião, Marcelo F. de Aquino, admitir que o pensamento na religião se articula nas determinações do concreto e do real, significando que a realidade é a da representação na consciência. Para Aquino, essa determinação se articularia em um silogismo, contendo de um lado a consciência individual e, do outro, o supremo pensamento, resolvido na representação (cf. AQUINO, 1989, pp. 236-237). Todavia, é justamente esta capacidade da “representação” como mediadora entre humanos e Deus que a presente tese quer evitar. De certo modo, depositar a proeminência da religião no campo da representação pode implicar uma compreensão de que houve uma maior adesão da filosofia da religião hegeliana ao pensamento de Kant, aspecto para o qual Thomas Lewis já alertara em seus trabalhos.

¹²⁹ A primazia da Trindade e da “encarnação” no projeto filosófico de Hegel enquanto sistema é defendida por Brito em *Hegel e a tarefa atual da cristologia* (1983), sob a forma de silogismo (cf. BRITO, 1983, pp. 120 e ss.), tratado na seção 4.4 desta tese.

O enfoque na representação municíaria o argumento de que a razão humana teria como única fonte os sentidos, os quais preencheriam o pensamento, ao mesmo tempo que se esvaziaria a força dos próprios “objetos” da religião, como Deus, o Filho encarnado e o Espírito. Admitir a proeminência da representação no âmbito da religião, desconsiderando que ela também se desenvolve em um pensar autônomo desde a consciência que o ser humano tem do divino, tornaria Hegel um continuador de Kant. Recorrendo mais uma vez às Lições de 1824 e 1827 para o esclarecimento do tema, esta tese assume que a representação é suprassumida na comunidade, dado que esta se encontra no âmbito do conceito, assimilando não somente o ser, mas a essência. A verdade da Ideia absoluta une o universal e o singular na comunidade. De outra forma, incorrer-se-ia em uma divergência entre as esferas do espírito objetivo e do espírito absoluto, de modo a tornar exclusiva a aplicação da Anotação ao § 270 da *Filosofia do Direito* a tudo que implica a religião em seu pensamento. O citado parágrafo explica a representação (junto com o sentimento e a fé) como a forma pela qual a religião se relaciona com o Estado. Todavia, se não houver a clareza de que o que Hegel está falando pode ser aplicado à esfera objetiva, e não totalmente à esfera absoluta, seria invalidada a compreensão sobre as relações éticas e religiosas que a filosofia da religião de Hegel oferece nas Lições posteriores.

Na Lição de 1824, o conceito de religião consiste na consciência, ainda que finita, mas que tem Deus como objeto e essência na qual ela se objetiva (*VPhR-III*, p. 99; *LFR-III*, p. 95), não sendo mais mencionada a representação vinculada ao conceito como vinha expresso no Manuscrito de 1821. A Lição de 1827 dá um passo adiante da Lição de 1824, pois ela consegue superar a representação presente nas manifestações históricas da religião determinada, encaminhando-se, como devir, ao infinito. A consciência-de-si é plena na religião consumada, que retoma com mais força o argumento, apenas esboçado no Manuscrito de 1821, de que Deus, enquanto Ideia que se torna consciente de si mesma, se esforça para anular a separação entre sujeito e objeto. Este esforço também é realizado pelos seres humanos, que adquirem um senso do valor infinito da liberdade humana através da disposição de espírito como propensão do ser humano a relacionar-se com Deus. A disposição de espírito é conduzida pela instrução na doutrina, na qual existe uma identificação entre o conteúdo subjetivo da crença e o conteúdo objetivo a respeito de Deus, demonstrando que

a doutrina religiosa não fixa o ser humano na representação, mas permite a ele o acesso ao conceito.

A religião para Hegel é razão, verdade e resultado da filosofia, mas isto não implica que Deus seja de fato o resultado, pois isto determinaria o divino. Para o indivíduo, na posição de sujeito, Deus, mediante a religião, atua como objeto, mas objeto absoluto, deixando-se conhecer aos humanos. Esta também é a maneira de Deus distinguir-se a si mesmo e simultaneamente tornar-se interior e idêntico a si mesmo.

Toda a atividade da doutrina da religião consumada, isto é, do ser humano dispondo-se a ter consciência de Deus e de Deus permitindo-se revelar aos humanos, concentra-se na comunidade, na qual o espírito se sabe como espírito e a religião se faz Ideia, possuindo finalmente a consciência de sua essência em uma nova consciência que não se dá mais sob a chave da moral, mas do amor mútuo. A comunidade é a unidade do finito e do infinito, entre o ser humano e Deus, onde o espírito infinito se sabe finito. Na comunidade se justapõem tanto a Trindade em sua estrutura silogística quanto a descrição da Ideia lógica. Deus se encontra na Ideia eterna, anterior à criação do mundo, se torna consciência na criação do Filho e do mundo, abandona a infinitude e se insere na finitude encarnando-se como Filho no mundo e se reconcilia com o mundo na efusão do espírito. A Ideia articula assim a finitude e a infinitude, os espíritos finitos singulares no espírito infinito de Deus no processo chamado “Ideia universal” (*VPhR-III*, p. 253; *LFR-III*, p. 237).

A comunidade, que surge na Ideia universal que une os espíritos singulares com o espírito de Deus, tem seu “nascimento” em um fenômeno sensível de consciência espiritual. A “permanência” da comunidade tem lugar na história da Igreja, o que permite dizer que a consciência da liberdade é histórica. O cristianismo propõe essa elevação infinita do espírito, permitindo à história possuir o desenvolvimento dessa consciência. A comunidade cristã inserida na história foi possibilitada porque o ser humano pôde conhecer no Cristo o “conceito da verdade eterna”. Mediante tal conhecimento, o humano teve plenas condições de renunciar à sua finitude, entregando-se à “pureza da consciência-de-si” e transformando a comunidade na “vida real e presente no espírito de Cristo” (*VPhG*, p. 397; *LFH*, p. 278). A história do cristianismo é a busca pela liberdade absoluta em Deus. O mundo romano, no qual surgiram as primeiras expressões cristãs, deu lugar ao Mundo germânico pela expansão da liberdade, a qual despontou como substância substância religiosa no período históri-

co que sucedeu ao mundo romano. A Reforma protestante, no Mundo germânico, se esforçou em separar os poderes secular e espiritual para que a religião se tornasse manifestação da liberdade.

Portanto, toda a busca histórica da liberdade pela religião foi transformada em doutrina, cujo objetivo é produzir nos indivíduos a consciência do espírito. Este é um forte motivo para que não seja admitida a possibilidade de a doutrina ser considerada uma propriedade, como coisa exterior que está à mercê da vontade de outro, tal como preconizado na Anotação ao § 270 da *Filosofia do Direito*. A doutrina resulta do desenvolvimento histórico da consciência livre que se tem do divino em liturgias e escritos. Tornar esta doutrina em propriedade elimina, no mínimo, a liberdade que lhe seria intrínseca. Apesar de a doutrina resultar da dinâmica histórica da comunidade, o que a tornaria um ser-aí, pois seria local e temporal, isto não autorizaria o Estado a transformar a religião institucionalizada em componente da sociedade civil, submetendo-a a seu poder.

Na “realização espiritual” da comunidade, em que se dá a reconciliação entre o indivíduo singular e Deus, a comunidade amplia o número de seus seguidores, o que demonstra o esforço pela universalização e divulgação ampla da doutrina. A comunidade realizada espiritualmente não seleciona quem pode ou não ter acesso à doutrina. Esta também é uma forma de ela tornar-se perene no mundo, pois se revela a novas gerações de indivíduos. A comunidade também empreende a unidade entre a religiosidade e a mundanidade na eticidade, fazendo com que os indivíduos se tornem livres pela razão, aderindo às instituições.

Dando à comunidade uma estrutura lógica, o silogismo da necessidade PUS é o mais adequado a suceder o silogismo SPU proposto por Klaus Vieweg (2019, pp. 408-411), apresentando a Igreja como corporação privada no Estado interno. O universal, para o mencionado intérprete, decorre da centralidade da particularidade que se opera nos carecimentos da sociedade civil. Mas na “realização espiritual da comunidade” exposta na Lição de 1827, o indivíduo membro da comunidade é o singular que resulta do termo médio universal (Deus e a doutrina como resultado histórico do desenvolvimento da encarnação do Filho, determinados em si), exprimindo assim o silogismo da necessidade. Neste silogismo, o Estado e a religião institucionalizada na forma de Igreja se apresentam no termo extremo inicial da particularidade (nas exigências ao cidadão e ao membro eclesiás-

tico). No entanto, Estado e Igreja, por possuírem certo grau de universalidade no direito, nas leis divinas e humanas e na doutrina religiosa, a comunicam ao termo médio universal, que congrega em si a igualdade, a estrutura ética da família e a presença histórica do espírito enquanto religião e eticidade no mundo. O indivíduo é o termo extremo singular, “concluído-junto” com o universal. Tornando-se o princípio dialético e especulativo da identidade da “identidade” e da “diferença”, o indivíduo suprassume a representação da religião, consolidando o universal com um para si conforme o conceito. Amparada na doutrina religiosa que buscou historicamente a liberdade, a comunidade é o lugar no qual o indivíduo também é livre, concentrando em si de forma consciente a unidade da vontade imediata em a vontade refletida em si, os papéis de cidadão e de membro. O indivíduo-participante da comunidade é livre uma vez que, na consciência que a religião lhe oferece, ele se sabe finito, mas também sabe que sua liberdade lhe permitiu suprassumir sua própria finitude ao compreender-se como integrante da Ideia absoluta e do espírito do povo. É este indivíduo consciente-de-si que, na sua finitude, compreendeu, através da doutrina e da disposição de espírito, também ser ele mesmo não apenas o promotor do seu pensar, mas também integrante da infinitude, bem como o elo entre o Estado e a Igreja, assegurando uma relação horizontal, sem vigilância ou receios entre essas duas esferas. Portanto, a relação entre eticidade e religião, que a *Filosofia do Direito* concentrou apenas no âmbito da sociedade civil e circunscrito ao Direito Estatal Interno, é solucionada nas *Lições sobre a Filosofia da Religião*, que demonstram, pela lógica, a harmonia entre Deus e os seres humanos, finito e infinito, em uma estrutura social chamada “comunidade”, a qual congrega, de forma simultânea e historicamente consolidada, a vontade dos indivíduos, a doutrina e a vinculação ética entre os indivíduos, sem que haja justaposições incoerentes ou interferências entre elas, dado que esta associação é autônoma e também integrada à vida pública. Inserida no projeto filosófico do sistema de Hegel, esta harmonia operada na comunidade consubstancia o Bem e a felicidade humana em um ponto de contato específico no qual confluem o espírito objetivo e o espírito absoluto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente tese propôs-se demonstrar que as *Lições sobre a Filosofia da Religião* estabelecem uma correlação entre religião e eticidade. Hegel, ainda que se haja contraposto, em seus escritos juvenis, à filosofia da religião de Kant na figura da religião popular, teria em certa medida concordado com o filósofo de Königsberg quanto à autonomia da religião fundada na liberdade, o que faria daquela a promotora da ordem social e da felicidade humana. Hegel buscava uma religião da liberdade que não se restringisse, tal como concebera Kant, a uma coleção de ritos submetida somente ao ideal da razão pura, e que também não fosse apenas uma religião de “boa conduta de vida” (cf. *Rel*, Ak VI, pp. 52-53; *RLR*, pp. 57-58). Para Hegel, a “comunidade ética” descrita por Kant, em *A religião nos limites da simples razão*, era parcial em dois sentidos. No primeiro sentido, ainda que sobreposta à comunidade política e possuindo ambas ao mesmo tempo uma mesma finalidade, a comunidade não teria nenhuma garantia de receber a adesão dos indivíduos. Isto porque a moral não poderia ser “imposta” pelo Estado. No segundo sentido, a comunidade política também era parcial porque sua dimensão política total não abrangia os atos morais. De igual modo, uma religião que validasse sua razão de existir em Deus, observava Kant, ocasionaria a perda da liberdade das ações humanas (cf. *Rel*, Ak VI, p. 107; *RLR*, p. 112). Hegel, todavia, nos escritos juvenis, mostrava seu esforço em descobrir uma religião situada simultaneamente nos campos moral e ético. Em sua perspectiva, a doutrina cristã teria condições de delinear uma religião pública. Para Hegel, a comunidade ética era ela também a comunidade política. A religião popular hegeliana, diferentemente do que imaginava Kant, não retiraria a liberdade do humano, mas elevaria e enobreceria o espírito de uma nação (*Nohl*, p. 6; *STG*, p. 59), vinculando pela razão o conteúdo religioso com o espírito e promovendo as características próprias da virtude.

Identificar a cisão entre religião e vida ética esteve entre os importantes temas dos escritos juvenis de Hegel. Não obstante, esta fase de sua produção do filósofo torna difícil uma explicação detalhada da sua proposição de “religião popular”. A atenção com a comunidade religiosa que também fosse ética continuou na produção do filósofo, embora ele

tratasse do problema sobre a coesão social em face da religião. É o caso de *A Constituição da Alemanha*, na qual o tema é recuperado discutindo-se o Estado como expressão da unidade entre indivíduos. Neste escrito, encontra-se o esforço de Hegel em afirmar que o Estado repousaria sobre um grupo de indivíduos unidos para defender a “totalidade” do que é percebido como propriedade comum (cf. *DV*, p. 473; *CA*, p. 47). Esta unidade se daria também mediante a religião, a esfera que expressaria o mais íntimo dos seres humanos, graças à qual eles se reconheceriam a si mesmos como “centros sólidos” (*DV*, p. 478; *CA*, p. 61), resultando em um “laço” que evitaria a desagregação total. Hegel não conservou mais a religião e a eticidade de forma tão explícita como os textos anteriores, mas manteve seu intento de estabelecer uma unidade entre oposições.

A compreensão de como se operaria a unidade entre os indivíduos, as instituições civis (entre elas as que administram a justiça, além da Igreja) e o Estado político exigiu compreender como este tema envolvendo a relação entre religião e eticidade no contexto social foi mantido após os escritos juvenis de Hegel. Este é o motivo pelo qual foi consultado o escrito sobre a *Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling*¹³⁰, no qual Hegel adotou a impossibilidade de obter-se o universal com a fixação da determinidade, o que anularia o movimento de ampliação em direção ao absoluto. A verdade, que teria sido distanciada da vida, poderia ser submetida a uma reaproximação pela filosofia novamente (*Dif*, p. 14; *DFS*, p. 38). Nesse escrito de 1801, Hegel solicitava cautela em relação ao debate em torno do absoluto, que não podia simplesmente ser substituído pela palavra “Deus” ou tomado como resultado harmônico de opostos, mas sim como “identidade da identidade e da não-identidade” (cf. *Dif*, p. 65; *DFS*, p. 95). Já em *Fé e Saber*¹³¹, a acessibilidade humana à religião se deu mediante o absoluto e o eterno. Conforme expresso também no ensaio sobre o *Direito Natural*¹³², a relação entre sociedade e Estado teria de um lado uma dimensão empírica, e, por outro lado, também uma dimensão absoluta em Deus. Desta maneira, admitir a relação entre o divino e a sociedade seria uma forma de neutralizar a separação entre os estes dois participantes promovida pela empiria (*NR*, pp. 447-448; *DN*, pp. 49-50). A vida ética seria a expressão do mais íntimo do indivíduo no

¹³⁰ Tema constante na seção 2.4 desta tese.

¹³¹ Tópico tratado na seção 2.5 desta tese.

¹³² De acordo com seção 2.6 desta tese.

espírito de um povo (*NR*, p. 505; *DN*, p. 108). Hegel adiantou no *Direito Natural* o conceito de “Ideia absoluta” para harmonizar a vida ética e o direito, estabelecendo a unidade entre ambos.

Os indivíduos que, segundo a Ideia absoluta, integram a unidade entre o direito e o espírito do povo são também constituídos pela universalidade absoluta do desejo enquanto impulso e intenção no *Sistema da Vida Ética*¹³³. O desejo direciona o indivíduo não só ao trabalho, mas também ao outro. A universalidade do indivíduo com seu outro havia sido apontada antes como contendo dois momentos da universalidade ou “totalidade de opostos”: na constituição e no governo. Tal universalidade ocorre na “vida ética”, na qual se suprime “toda a diferença e toda a dor” (*SS*, p. 329; *SVE*, p. 67). Na *Filosofia do Espírito* de Jena, o absoluto passou a admitir o “eu”, o indivíduo, que agora participa do espírito, que “se media consigo mesmo”, completando-se com o para si e recolhendo-se em si. Hegel explicou, nesses textos de 1805-06, que o espírito “se media consigo mesmo”, suprasumindo-se e distanciando-se de si. O espírito completa-se com o “para-si” e “se recolhe em si” mediante a negatividade. Identificando um objeto qualquer, o espírito acresce a ele uma propriedade de “ser” (cf. *JSE-III*, p. 186; *FR*, pp. 153). Nos textos da época de Jena que Hegel já fazia uma relevante associação entre eticidade e religião, permitindo adicionar esta passagem a outras exposições do filósofo sobre o tema da política e da religião constantes nos *Escritos de Juventude*, na *Fenomenologia*, na *Enciclopédia* e na *Filosofia do Direito*. A vontade dos indivíduos, segundo o filósofo, expressaria o movimento da verdade dos espíritos singulares. Esta vontade impele os indivíduos a consolidarem uma associação entre si. Deus também compartilha dessa associação humana na “religião absoluta”, na qual o divino, como puro pensamento não abstrato, opera como verdade do espírito (*JSE-III*, pp. 279-280; *FR*, pp. 227-228). A “religião absoluta”, contendo características da religião popular dos escritos hegelianos de juventude, é recuperada na “religião revelada” e na “comunidade” das *Lições sobre a Filosofia da Religião*, na medida em que a religião cooperaria para a vida pública plena. Todavia, frise-se que, embora o filósofo propusesse em *A Constituição da Alemanha* o “Estado da Igreja” como o “espírito da comunidade” à parte do Estado, a religião institucional interagiu com a esfera estatal, inviabilizando tal separação. A comunidade descrita nas *Lições sobre a Filosofia da Religião*, ao contrário,

¹³³ Contemplado na seção 2.8 desta tese.

contempla na Igreja uma associação de indivíduos autônoma e ao mesmo tempo integrada à vida do Estado.

Ainda perseguindo o objetivo de evidenciar como Hegel teria apresentado em sua produção escrita passagens que pudessem elucidar a relação entre religião e eticidade, esta tese evidenciou que a *Fenomenologia do Espírito* se detinha, primeiramente, na consciência, que alcança a razão mediante o espírito. O ato do espírito que opera a razão na consciência confirma a conciliação entre o “eu” e o “ser”, que se dá na essência “em si e para si”. Em um processo de reconhecimento, a consciência, na figura da consciência infeliz, adota uma dimensão afastada do mundo concreto para assegurar a sua liberdade, êxito que não tiveram as figuras prévias da consciência, como o estoicismo (com a sua liberdade abstrata) e o ceticismo (a liberdade limitada ao trabalho e ao desejo). A consciência infeliz também se junta ao ceticismo e ao estoicismo no insucesso, mas a *Fenomenologia* descreve o “reino da eticidade” como a etapa na qual se pode conseguir essa conciliação entre liberdade de pensamento e mundo que a consciência infeliz não foi capaz de operar. Não obstante, a eticidade, inicialmente, ainda não se empenha em fornecer uma unidade, mas uma identidade entre cisões na consciência, entre liberdade interna e a liberdade externa da consciência por meio da lei, que seria o esforço da razão em mediar o singular e o universal. Mas este esforço da lei em juntar mediante a cisão só consegue a universalização a troco da fixação das possibilidades do objeto em determinações, tornando-as abstratas. Uma vez que o movimento do agir humano não consegue ser elaborado pela lei, cujo esforço é dar ao indivíduo a consciência universal, instala-se o conflito entre a lei humana e a lei divina. Ambas as formas de lei tentam reconhecer o para-si em seu outro, mas a lei humana prioriza a comunidade ética consciente, enquanto a lei divina dá prioridade à comunidade natural baseada na família.

A *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, com efeito, realizou considerável avanço na explicação entre as esferas da religião e da eticidade, a começar pelo tratamento que a religião e a filosofia dedicam a Deus, ao espírito e à liberdade, conforme expõem os parágrafos iniciais do “Conceito preliminar” da já mencionada *Enciclopédia*¹³⁴. A “Ideia”, enfatizada na seção “Doutrina do Conceito”, expressando o pensamento livre e verdadeiro, tem sua totalidade no absoluto. A *Enciclopédia* dá um passo adiante sobre como intermedi-

¹³⁴ Discussão localizada no Capítulo 4.

ar as inconsistências da eticidade e da religião porque não só Deus se relaciona com a verdade, mas o “lógico” é a forma absoluta desta verdade. A Ideia implica a suprassunção e a identidade entre o ser e o nada, e depois entre o finito e o infinito. O próprio ser, para Hegel, consiste em um “ultrapassar para Outro” (*Enz*, § 142 A; *Enc-I*, p. 266). A “Doutrina do Conceito” também considera, mediante a verdade, a articulação do ser com a essência. E por estar no terreno estrito da lógica subjetiva, com seus juízos e silogismos, o conceito implica a liberdade, possibilitando o seu desenvolvimento e fornecendo a diferenciação entre o outro e o todo. Como expressão do racional, o silogismo também estabelece uma interrelação com o absoluto. O silogismo da necessidade, no qual o universal atua como termo médio, suprassume os silogismos do ser-aí (que, em última instância, tenta particularizar o universal) e o da reflexão (em cuja iteração tem por termo médio o singular). O espírito é sempre ideia e se manifesta no silogismo, o qual vincula universal e singular (*Enz*, § 385 Z; *Enc-III*, pp. 29-30).

O espírito terá uma dupla importância nas esferas da eticidade e da religião. A primeira delas se dá na descrição dos silogismos na Trindade, presente na subseção “Religião Revelada” componente do “Espírito absoluto” da *Enciclopédia*. O silogismo trinitário evidencia a “mediação absoluta do espírito consigo mesmo” no pensar, que expõe um vínculo indivisível do espírito universal consigo (*Enz*, § 571; *Enc-III*, p. 350). O espírito, substância que suprassume Deus e o Filho como “singularidade concreta e subjetividade” (*Enz*, § 567; *Enc-III*, p. 348), restaura o universal divino com o particular mundano. Há uma concretização do eterno no mundo natural, proporcionando o retorno absoluto entre as essencialidades universal e singular através do Espírito na comunidade humana.

A segunda face da importância do espírito no relacionamento entre eticidade e religião se dará quando o mesmo espírito que atua na Trindade, vinculando Deus e a humanidade, promover a universalização da consciência-de-si na eticidade mediante o “querer” que, agindo sobre a consciência, é a vontade (*Enz*, § 443; *Enc-III*, p. 216). Perpassando toda a *Filosofia do Direito*, a vontade trata da ciência jurídica sob o ponto de vista do conceito, atestando a verdade do ser e da essência (*Enz*, §§ 159-160; *Enc-I*, pp. 288-292). O ponto de partida do direito é a vontade livre, “substância” e “determinação” do direito, que se dá sob a liberdade (*GPhR*, § 4, p. 46; *FD*, p. 56). É a vontade que se encontra na consciência-de-si, sabendo a si como um universal e que, como concreto no seu enfoque verda-

deiro, é o particular tornado universal pela sua “reflexão dentro de si” na singularidade (*GPhR*, § 7 A, p. 55; *FD*, p. 60). Esta concretude da vontade renuncia ao abstrato indeterminado em vista do singular mediado pela universalidade.

A exposição das obras de Hegel desde seus escritos juvenis até a *Enciclopédia* teve o propósito de subsidiar com desenvolvimentos conceituais prévios o exame do movimento do texto hegeliano na *Filosofia do Direito* e nas *Lições sobre a Filosofia da Religião*. No espírito objetivo, a liberdade da vontade na esfera da universal se concretiza na eticidade, mais precisamente no Estado a partir do “propósito do agir efetivo concreto” (*GPhR*, § 140, p. 265; *FD*, p. 152). Como expressão da vontade, pelo direito e pela moralidade, o Estado é a manifestação da liberdade no espírito objetivo, suprassumindo seus momentos anteriores da família e da sociedade civil. Este agir, que articula religião e eticidade, se dá também no Estado. Todavia, a própria *Filosofia do Direito*, na Anotação ao § 270¹³⁵, aponta uma “separação” entre Estado e religião. O indivíduo já está investido do papel de sujeito pela singularização da vontade que o Estado exprime pela liberdade, mas essa expressão manifesta do ente estatal não contempla a coexistência com a Igreja pois, da perspectiva do Estado, a Igreja, como expressão institucional da religião, não poderia ter uma atividade independente do ente estatal, dada a necessidade de este submetê-la à vigilância. Hegel afirmou que o divino “se sabe e se quer” (*GPhR*, § 257 A, p. 398; *FD*, p. 229), expressão que aparece igualmente com referência ao Estado (*GPhR*, § 270, p. 415 ; *FD*, p. 241). A partir de como o Estado interage com a sociedade civil na seção “Direito Estatal Interno”, a religião não pode estar harmonizada de outra forma com o Estado senão como Igreja institucionalizada ou como corporação privada. O Estado, cujo interesse é o universal, é divino por estabelecer uma relação recíproca com a religião apenas enquanto a religião se submete a ele. Assim, a religião institucionalizada, como uma corporação e como uma segunda família, acolhe, a partir de rituais e cultos, seus participantes como iguais no tocante a aptidões profissionais, interesses, comprometimento com a instituição e conteúdos doutrinários.

Na Anotação ao § 270, de um lado, há o Estado que se encontra no âmbito do conceito e trabalha com a verdade. A religião, de outro, como verdade absoluta, é considerada o fundamento do Estado que contém o elemento ético. Mas, institucionalizada na forma de

¹³⁵ O citado parágrafo da *Filosofia do Direito* é discutido no Capítulo 5.

corporação privada, a religião se restringe a um aspecto da sociedade civil que cabe ao Estado universalizar, uma vez que ela sozinha não tem condições para tal. Assim, o reconhecimento entre Estado e religião ocorre apenas em parte, pois a liberdade da religião institucionalizada não é autônoma, mas autorizada pelo Estado. O próprio artigo de Hegel sobre a *Reformbill* confirma tal postura tutelar do ente estatal. No referido texto, se encontra o chamado do filósofo ao Império britânico, conclamando-o a agir como um Estado, para que este forneça o universal em suas leis a todas as esferas da vida de sua nação, o que não estaria acontecendo, visto que certas denominações religiosas (no caso da Igreja católica na Irlanda) eram mais oneradas pelos tributos por não figurarem como instituição eclesiástica oficial da Inglaterra (posição dada exclusivamente à Igreja anglicana). A *Filosofia do Direito*, portanto, não fornece argumentos para a adoção de uma relação plena entre o Estado e a religião, no qual ambas as esferas teriam estabelecido um vínculo no qual a liberdade e a verdade seriam seus elos harmônicos. A resposta definitiva para esta unidade entre o ético e o religioso, portanto, não cessa no compêndio sobre as ciências filosóficas do direito escrito por Hegel.

Dado que a *Filosofia do Direito* se posiciona em separar a Igreja do Estado, esta tese, para o esclarecimento da relação entre eticidade e religião, também considerou as páginas das *Lições sobre a Filosofia da Religião*. Nelas, a religião e eticidade se articulam em um nível que a *Filosofia do Direito* não considerou por circunscrever a relação destas duas esferas ao âmbito do Estado Interno. O que as *Lições sobre a Filosofia da Religião* demonstram é a associação de pessoas a partir da religião com efeitos éticos, na qual não se distinguem mais o que é o religioso e o que é o ético, cuja unidade se dá precisamente na “comunidade”.

Nas *Lições sobre a Filosofia da Religião*, a comunidade é a unidade, ou a *unio mystica*, do finito e do infinito entre o ser humano e Deus, elaborando o “conceito supremo” que reúne o espírito absoluto que se sabe no próprio saber finito, em que o conceito não é mais um produto da abstração, mas o concreto no mundo a partir de uma determinação que ele se autoimpõe. O finito, integrando o conceito, passa a compreender sua essência como vinculada ao saber absoluto (*VPhR-I*, p. 89, nota 672; *LFR-I*, p. 31, nota 745). Como ideia, a finitude do espírito é suprassumida, pois ele se encaminha para o infinito (*VPhR-III*, p. 194; *LFR-III*, p. 184). As *Lições sobre a Filosofia da Religião* têm por objetivo tratar do

devir e da autoprodução do espírito, como ele se produz eternamente e como ele recupera as determinações em si (*VPhR-III*, p. 195; *LFR-III*, pp. 185-186).

Na comunidade, o espírito possibilita à humanidade a consciência de ser estabelecida a relação com Deus. Quer isto dizer que a humanidade assume sua vontade pela reconciliação e participa da tomada de consciência consigo e com o divino, operando a harmonização entre o finito humano e o infinito divino. Tal processo é o do estabelecimento da comunidade como unidade entre o ser humano e Deus (*VPhR-III*, p. 251; *LFR-III*, p. 235). A comunidade é a própria Ideia em forma de consciência, o resultado do deslocamento da universalidade e da infinitude para a determinação. Esta comunidade é real e concreta (*VPhR-III*, p. 257; *LFR-III*, p. 240). A religião institucionalizada como Igreja, na forma análoga à de uma corporação, sobre a qual Hegel se detém na *Filosofia do Direito*, se encontra no estágio da “permanência” da comunidade.

A comunidade tem lugar no mundo precedida pela consideração de Deus em sua Ideia eterna como um em-si externo ao mundo (primeiro elemento), mas que esta Ideia, em forma de consciência, se desloca de sua universalidade e infinitude para a determinação e a finitude (segundo elemento). Não só a reconciliação entre o finito e o infinito nela é em si e para si, mas também a verdade desta reconciliação fundada no espírito (*VPhR-III*, p. 253; *LFR-III*, p. 237). Vale notar que Hegel não só afirma que a comunidade é a realização histórica desta unidade porque a “reconciliação foi levada a cabo, ou seja, que ela deve ser representada como algo histórico, ocorrido na terra, no fenomênico” (*VPhR-III*, p. 253; *LFR-III*, p. 238). É a comunidade “real”, a que Hegel se refere como “Igreja” (*VPhR-III*, p. 257; *LFR-III*, p. 240). Mas a “realização espiritual” da comunidade suprassume os estágios anteriores. A comunidade realizada espiritualmente contém em si o movimento inicial da consciência do indivíduo em seu relacionar-se com Deus e sua permanência concreta no mundo. A suprassunção dos estágios de “nascer” e “permanecer” se encontram nas três formas de realização da comunidade: a) a conservação do espiritual em si a partir da valorização do sujeito em seu seio; b) a manutenção da religiosidade e do anseio de modificar o mundo (tornando-se agente desse mundo); e c) unidade entre a postura religiosa e a postura mundana na eticidade (*VPhR-III*, pp. 263-264; *LFR-III*, pp. 246-248).

A religião, como substância espiritual cujo conteúdo é universal, está vinculada ao Bem e, por consequência, à liberdade. Esta inserção do indivíduo no contexto do Bem o

situa na Ideia, que também é liberdade, a qual se efetiva a partir do estabelecimento da noção de justiça como parâmetro para as ações. Tanto a religião quanto o Estado fornecem, aquela pela doutrina, este pelas leis, o conteúdo que aponta para este Bem, que se mantém em toda esfera da eticidade. A religião entra em contato com a disposição dos membros da família no cuidado com as leis divinas. Na sociedade civil, esse apreço pelas leis divinas revela o potencial de liberdade inerente à ação do indivíduo, que é absorvido na corporação enquanto religião institucionalizada. Este vínculo dos indivíduos em torno de uma instituição também se dará no Estado.

Entretanto, a disputa por espaço de poder entre Estado e religião compromete a liberdade, paralisando o movimento a Ideia. Para que tal tensão pudesse ser evitada, a solução proposta por Hegel na *Filosofia do Direito* se delineia na separação entre Estado e religião, seguida do monitoramento da religião institucionalizada pelo Estado. Como condição prévia, a religião deveria estar sob a forma de corporação, restrita à sociedade civil. O acesso da religião ao Estado se daria no Direito Interno, no qual o ente estatal, através das prerrogativas constitucionais, a vincularia organicamente a outras instituições, como as da administração da justiça. Não obstante, estabelecer uma hierarquia entre Estado e religião implica em uma restrição quanto ao desenvolvimento da consciência-de-si. Uma vez que a liberdade e a consciência precisam ser resguardadas, uma outra perspectiva de relação entre religião e Estado precisa ser fornecida. O próprio Hegel oferece este novo ângulo em suas *Lições sobre a Filosofia da Religião*. Tomando a filosofia da religião como maneira racional de lidar com o divino, a religião e a filosofia do direito poderiam ser intercomunicáveis no pensamento de Hegel se amparados pela lógica, uma vez que esta permeia ambas as obras de Hegel aqui relacionadas. As *Lições sobre a Filosofia da Religião* evidenciam que, diante do Estado, a religião em sua forma institucionalizada como Igreja não é apenas uma instância educativa de apoio à adesão dos indivíduos às leis e à ordem pública, mas o próprio ambiente de efetivação da liberdade.

O nascimento, a permanência e realização espiritual da comunidade são capazes de mostrar que religião e eticidade, Igreja e Estado compõem o mesmo processo de consolidação da Ideia pelo desencadeamento lógico sobre como ela segue abordada na *Filosofia do Direito* e na *Enciclopédia*. O movimento de determinações que a comunidade descreve em nascimento, permanência e realização da comunidade é o itinerário que vai desde a cer-

teza ainda abstrata da consciência a respeito de Deus, seguida da particularização histórica dessa consciência em doutrinas e na Igreja, até à individualização dessa consciência na unidade entre dois sujeitos, o divino e o humano, a partir da consolidação da liberdade e da vontade, de modo que cada um desses sujeitos decide livremente por participar desse processo de união na comunidade. Tomadas de forma isolada, as maneiras como a religião foi descrita em tais obras não apresentavam uma articulação precisa. Mas sob a perspectiva da comunidade tal como exposta nas *Lições sobre a Filosofia da Religião*, a religião entendida como corporação da *Filosofia do Direito* desponta como uma comunidade incompleta. A universalidade ainda no âmbito do carecimento que a religião na forma de corporação (circunscrita à sociedade civil) oferece ao indivíduo é estatuída com a particularidade desse mesmo indivíduo enquanto fonte de carecimentos, confirmando a centralidade do indivíduo na sociedade civil, o âmbito da corporação em geral. A unidade entre o mundo natural e a religiosidade no estágio da “permanência” da comunidade está mais propriamente exposta em função de a sociedade civil configurar um importante componente da comunidade, ou uma determinação onde a centralidade está nos carecimentos e não ainda na universalidade refinada de suas abstrações.

O trabalho de permanência da comunidade como expressão histórica é necessário para o seu desenvolvimento, e só depois de sua consolidação enquanto comunidade permanente é que sua realização espiritual pode vir a ter lugar. A “realização espiritual” é também realização ética, porque a vontade individual se consolida na consciência adquirida pelo indivíduo na sua unidade com Deus. A vontade, que edifica o direito e a eticidade, impulsiona o humano ao divino. A vontade seria o dever ser (*Sollen*) que faz com que o finito ultrapasse seu limite em direção ao outro em dois níveis: como algo que o determina como finito, mas que determina também como infinito. Assim, esta exigência de ultrapassagem interna ao finito na direção do infinito não o revela como um além, mas apenas algo que está adiante do limite. A comunidade que permanece, na qual Deus significa uma consciência que os seres humanos possuem do divino sem a sombra da representação, mas no âmbito da verdade fornecida pelo espírito, cujo acesso poderia ser realizado pelos indivíduos a partir da doutrina e dos ritos, apenas antecede a comunidade realizada, em que Deus mesmo está ativamente presente. Na consciência da comunidade, Deus é presente em si e para si (cf. *VPhR-I*, p. 96; *LFR-I*, p. 91). O espírito é bastante para si mesmo enquanto

espírito, não de modo exterior e contingente, mas que ele não é espírito senão enquanto existe para o espírito. Isto constitui o conceito do espírito mesmo. Empregando termos comuns à teologia, pode-se afirmar que o espírito de Deus existe em sua comunidade (*VPhR-I*, pp. 72-74; *LFR-I*, pp. 67-69).

Vê-se que a hierarquia entre Estado e religião, tal como descrita na *Filosofia do Direito*, não é mencionada na religião consumada da Lição de 1827. Isto quer dizer que, nas *Lições*, a forma institucionalizada da religião expressa na Igreja não é considerada como estando separada do Estado. Isto também não significa que a Lição de 1827 sugira o estabelecimento de uma teocracia, mas que é possível a coexistência entre Estado e religião sem a necessidade de vigilância e restrições. É isto que se indica na comunidade que vincula à religiosidade e à eticidade em si a “realização espiritual” comunitária. Esta descrição de Hegel possibilita ver na comunidade a culminância da justaposição do indivíduo como membro da Igreja e cidadão do Estado. Ele possui dupla consciência (e não uma consciência cindida), consciente de que, a despeito de sua finitude, pode relacionar-se com Deus infinito. O indivíduo membro-cidadão também é consciente, mediante a doutrina, de integrar uma comunidade que atravessa a história em busca da liberdade humana. Uma vez que teve acesso à doutrina amparada na liberdade, pela disposição de espírito, o indivíduo se lança a tomar parte no corpo de membros desta comunidade ao mesmo tempo que esta adesão implica aderir conscientemente ao Estado, visto que Hegel não indicou que a eticidade se encontrava fora da comunidade, mas dentro dela.

Nas *Lições sobre a Filosofia da Religião*, em grande parte na Lição de 1827, a representação, frequentemente associada à religião na obra de Hegel, se transforma em um estágio necessário, mas não decreta mais a totalidade do que é religioso. Tendo por objeto o absoluto, a religião admite a consciência-de-si divina e humana e incorpora o reconhecimento mútuo entre Deus e os indivíduos. A recuperação, nas *Lições*, dos silogismos da Trindade constantes na “Religião revelada” da *Enciclopédia* revela o predomínio da “efusão do Espírito” em relação ao Pai e ao Filho. Esta retomada da Trindade nas *Lições* tal como descrita na *Enciclopédia* confirma o amparo lógico que Hegel quer dar ao tema da religião. É o espírito que, vinculando as consciências divina e humana, possibilita a verdade da Ideia absoluta em unir singular e universal. Essa união, ou identidade, ocorre em um contexto muito específico no âmbito da religião, a que Hegel chama de comunidade.

Hegel declara que, doravante, “a definição do absoluto” é também um silogismo (*Enz*, § 181; *Enc-I*, p. 315). Em verdade, o silogismo resulta da “determinação-progressiva” do juízo em uma cópula que, de universalidade abstrata, se desenvolve, enchendo-se de conteúdo (*Enz*, § 171; *Enc-I*, p. 305). Esta determinação é o amor que flui do divino em direção ao mundo pelo Espírito componente da Trindade, por meio do qual é superada a diferença entre Deus e outro como Ideia (*VPhR-III*, p. 201; *LFR-III*, p. 192) na reconciliação expressa pela religião (*VPhR-III*, p. 242; *LFR-III*, p. 227).

O que Hegel afirmou, portanto, sobre o absoluto ser definido como um silogismo (que por sua vez é uma determinação progressiva) (cf. *Enz*, § 171; *Enc-I*, p. 305; *Enz*, § 181; *Enc-I*, p. 315) permite estabelecer com clareza a Ideia, enquanto “o verdadeiro em si e para si” (*Enz*, § 213; *Enc-I*, p. 348) perfaz o instrumento de condução do objeto singular ao universal. É este instrumento lógico que, habitando o espírito, leva o ser humano a, mediante a razão, ter acesso ao “saber de Deus” (*Enz*, § 63; *Enc-I*, p. 141), que implica a consciência não apenas ética (*Enz*, § 552 A; *Enc-III*, p. 327), que é finita, mas também a consciência absoluta, da qual trata a religião. Assim, há a conclusão do avanço de um passo além do que a religião objetiva e a religião subjetiva juntas em vista da religião popular puderam dar. Os efeitos políticos disso indicam que as consciências ética e absoluta possuem o propósito do agir efetivo concreto em direção à vontade universal (*GPhR*, § 140, p. 265; *FD*, p. 152). A religião estabelece, a partir de sua forma corporativa institucionalizada como Igreja, um estímulo aos indivíduos agirem conforme o Bem, operando na disposição de ânimo. A Igreja expressa (ou deve expressar) a verdade aos indivíduos mediante doutrinas que estabelecem conteúdos continuamente mantidos ou ressignificados em práticas pedagógicas pelos seus membros através da história. São estas práticas que autorizam a afirmar que os povos interagem com Deus na História mundial.

A religião, nas *Lições*, portanto, é razão e resultado da filosofia. Esta consciência que os humanos passam a ter sobre Deus, o qual se permite conhecer, consolida a Ideia universal a partir do nascimento, da permanência e da realização espiritual da comunidade. Nestes três momentos, a comunidade busca a verdade, de modo a efetivar o vínculo entre finito e infinito. Dado que esta busca é histórica, assenta-se a justaposição entre religiosidade e eticidade, consubstanciada na “realização espiritual” da comunidade. O posiciona-

mento de Hegel nas *Lições sobre a Filosofia da Religião* oferece uma nova perspectiva para a relação entre religião e Estado não encontrada na *Filosofia do Direito*.

Em que pese o conjunto de articulações entre as passagens da obra de Hegel a respeito de religião e filosofia política figurados no presente texto, o propósito desta tese, muito mais do que salientar divergências entre as obras, foi o de identificar uma harmonia entre os textos, mostrando, pela lógica, que as visões de Hegel sobre a religião e o Estado em seus escritos são harmônicos. Esta consonância revela a riqueza do texto hegeliano, abrindo novos horizontes para a investigação sobre o que o filósofo produziu. O conceito de comunidade na filosofia de Hegel apresenta potencial para suscitar outros campos investigativos, os quais não foram contemplados no propósito inicial da presente pesquisa. Em razão dos limites de objetivos impostos pelas hipóteses da investigação que motivaram este trabalho, conclui-se que esta tese cumpriu o seu propósito central, qual seja, evidenciar o acordo entre religião e eticidade na obra de Hegel. Que as decorrências oferecidas pelo conceito de comunidade mediante convergência lógica entre religião e eticidade apresentadas nesta tese sejam vistas como convites para pesquisas futuras em filosofia política e filosofia da religião em Hegel.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Referências da obra de Hegel em alemão

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Berliner Schriften 1818–1831*. In: *Werke in 20 Bänden*, Bd. 11 - *Frühe Schriften*. Rev. E. Moldenhauer e K. Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

_____. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. In: *Werke in 20 Bänden*, Bd. 2 - *Jenaer Schriften 1801–1807*. Rev. Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

_____. *Die Verfassung Deutschlands*. In: *Werke in 20 Bänden*, Bd. 1 - *Frühe Schriften*. Rev. E. Moldenhauer e K. Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

_____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (vols. 1-3)*. In: *Werke in 20 Bänden*, Bd. 8. Rev. Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

_____. *Frühe Schriften*. In: *Werke in 20 Bänden*, Bd. 1. Rev. Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

_____. *Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*. In: *Werke in 20 Bänden*, Bd. 2 - *Jenaer Schriften 1801–1807*. Revisão Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

_____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. In: *Werke in 20 Bänden*, Bd. 7. Revisão Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

_____. *Naturphilosophie und Philosophie des Geistes: Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie*. Bd. 8. Rev. Johann Heinrich Trede e Rolf-Peter Horstmann. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1976.

_____. *Phänomenologie des Geistes*. In: *Werke in 20 Bänden*, Bd. 3. Revisão Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

- _____. *Phänomenologie des Geistes*. In: *Phänomenologie des Geistes*. In: *Gesammelte Werke, Bd. 9*. Org. Wolfgang Bonsiepen e Reinhard Heede. Hamburgo: Felix Meiner, 1980.
- _____. *Scritti Teologici Giovanili*. Trad. Niccola Vacaro e Edoardo Mirri. Nápoles: Guida editori, 1989.
- _____. *System der Sittlichkeit. Reinschriftentwurf (1802/03). Bd. 5*. Org. Manfred Baum e Kurt Reiner Meist. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1998.
- _____. *Texte zur Philosophischen Propädeutik*. In: *Werke in 20 Bänden, Bd. 4 - Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808–1817*. Revisão Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.
- _____. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*. In: *Werke in 20 Bänden, Bd. 2 - Jenaer Schriften 1801–1807*. Revisão Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.
- _____. *Vorlesungsmanuskripte II (1816–1831)*, , *Gesammelte Werke, vol. 18*. Org. Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner, 1995.
- _____. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I-II-III*. In: *Werke in 20 Bänden, Bd. 18-20*. Revisão Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- _____. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. In: *Werke in 20 Bänden, Bd. 12*. Revisão Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- _____. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I: Einleitung in die Philosophie der Religion / Der Begriff der Religion, Bd 3*. Revisão de Walter Jaeschke. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1993.
- _____. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II: Die bestimmte Religion, Band 4*. Revisão de Walter Jaeschke. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1994.
- _____. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion III: Die vollendete Religion, Band 5*. Revisão de Walter Jaeschke. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1995.
- _____. *Vorrede zu Hinrich's Religionsphilosophie*. In: *Werke 11, Berliner Schriften 1818-1831*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986, pp.42-67.

_____. *Wissenschaft der Logik I. Erster Teil. Die objektive Logik. Erstes Buch.* In: *Werke in 20 Bänden, Bd. 5.* Revisão Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. *Wissenschaft der Logik II. Erster Teil. Die objektive Logik. Zweites Buch. Zweiter Teil. Die subjektive Logik.* In: *Werke in 20 Bänden, Bd. 6.* Revisão Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HEGEL, G. W. F. *Hegels Theologische Jugendschriften.* Ed. Hermann Nohl. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1907.

Referências da obra de Hegel nos demais idiomas

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. “Apêndice II - Nota histórica sobre a edição de *A Fenomenologia do Espírito*”. In: *Fenomenologia do Espírito.* Trad. H. C. L. Vaz. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. *Ciência da Lógica: 1. A Doutrina do Ser.* Trad. Christian Iber, Marloren Miranda *et al.* Petrópolis: Vozes, 2016.

_____. *Ciência da Lógica: 2. A Doutrina do Essência.* Trad. Christian Iber, Frederico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2017.

_____. *Ciência da Lógica: 3. A Doutrina do Conceito.* Trad. Christian Iber, Frederico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2018.

_____. *Diferencia entre los Sistemas de Filosofía de Fichte y Schelling.* Estudio preliminar, traducción y notas de María del Carmen Paredes Martín. Madri: Editorial Tecnos, 1990.

_____. *Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling.* Trad, introdução e notas de Carlos Morujão. Revisão da Tradução de Manuel do Carmo Ferreira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa – Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas — em Compêndio (1830).* 3 vol. Trad. Paulo Meneses e colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Escritos de Juventud.* Trad. José María Ripalda. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1978.

- _____. *Escritos Pedagógicos*. Trad. Arsenio Ginzo. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- _____. *Fé e Saber*. Trad. Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2011.
- _____. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2012.
- _____. *Filosofia Real*. Trad. José Maria Ripalda. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- _____. *La Constitución de Alemania*. Trad. Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Tecnos, 2010.
- _____. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Trad. José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- _____. *Lecciones sobre Filosofía de la Religión: 1. Introducción y Concepto de Religión*. Ed. e Trad. Ricardo Ferrara. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- _____. *Lecciones sobre Filosofía de la Religión: 2. La Religión Determinada*. Ed. e Trad. Ricardo Ferrara. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- _____. *Lecciones sobre Filosofía de la Religión: 3. La Religión Consumada*. Ed. e Trad. Ricardo Ferrara. Madrid: Alianza Editorial, 1985.
- _____. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía (3 vols.)*. Trad. Wenceslao Roces. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- _____. *Lectures on the Philosophy of Religion – Volume 1: Introduction and the Concept of Religion*. Trad. R. F. Brown, Peter C. Hodgson, J. M. Stewart. Nova York: Oxford University Press, 2007.
- _____. *Leçons sur la Philosophie de la Religion – Première Partie: Introduction / Le concept de la religion*. Trad. Pierre Garniron. Paris: PUF, 1996.
- _____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Trad. Paulo Meneses, Ademir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.
- _____. *O Sistema da Vida Ética*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2018.
- _____. “On the English Reformbill”. In: HEGEL, G. W. F. *Hegel Political Writings*. Org. Laurence Dickey e H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

- _____. *Political Writings*. Org. Laurence Dickey e H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- _____. *Prefácio à “Filosofia da Religião de Hinrichs” (1822) – Sobre a fé e razão*. Trad. Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2011.
- _____. *Princípios da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência Política em Compêndio* (tradução com os adendos). Trad. Parágrafos e Anotações: Paulo Meneses (*In Memoriam*), Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. Trad. Adendos: João A. Wohlfart, Márcio E. Schäfer e Thadeu Weber. Porto Alegre: Editora Fênix, 2021.
- _____. *Propedêutica Filosófica*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1989.
- _____. *Scritti Teologici Giovanili*. Trad. Niccola Vacaro e Edoardo Mirri. Nápoles: Guida editori Napoli, 1989.
- _____. *Sobre as Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural*. Trad. Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Loyola, 2007.
- _____. *System of Ethical Life (1802/3) and First Philosophy of Spirit (part III of the System of Speculative Philosophy 1803/4)*. Trad. Henry Siltou Harris e Thomas Malcolm Knox. Albany (EUA): State University of New York Press, 1979.
- _____. *The Science of Logic*. Trad. George di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Referências secundárias

- AQUINO, Marcelo Fernandes de. *O conceito e religião em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1989.
- ARISTÓTELES. *Metaphysics – Book Teta*. Tradução e comentários: Stephen Makin. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- _____. *Política*. Trad. Manuela García Valdés. Madri: Gredos, 1988.
- AVINERI, Shlomo. *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

- AZEVEDO, Cristiane A. de. “A *Spätsphilosophie* de F. W. Schelling e o desdobrar da consciência humana”. *Kriterion*, n. 130, dez. 2014, pp. 549-560.
- BARTH, Karl. *Protestant Theology in the Nineteenth Century*. trad. Brian Cozens and John Bowden. Grand Rapids, Michigan: Cambridge, 2002.
- _____. *Protestant thought: from Rousseau to Ritschl: Being the translation of eleven chapters of Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*. Nova York: Harper and Row, 1959.
- BEISER, Frederick. *Hegel*. NovaYork/Oxfordshire: Routledge, 2005.
- BERLIN, Isaiah. *Three Critics of Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*. Ed. Henry Hardy. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- BIANQUIS, Geneviève. *A vida quotidiana na Alemanha na época romântica (1795-1830)*. Trad. Joel Serrão. Lisboa: Livros do Brasil, s/d.
- BIASUTTI, Franco. “VII. La religione”. In: CESA, Claudio (Org.). *Guida a Hegel: Fenomenologia, Logica, Filosofia della natura, Morale, Politica, Estetica, Religione, Storia*. Roma-Bari: Editori Laterza, 2004.
- BLACK, Eugene C. *British Politics in the Nineteenth Century*. Londres: Macmillan and Co. LTD., 1969.
- BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1986.
- BOURGEOIS, Bernard. “A *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* de Hegel”. In: HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas — Em Compêndio (1830)*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.
- _____. *Filosofia y Derechos del Hombre*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad Nacional de Colombia, 2003.
- _____. *Hegel à Francfort: ou Judaïsme-Christianisme-Hegelianisme*. Paris: Vrin, 1970.
- _____. *Le droit naturel de Hegel (1802-1803): commentaire*. Paris: Vrin, 1986.
- _____. *L'idéalisme allemand: alternatives et progres*. Paris: Vrin, 2000b.
- BOUYER, Louis. *The Christian Misery: From Pagan Myth to Christian Mysticism*. Nova York: T&T Clark Ltd, 1989.

- BRECKMAN, Warren. *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory: Dethroning the Self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- BRINKMANN, Klaus; DAHLSTROM, Daniel O. "Introduction: Hegel's *Encyclopedia Logic*". In: HEGEL, G. W. F. *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline – Part I: Science of Logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- BRITO, Emílio. *Hegel e a tarefa atual da cristologia*. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1983.
- BROOKS, Thom. *Hegel's Political Philosophy: A Systematic Reading of Philosophy of Right*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2007.
- BRUCE, M. J. A. "Book Reviews: Thomas A. Lewis, *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*". *Scottish Journal of Theology*, vol. 68, n. 04, 2015, pp. 491-493.
- BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. Trad. Ilson Kayser. Santo André: Editora Academia Cristã, 2008.
- BURBIDGE, John. "Hegel's Logic". In: GABBAY, Dov M.; WOODS, John (orgs.). *Handbook of the History of Logic. Volume 03 – The Rise of Modern Logic: From Leibniz to Frege*. Amsterdã: Elsevier, 2004.
- _____. *Hegel on logic and religion: the reasonableness of Christianity*. Albany, Nova York : State University of New York Press, 1992.
- _____. *Historical Dictionary of Hegelian Philosophy*. Lanham: Scarecrow Press, 2008.
- CARMO FERREIRA, Manuel J. *Hegel e a justificação da filosofia (Iena, 1801-1807)*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1992.
- CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- CASSIRER, Ernst. *The Myth of the State*. New Haven: Yale University Press, 1946.
- CESA, Claudio. *Guida a Hegel: Fenomenologia, Logica, Filosofia della natura, Morale, Politica, Estetica, Religione, Storia*. Roma-Bari: Editori Laterza, 2004.
- CHAMLEY, Paul. *Economie politique et philosophie chez Steuart et Hegel*. Paris: Dalloz, 1963.
- CHAPELLE, Albert. *Hegel et la religion: I, La problematique*. Paris: Éditions Universitaires, 1964.

- CHIEREGHIN, Franco. *Introdução à leitura de Fenomenologia do espírito de Hegel*. Trad. Abílio Queirós. Lisboa: Edições 70, 1998.
- CONKLIN, William E. *Hegel's Laws: The Legitimacy of Modern Legal Order*. Stanford: Stanford University Press, 2008.
- COOPER, Barry. "Book Review: *Anamnesis: On the Theory of History and Politics*. By Eric Voegelin. Translated from the German by, M. J. Hanak. Edited with an Introduction by David Walsh. *The Collected Works of Eric Voegelin*, Volume 6. (Columbia: University of Missouri Press, 2002. pp. 438). *Order and History, Volume 4, The Ecumenic Age*. By Eric Voegelin. Edited with an Introduction by, Michael Franz. *The Collected Works of Eric Voegelin*, Volume 17". *The Journal of Politics*, v. 65, n. 2, 2003, pp. 589-592.
- DE NYS, Martin J. *Hegel and Theology*. Londres: T&T Clark International, 2009.
- DE VOS, Lu. "Hegel and Protestantism". In: LABUSCHAGNE, Bart; SLOOTWEG, Timon (orgs.). *Hegel's Philosophy of Historical Religions*. Leiden: Brill, 2012.
- DICKEY, Laurence. *Hegel: Religion, Economics, and the Politics of Spirit (1770-1807)*. Cambridge (Inglaterra): Press Syndicate of the University of Cambridge, 1987.
- DI GIOVANNI, George. "Introduction". In: HEGEL, G. W. F. *The Science of Logic*. Tradução e revisão de George di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- DILTHEY, Wilhelm. *Hegel y el idealismo*. Trad. Eugenio Ímaz. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- DRIJARD, André. *Alemanha: panorama histórico e cultural*. Trad. Antonio Pescada. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1972.
- DROZ, André. *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*. Paris: Vrin, 1987.
- DUDLEY, Will. "Book Review: Thomas A. Lewis. *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*". *Hegel Bulletin*, vol. 35, n. 2, 2014, pp. 313-318.
- FACKENHEIM, Emil L. *The Religious Dimension in Hegel's Thought*. Chicago: The University of Chicago Press, 1967.
- FERGUSON, Adam. *An Essay on the History of Civil Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

- FERRARA, Ricardo. “Prefácio Editorial”. In: HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la religión, vol. 1: Introducción y Concepto de Religión*. Trad. Ricardo Ferrara. Madri: Alianza Editorial, 1984.
- FERRER, Diogo Falcão. *Lógica e realidade em Hegel: a Ciência da Lógica e o Problema de Fundamentação do Sistema*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006.
- FICHTE, Johan Gottlieb. *Fundamento del Derecho Natural según los Principios de la Doctrina de la Ciencia*. Trad. José L. Villacanãs Berlanga *et al.* Madri: Centro de Estudios Constitucionales, 1994.
- _____. *Sobre o espírito e a letra na filosofia*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Humanitas, 2014.
- FISCHBACH, Franck, “Le jeune-hégélianisme, laboratoire de la modernité sociale et politique – et de sa critique”. *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n. 41, 2017, pp. 10-28.
- GASCOIGNE, Robert. *Religion, Rationality, and Community: Sacred and Secular in the Thought of Hegel and his Critics*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1985.
- GAWTHROP, Richard L. *Pietism and the Making of Eighteenth-Century Prussia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- GILSON, Étienne. *O ser e a essência*. Trad. Carlos Eduardo de Oliveira, Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Jonas Moreira Madureira, Luiz Marcos da Silva Filho, Perto Calixto Ferreira Filho, Tiago José Risi Leme. São Paulo: Paulus, 2016.
- GOCKEL, Mathias. “Mediating Theology in Germany”. In: FERGUSSON, David (ed.). *The Blackwell Companion to Nineteenth-Century Theology*. West Sussex (Inglaterra): Blackwell Publishing, 2010.
- HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como ideologia*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2009.
- HARRIS, Henry Siltón. *Hegel’s Ladder - I: The Pilgrimage of Reason*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
- _____. “Hegel’s System of Ethical Life: An interpretation”. In: HEGEL, G. W. F. *System of ethical life (1802/3) and first Philosophy of spirit (part III of the System of speculative philosophy 1803/4)*. Trad. Henry Siltón Harris e Thomas Malcolm Knox. Albany (EUA): State University of New York Press, 1979.
- HERZOG, Lisa. *Inventing the Market: Smith, Hegel, and Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

HODGSON, Peter C. “Editorial Introduction”. In: HEGEL, G. W. F. “*Lectures on the Philosophy of Religion – One Volume Edition: The Lectures of 1827*”. Trad. Peter C. Hodgson. Oxford: Oxford University Press, 2006.

_____. *Hegel and Christian Theology: A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*. Nova York: Oxford University Press, 2005.

_____. “Hegel’s Approach to Religion: The Dialectic of Speculation and Phenomenology”. *The Journal of Religion*, vol. 64, n. 2, 1984, pp. 158-172.

_____. *Liberal Theology: A Radical Vision*. Minneapolis: Fortress Press, 2007.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Trad. Christian Viktor Hamm e Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Trad. Andrei José Vaczi, Denilson Soares Cordeiro, Gilberto Tedéia, Sérgio Repa e Rodnei Antônio do Nascimento. São Paulo: Discurso, 2003.

ILTING, Karl-Heinz. “La estructura de la *Filosofía del Derecho* de Hegel”. In: AMENGUAL COLL, Gabriel (org.). *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*. Madri: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

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

_____. *A Commentary on Hegel’s Philosophy of Mind*. Nova York: Oxford University Press Inc., 2007.

JAESCHKE, Walter. “Christianity and Secularity in Hegel’s Concept of the State”. *The Journal of Religion*, Vol. 61, No. 2, 1981, pp. 127-145.

_____. *Reason in Religion: The Foundations of Hegel’s Philosophy of Religion*. Trad. J. Michael Stewart e Peter C. Hodgson. Berkeley: University of California Press, 1990.

JONKERS, Peter. “Hegel on Catholic Religion”. In: LABUSCHAGNE, Bart; SLO-OTWEG, Timo (eds.). *Hegel’s Philosophy of the Historical Religions*. Boston (EUA): Brill, 2012.

KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1992. (1793a).

_____. *Crítica de la facultad de juzgar*. Trad. Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Avila Editores, 1992.

- _____. *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2012.
- _____. *Critique of judgement*. Trad. James Creed Meredith. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- _____. *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Jens Timmermann. Hamburgo: Felix Meiner, 1998.
- _____. *Metafísica dos costumes*. Trad. José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.
- _____. *Religion within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings*. Trad. Allen Wood e George Di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- _____. *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim: A Critical Guide*. Trad. Allen Wood. Cambridge: Cambridge Press, 2009.
- KAUFMANN, Walter. *Hegel: A Reinterpretation*. Notre Dame (EUA): University of Notre Dame Press, 1978.
- KAWAUCHE, Thomaz. “A religião civil no modelo contratualista de Rousseau”. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 144, dez/2019, pp. 711-725.
- KITCHEN, Martin. *A History of Modern Germany: 1800-2000*. Malden: Blackwell Publishing, 2006.
- KNOWLES, Dudley. *Hegel and the Philosophy of Right*. Nova York: Routledge, 2002.
- KOJÈVE, Alexander. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. Estela Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto/EDUERJ, 2002.
- KREIMENDAHL, Lothar. “A filosofia do século XVIII como filosofia do Iluminismo”. In: KREIMENDAHL, Lothar (org.). *Filósofos do século XVIII: uma introdução*. Trad. Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2000.
- LÉONARD, André. *Commentaire littéral de la Logique de Hegel*. Paris: Vrin, 1974.
- LESSING, Gottlieb Ephraim. *Escritos filosóficos y teológicos*. Trad. Augustín Andreu Rodrigo. Madri: Editora Nacional, 1982.
- LEWIS, Thomas A. “Beyond Love: Hegel on the Limits of Love in Modern Society”. *Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte/Journal for the History of Modern Theology*, vol. 20, n. 1, 2013, pp. 3-20.

- _____. "Beyond the Totalitarian: Ethics and the Philosophy of Religion in Recent Hegel Scholarship". *Religion Compass*, vol. 2, n. 4, 2008, pp. 556-574.
- _____. "Cultivating Our Intuitions: Hegel on Religion, Politics, and Public Discourse". *Journal of the Society of Christian Ethics*, vol. 27, n. 1, 2007, pp. 205-224.
- _____. *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- LILLA, Mark. "Hegel and the Political Theology of Reconciliation". *The Review of Metaphysics*. Washington, The Catholic University of America, n. 54, pp. 859-900, jun. 2001.
- LÖWITH, Karl. *El sentido de la historia: implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Trad. Justo Fernández Bujan. Madri: Aguilar, 1958.
- LUTHER, Timothy C. *Hegel's Critique of Modernity: Reconciling Individual Freedom and the Community*. Plymouth: Lexington Books, 2009.
- LUTZ, Heinrich. *Reforma y Contrarreforma: Europa entre 1520 y 1648*. Trad. Antonio Saez Arance. Madri: Alianza Editorial, 1992.
- MACK, Michael. *German Idealism and the Jew: The Inner Anti-Semitism of Philosophy and German Jewish Responses*. Londres: University of Chicago Press, 2003.
- MACGREGOR, David. "Hegel and the English reform bill: "Prussian propaganda" or sociological analysis?". *History of European Ideas*, v. 15, n. 1-3, 1992, pp. 155-162.
- MENESES, Paulo. *Para ler a Fenomenologia do espírito: roteiro*. São Paulo: Loyola, 1992.
- MILLER, A. V. "Introduction". In: HEGEL, G. W. F. *The Philosophical Propaedeutic*. Oxford: Basil Maxwell Ltd, 1986).
- MOGGACH, Douglas. "Introduction: Hegelianism, Republicanism, and Modernity". In: MOGGACH, Douglas (org.). *The New Hegelians: Politics and Philosophy in the Hegelian School*. Nova York: Cambridge University Press, 2006.
- MOSTEFAL, Ourida; SCOTT, John T. *Rousseau and l'Infâme: Religion, Toleration, and Fanaticism in the Age of Enlightenment*. Nova York: Rodopi/Faux Titre, 2009.
- MÜLLER, Marcos Lutz. "Apresentação: um roteiro de leitura da *Introdução*". In: HEGEL, G. W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direitos Direito Natural e Ciência do Estado no Traçado Fundamental: Introdução à Filosofia do Direito (§§ 1-33)*. Trad. Marcos Lutz Müller. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005.

- _____. “Introdução”. In: HEGEL, G. W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito Natural e Ciência do Estado no Traçado Fundamental: Terceira Parte - A Eiticidade*. Trad. Marcos Lutz Müller. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1998.
- _____. “O Direito Abstrato de Hegel: Um estudo introdutório (1ª Parte)”. *Analytica*. Vol. 9, n. 1, 2005, pp. 161-197.
- NEGRO PAVÓN, Dalmacio. “Estudio Preliminar”. In: HEGEL, G. W. F. *La Constitución de Alemania*. Trad. Dalmacio Negro Pavón. Madri: Tecnos, 2010.
- NEWTON, Isaac. *Principia: Princípios matemáticos da filosofia natural – Livro I*. Trad. Trieste Ricci *et al.* São Paulo: Edusp, 2018.
- NUZZO, Angelica. “Speculative Logic as Practical Philosophy: Political Life in Times of Crisis”. In: THOMPSON, Michael, J. (org.). *Hegel’s Metaphysics and the Philosophy of Politics*. Nova York: Routledge, 2018.
- O’NEILL, J. C. “Bultmann and Hegel”. *The Journal of Theological Studies – New Series*, vol. 21, n. 2, Outubro 1970, pp. 388-400.
- O’REGAN, Cyril. *The Heterodox Hegel*. Nova York: SUNY Press, 1994.
- PAREDES MARTIN, María del Carmen. “Estudio Preliminar”. In: HEGEL, G. W. F. *Diferencia entre los Sistemas de Filosofía de Fichte y Schelling*. Trad. María del Carmen Paredes Martín. Madrid: Editorial Tecnos, 1990.
- PATTEN, Alan. *Hegel’s Idea of Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- PINKARD, Terry. *Hegel: una biografía*. Trad. Carmen García-Trevijano Forte. Madrid: Acento Editorial, 2001.
- _____. *Hegel’s Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- PIPPIN, Robert B. *Hegel’s Realm of Shadows: Logic as Metaphysics in The Science of Logic*. Chicago: University of Chicago Press, 2019.
- REARDON, Bernard M. G. *Hegel’s Philosophy of Religion*. Londres: The Macmillan Press Ltd., 1977.
- RIPALDA, José María. “Introducción”. In: HEGEL, G. W. F. *Escritos de Juventud*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- _____. “Leer a Hegel”. In: HEGEL, G. W. F. *Filosofia Real*. Trad. J. M. Ripalda. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

- ROCKMORE, Tom. "Hegel on Reason, Faith and Knowledge". In: DESMOND, William; ONNASCH, Ernst-Otto; CRUYSBERGHS, Paul (orgs.). *Philosophy and Religion in German Idealism*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004.
- ROSE, Paul Lawrence. *German Question/ Jewish Question: Revolutionary Antisemitism from Kant to Wagner*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- ROSENFELD, Denis L. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Ática, 1995.
- ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. Trad. Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social*. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- SCHELLING, F. W. J. *Escritos sobre filosofia de la naturaleza*. Trad. Arturo Leyte. Madri: Alianza Editorial, 1996.
- _____. *Experiencia y historia: Escritos de Juventud*. Trad. José L. Villacañas. Madri: Tecnos, 1990.
- _____. *Sistema del Idealismo Transcendental*. Trad. Jacinto Riera de Rosales e Virginia López Domínguez. Madri: Anthropos, 2005.
- SCHMIDT, Alexander. "Irenic Patriotism in Sixteenth and Seventeenth-Century German Political Discourse". *The Historical Journal*, n. 53, 2010, pp. 243-269.
- SCHMITT, Carl. *Catolicismo romano e forma política*. Trad. Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Hugin, 1998.
- _____. *O nomos da terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. Trad. Alexandre Franco de Sá, Bernardo Ferreira, José Maria Arruda, Pedro Emílio Villas Bôas Castelo Branco. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2014.
- _____. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Trad. George Schwab. Chicago: The University of Chicago Press, 1985.
- _____. *Teologia política II: La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*. Trad. Antonio Caracciolo. Milão: Giuffrè Editore, 1992.
- SOBOUL, Albert. *A revolução francesa*. Trad. Hélio Pólvora. Rio de Janeiro: Zahar, 1964.
- SOUAL, Philippe. *Les sens de l'État: commentaire des Principes de la philosophie du droit de Hegel*. Louvain: Éditions de l'Institut de Philosophie Louvain-la-Neuve, 2006.

- STEPELEVICH, Lawrence S. “Hegel and Roman Catholicism”. *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 60, n. 4, 1992. pp. 673- 691.
- TAYLOR, Charles. *Hegel: Sistema, Método e Estrutura*. trad. Nélio Schneider. São Paulo: É Realizações. 2014.
- TOLLE, Oliver. “Introdução”. In: HEGEL, G. W. F. *Fé e Saber*. Trad. Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2007.
- TOMASONI, Francesco. *Ludwig Feuerbach: Biografia intellettuale*. Brescia: Morcelliana, 2011.
- TOUS, Juan Antonio Rodríguez. “El estado de la filosofía alemana en los inicios del siglo XIX”. In: HEGEL, G. W. F. *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y Schelling*. Madri: Alianza Editorial, 1989.
- VIEWEG, Klaus. *O pensamento da liberdade: linhas fundamentais filosofia do direito de Hegel*. Trad. Gabriel Salvi Philipson, Lucas Nascimento Machado, Luiz Fernando Barrére Martin. São Paulo: EDUSP, 2019.
- VOEGELIN, Eric. *História das ideias políticas, volume VII: A Nova Ordem e a Última Orientação*. Trad. Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2017.