

# A passagem da religião ao saber absoluto na

## *Fenomenologia do Espírito*

Prof. Dr. José Pinheiro Pertille, UFRGS, GT Hegel ANPOF 2012.

**Palavras-chave:** saber, absoluto, fenomenologia, espírito, Hegel.

**Resumo:** No âmbito da gênese do saber absoluto hegeliano como o saber do saber, tal como esse saber se apresenta no último capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, o objetivo deste texto é demarcar a passagem da religião em direção ao saber absoluto na medida em que ambos compartilham o mesmo “conteúdo”, o espírito absoluto, mas configuram “formas” diferentes de apresentação desse conteúdo, isto é, a religião através da linguagem da representação e o saber absoluto expressando-se pelo conceito.

O objetivo geral desta pesquisa sobre o saber absoluto na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel é esclarecer porque e como o saber absoluto se constitui como a “última figura do espírito” (*die letzte Gestalt des Geistes*, §798).<sup>1</sup> O foco visado é o seguinte: a *Fenomenologia* apresenta uma série de experiências da consciência em sua relação com o mundo, desde as primeiras certezas acerca dos objetos obtidas através dos sentidos, passando pela percepção, entendimento, consciência-de-si, razão, espírito e religião até o saber absoluto. Cada uma dessas experiências forma um nível de consciência, o qual suprassume (*aufhebt*) o nível anterior e é suprassumido (*aufgehoben*) pelo posterior. O problema, então, é examinar a última dessas etapas da consciência, o saber absoluto (*das absolute Wissen*), para determinar *de que modo ela suprassume todas as outras e em que sentido ela mesma se suprassume*.

A resposta a essa questão permite esclarecer o sentido do saber absoluto não como um *saber tudo de tudo*, mas como o *saber do saber*. Para tanto, o primeiro passo deve ser examinar as relações entre o “absoluto” em seu sentido religioso e em seu sentido filosófico, ou seja, analisar a articulação entre o capítulo do saber absoluto e aquele imediatamente anterior a ele, dedicado à religião. O melhor caminho para esse exame é tratar do início do primeiro parágrafo do saber absoluto, § 788, à luz dos

---

<sup>1</sup> Esta pesquisa de pós-doutorado está sendo desenvolvida em colaboração com o prof. Leonardo Alves Vieira da Universidade Federal de Minas Gerais, o que me possibilitou o contato com colegas do Departamento de Filosofia da UFMG interessados em temas afins, o apoio institucional para acesso à Biblioteca da FAFICH e a introdução junto à Biblioteca Padre Vaz da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) de Belo Horizonte. Ao estudarmos conjuntamente essa temática, nós estamos também elaborando uma nova tradução “interpolada” do capítulo sobre o saber absoluto da *Fenomenologia*.

parágrafos introdutórios do capítulo sobre a religião, §§ 672 – 683. Nesses parágrafos estão contidas as principais informações que serão retomadas, de modo extremamente denso, na recapitulação sobre a religião dentro do capítulo sobre o saber absoluto.

A segunda tarefa será mostrar a diferença qualitativa entre o momento do saber absoluto e os anteriores estágios da consciência, ou seja, compreender o saber absoluto como autoconsciente do movimento geral da consciência, movimento tal como ele se manifesta na “totalidade” de seus momentos. A exposição da regra geral da consciência compreendida pelo saber absoluto e a recapitulação dos âmbitos nos quais essa regra se configura ocupa o conjunto dos §§ 789 – 797.

Finalmente, o terceiro momento do capítulo sobre o saber absoluto se ocupa com sua determinação como “última figura do espírito”, ou seja, como o momento em que o espírito adequa seus conteúdos substanciais à forma do si, assim resgatando e cumprindo a perspectiva apresentada no Prefácio de entender e exprimir o verdadeiro não somente como substância, mas também como sujeito (§ 17), tal como isso é explicitado no conjunto dos §§ 798 – 808. Assim se apresenta o saber absoluto como “saber conceituante”, isto é, como o saber que compreende e pratica as passagens entre os conceitos que se fazem realidade objetiva e os contextos da objetividade que impactam sobre as apreensões conceituais. Nessa direção, a noção hegeliana do saber absoluto equivale a uma afirmação do poder do conhecimento humano, especialmente do modo como ele se apresenta através da prática da ciência no âmbito de uma comunidade científica.<sup>2</sup>

Neste presente trabalho vamos tratar apenas do primeiro aspecto acerca da relação entre a religião e o saber absoluto, a saber, o fato de que ambos compartilham o mesmo “conteúdo”, o espírito absoluto, mas configuram “formas” diferentes de apresentação desse conteúdo, isto é, a religião através da linguagem da representação e o saber absoluto expressando-se pelo conceito.

---

<sup>2</sup> Nessa direção, observa PINKARD (2010, 12) que Hegel, acreditando no valor da ciência enquanto uma busca teórica e rigorosa do conhecimento veria esse modo de vida como corolário das mudanças instituídas pela modernidade. O tempo mesmo se torna o ‘conceito intuído’, afirma-se a temporalidade dos conceitos (sua historicidade) sem que, ao mesmo tempo, se abandone a necessidade de lhes dar uma justificação e desenvolvimento racionais, ‘científicos’. Para essa forma de vida aparece então um propósito visto retrospectivamente, jamais pretendido ao longo do caminho. “A história tem uma direção que mostra a concepção kantiana de finalidade sem fim; o fim surge somente depois do fato, após termos encontrado na *prática* o que queríamos dizer ao longo de todo o trajeto”. A perspectiva desse espírito científico efetivo é a de uma humanidade universal, e não de alguma cultura em particular.

## O absoluto na filosofia hegeliana

O conceito “absoluto” desempenha um importante papel na filosofia de Hegel.<sup>3</sup> A mais visível evidência dessa importância está na posição que essa noção ocupa na estrutura das principais obras hegelianas. Nelas, o momento do absoluto aparece recursivamente como o aspecto conclusivo da argumentação desenvolvida nos textos maiores do hegelianismo: a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* culmina com o “espírito absoluto”, a *Ciência da Lógica* se encerra com a “ideia absoluta” e a *Fenomenologia do Espírito* conclui-se com o “saber absoluto”.<sup>4</sup>

Deste modo, por um lado, a investigação acerca do absoluto remete a uma reflexão no âmbito da compreensão geral do projeto filosófico hegeliano. Sem uma determinação mais precisa de seu momento final, sem a visão da perspectiva de para onde o movimento dialético conduz, as etapas anteriores tornam-se em alguma medida abstratas, ou seja, as partes ficam sem a perspectiva do todo para a constituição de seu sentido. Nesse sentido, se várias más compreensões de partes da filosofia hegeliana decorrem pela desconsideração do sentido próprio que conceitos fundamentais ocupam na argumentação de Hegel,<sup>5</sup> não alcançar a especificidade própria do conceito do absoluto prejudica a compreensão global dessa filosofia formulada como sistema, frequentemente denominado como o sistema do “idealismo absoluto”.

Por outro lado, a partir do modo como é compreendido o conceito do absoluto na filosofia hegeliana deriva-se a posição que essa ocupa tanto no contexto das discussões do Idealismo Alemão, quanto em questões centrais da filosofia contemporânea. Mais precisamente, uma questão atualmente discutida consiste em decidir se, ao recuperar o conceito de absoluto após a Filosofia Crítica de Kant, Hegel estaria propondo uma *retomada* da antiga Metafísica ou se é o caso mais propriamente de uma *radicalização*

---

<sup>3</sup> Uma primeira versão do texto que segue foi apresentado e discutido na sessão V dos Seminários Hyperapophysis, organizados pelo Prof. Dr. Manuel Moreira da Silva, em 02 de setembro de 2012. Agradeço aos participantes as críticas e sugestões então feitas.

<sup>4</sup> Quanto à *Filosofia do Direito*, em se tratando de uma versão mais detalhada do espírito objetivo, sua conclusão logicamente enseja uma passagem em direção ao espírito absoluto, o que se faz através da colocação em perspectiva dos diversos Estados não apenas considerados em suas constituições internas e em suas relações mútuas, mas face aos paradigmas de suas racionalidades inseridos no âmbito universal da história mundial.

<sup>5</sup> Uma das mais conhecidas “falsas-questões” decorrentes da projeção de sentidos heterógenos àqueles determinados pelos textos hegelianos aparece no Prefácio da *Filosofia do Direito* na fórmula que equivale realidade-efetiva (*Wirklichkeit*) e racionalidade (*Vernünftigkeit*), problema sobre o qual Hegel mesmo chama a atenção na Observação do § 6 introduzida na *Enciclopédia* de 1827. Cf. J. P. Pertille, “O Estado racional hegeliano”, in *Veritas* vol. 56, nº 3, 2011.

da Filosofia Crítica. Além de ser um problema de história da filosofia acerca das relações entre os sistemas filosóficos de Kant e Hegel, essa questão está na base da recepção da filosofia hegeliana pela filosofia analítica, a qual inicialmente compreendeu o pensamento de Hegel como filosoficamente pré-crítico, justamente pela utilização de conceitos tais como o de “absoluto” ou de “espírito”.<sup>6</sup> No entanto, há hoje um renovado interesse pelo hegelianismo através de uma releitura da filosofia hegeliana tendo como foco não a descontinuidade de seus princípios em relação à perspectiva kantiana, mas suas alternativas de solução aos problemas que apresenta a Filosofia Crítica, a Filosofia Transcendental e a filosofia contemporânea.<sup>7</sup>

Portanto, em outras palavras, tanto do ponto de vista interno do sistema hegeliano, quanto do ponto de vista externo de suas relações com outros referenciais filosóficos, o conceito do absoluto é fundamental para uma devida colocação dos pontos nos is da doutrina de Hegel. Para delimitar de modo um pouco mais determinado o aspecto interno da noção de absoluto na filosofia hegeliana, o objetivo deste trabalho é tratar de um dos níveis do absoluto hegeliano, a saber, do “saber absoluto”, tal como apresentado ao final da *Fenomenologia do Espírito*. Mais exatamente, a proposta é estudar o modo como o saber absoluto é introduzido na estrutura da obra, ou seja, tratar da relação entre o último capítulo dedicado ao “saber absoluto” e o capítulo imediatamente anterior acerca da “religião”. Isto é, trata-se de analisar a relação entre o absoluto em seu sentido religioso, enquanto primeira expressão do “espírito absoluto”, e em seu sentido filosófico, como “saber absoluto”. A análise visará mostrar em que sentido a religião e o saber absoluto compartilham o mesmo “conteúdo”, o espírito absoluto, mas configuram “formas” diferentes de apresentação desse conteúdo, isto é, a religião através da linguagem da representação e o saber absoluto expressando-se pelo conceito.

### O último capítulo da *Fenomenologia*

---

<sup>6</sup> Cf. Simon Lumsden, “The Rise of Non-Metaphysical Hegel” in *Philosophy Compass* 3/1, 2008, e também Paul Redding, *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, Cambridge University Press, 2007.

<sup>7</sup> Um exemplo emblemático das releituras contemporâneas do hegelianismo se apresenta na assim chamada por Wilfrid Sellars e John McDowell “crítica ao mito do dado”, que se apresenta originalmente na crítica do início da *Fenomenologia do Espírito* ao dualismo entre pensamento formal e conteúdos dados. Sobre esse ponto, cf. os trabalhos de H. C. Klotz, A. Bavaresco e E. C. de Lima no Painel 1: Atualidade da Filosofia Hegeliana da ANPOF 2012 em <http://www.hegelbrasil.org/gthege/index.html>.

Não é possível tratar separadamente do último capítulo da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel sem levar em conta a *Fenomenologia do Espírito* como um todo, e isso, em primeiro lugar, por uma questão de princípio da própria filosofia hegeliana. Em todas as suas principais obras, Hegel sempre começa os Prefácios e Introduções alertando que no campo da Filosofia não é suficiente apenas “mostrar” os pontos defendidos, mas é necessário “demonstrar” através de todo um processo de explicitação e argumentação. Segundo a terminologia hegeliana, as considerações “exteriores” não substituem o trabalho com “a coisa mesma”. Esse argumento acerca dos Prefácios e Introduções pode ser igualmente aplicado para o caso de Epílogos e Últimos Capítulos.<sup>8</sup> Como afirma Hegel no Prefácio da *Fenomenologia*, o resultado não é por si mesmo o essencial, o fim precisa ser visto dentro de seu todo, o resultado tem que vir junto com o seu vir-a-ser, em seu processo de realização.<sup>9</sup> Assim falar sobre os resultados, ou tratar isoladamente do fim sem os meios que a ele conduziu não é um tratamento científico, não possui a marca do sistema. Por essa razão é que, segundo Hegel, a verdadeira figura na qual a verdade se expressa é a do “saber” na forma de um sistema filosófico e científico.<sup>10</sup>

Nesse sentido se coloca uma primeira questão quanto às estratégias presentes na estrutura do último capítulo da *Fenomenologia*, a fim de cumprir essas exigências colocadas desde o início da obra. Ou seja, é preciso considerar nesta parte final a *Fenomenologia* como um todo, sem, no entanto, simplesmente a repetir, ou ainda, trata-se de ali extrair aquela que seria a filosófica moral da história: “no movimento da consciência, a consciência é *a totalidade* de seus momentos” (§788, grifo nosso). O ângulo de ataque desse problema pode ser identificado a partir do primeiro parágrafo do oitavo e último capítulo. Neste, começa o processo de determinação do saber absoluto a partir das insuficiências do espírito absoluto em sua formulação religiosa (§ 788), seguindo-se uma recapitulação de todos os capítulos da *Fenomenologia* a fim de

---

<sup>8</sup> Segundo J. Hyppolite, “nenhum capítulo da *Fenomenologia* é tão obscuro quanto o que põe termo à obra e se intitula ‘O Saber Absoluto’. (...) A extrema condensação do texto torna difícil sua interpretação. Como auxílio, podemos utilizar o Prefácio da *Fenomenologia*, que, escrito logo após a obra, responde a intenções semelhantes àquelas da conclusão”. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, 1999, p. 601.

<sup>9</sup> Hegel, FE § 3: A coisa mesma não se esgota em seu fim (*Zwecke*), mas em sua atualização [realização] (*Ausführung*); nem o resultado é o todo *efetivo* (das *wirkliche* Ganze), mas sim o resultado junto com o seu vir-a-ser (Werden).

<sup>10</sup> Hegel, FE § 5: A verdadeira figura (die wahre Gestalt), em que a verdade existe, só pode ser o seu sistema científico (wissenschaftliche System). Colaborar para que a filosofia se aproxime da forma da ciência – da meta em que deixe de chamar-se *amor ao saber* para ser *saber efetivo* (*wirkliches Wissen*) – é isto o que me proponho.

mostrar a “regra geral” que preside todas as experiências da consciência (§§ 789 – 797), para então se alinhavarem as notas características do “saber absoluto” (§§ 798 – 808). Em linguagem hegeliana, assim se faz a apresentação (*Darstellung*) do saber absoluto em si e para si mesmo. Nosso texto, contudo, vai se deter somente no primeiro desses aspectos. O interesse mais básico e direto para esse esclarecimento sobre a relação entre o absoluto no sentido religioso e no sentido filosófico é o fato de que, sem a perspectiva das proximidades e dos distanciamentos entre esses dois sentidos, a leitura do início do capítulo sobre o saber absoluto fica simplesmente ininteligível.

### **A passagem da religião para o saber absoluto**

No primeiro parágrafo do último capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, §788, assim como ocorre nos parágrafos iniciais de todos os capítulos anteriores, Hegel trata de resumir os progressos e os impasses que caracterizam o momento anterior da consciência, para então apontar as novas dimensões que surgem no incipiente estágio que começa a ser analisado. Nesse caso, o capítulo VIII sobre o “saber absoluto” começa apresentando de modo condensado os avanços e os limites do capítulo VII, dedicado à “religião”, com isso delineando-se as metas principais do saber absoluto, no contexto maior do percurso progressivo das experiências da consciência.

Mais precisamente, trata-se de reconhecer aqui que a religião, assim como a arte que nela está incluída, alcançam o *conteúdo* do absoluto, mas de uma *forma* não adequada a esse conteúdo, na medida em que a religião fica na forma da representação e na forma da objetividade. Isto é, se a noção de absoluto surge no contexto religioso e artístico, ela terá seu pleno desenvolvimento no âmbito filosófico. Deste modo é que aparece a primeira tarefa do saber absoluto, a apresentação do espírito absoluto em uma forma condizente a esse conteúdo. Nos termos da abertura do § 788:

O espírito da religião revelada ainda não superou a sua consciência como tal ou, o que é o mesmo, a consciência-de-si efetiva do espírito da religião revelada não é o objeto da consciência desse espírito. O espírito da religião ele mesmo em geral e os momentos que nele se distinguem caem no representar e na forma da objetividade. O *conteúdo* do representar é o espírito absoluto e trata-se ainda apenas de fazer a suprassunção dessa mera forma ou, antes, porque essa forma pertence à *consciência como tal*, a verdade dessa forma já tem que se ter produzido nas figurações da consciência como tal.

Para a compreensão desse limite da religião em geral, ter configurado o espírito absoluto, mas não ter superado a sua (da religião) consciência como tal ao recair na

forma da representação e da objetividade, devemos examinar as considerações introdutórias do capítulo sobre a religião (§§ 672-683), pois nelas são explicadas as evoluções e as deficiências do espírito em sua manifestação no âmbito religioso.

Note-se que, apesar do foco nesse momento ser o de uma crítica da religião, essa é caracterizada por Hegel como uma forma bastante sofisticada do espírito. A religião é um desdobramento dos desenvolvimentos anteriores da consciência, e, assim, não é vista a partir de algum sentimento “oceânico” ou de alguma comunhão imediata com o absoluto.<sup>11</sup> Pelo contrário, a religião é a primeira expressão do espírito absoluto, na medida em que expressa a consciência-de-si do espírito através da qual aparece a essência absoluta em si e para si. Nessa direção, o tema dominante nos parágrafos introdutórios do capítulo sobre a religião na *Fenomenologia* é acerca dos modos como a religião recolhe e desenvolve os momentos e as figuras anteriores da experiência da consciência até aqui constituída.

Nos parágrafos introdutórios do capítulo sobre a religião destaca-se o fato de que o primeiro movimento do texto, abarcando o conjunto dos §§ 672-676, trata de apresentar as formas anteriores da consciência nas quais a religião já se antecipava enquanto “consciência da essência absoluta em geral”.

Nas figurações encontradas até aqui, que se diferenciam em geral em *consciência*, *consciência-de-si*, *razão* e *espírito*, decerto já se apresentou também a *religião* como consciência da *essência absoluta* em geral, mas somente do *ponto de vista da consciência* que é consciente da essência absoluta, não aparecendo naquelas formas a essência absoluta *em si e para si* mesma, a consciência-de-si do espírito. (§ 672)

Nas figurações da consciência anteriores à religião, a perspectiva da religião já estava de algum modo presente, na medida em nessas figurações anteriores apareciam diferentes modos de tomar consciência da essência absoluta, isto é, da essência vinculada à existência, ou, da reflexão unida ao ser, ou ainda, do em si unido ao para si.<sup>12</sup> Porém, apesar de tomar consciência dessa essência absoluta, ela ainda não estava

---

<sup>11</sup> Conforme já foi constatado (Hyppolite, 1999, 559), “as *Reden über die Religion* de Schleiermacher são uma obra contemporânea dos *Trabalhos de Juventude* de Hegel; tais discursos sobre a religião operaram no mesmo sentido das *Cartas* de Schiller, contribuíram para orientar o idealismo transcendental rumo a um idealismo estético e religioso. O tom de Schleiermacher é totalmente diferente do de Hegel: não se trata de um filósofo que reflete sobre a religião, mas antes de um profeta que quer comunicar aos outros seu entusiasmo espiritual; e o Prefácio da *Fenomenologia*, que faz várias vezes alusão à obra de Schleiermacher, contém uma crítica a esse tom profético.”

<sup>12</sup> O “absoluto” na filosofia de Hegel se diz em vários sentidos. Em seu significado de algo sem limites, sem restrições, infinito, vemos as noções do “poder absoluto do monarca” em uma monarquia absolutista como a de Louis XIV na França, cujo corolário é sua sentença “O Estado sou eu”, assim como na sua

plenamente efetivada. Assim, por exemplo, vemos a “consciência infeliz” não conseguir unificar sua essência imutável divina com sua singularidade terrena. A consciência infeliz resulta da impossibilidade de ser efetivada, no aquém terreno, a unidade entre consciência-de-si singular e a essência imutável divina. Daí nasce a “*dor do espírito*” (*Schmerz des Geistes*), pois este nunca alcança a realidade divina, objetiva e imutável, restando-lhe, portanto, a dor de viver em um mundo abandonado pelo divino. Caracteriza-se assim um desequilíbrio da essência absoluta na direção do objeto, em detrimento do sujeito, apartado da substância divina. O mesmo ocorre nos momentos da realidade suprassensível carente do si (*Selbstlos*) que surge para o entendimento, do destino implacável que esmaga a singularidade no mundo ctônico do espírito ético, e do ser moral perfeito que serve como paradigma para o ser moral finito cindido entre moralidade e felicidade, liberdade e natureza do capítulo sobre a moralidade.

Diferentemente desses momentos anteriores, que tinham consciência da essência absoluta tal como essa se apresentava em si mesma, substancialmente, na religião a essência absoluta será tomada não apenas em si mesma, mas em si e para si, ou seja, não somente como um conceito de referência, um horizonte, mas como algo a ser efetivamente realizado pelo Si da consciência. Nesse sentido é que a religião é considerada a consciência-de-si do espírito, onde a essência absoluta objetiva estará presente em si e para si mesma, assim surgindo o espírito absoluto, ou seja, o espírito em sua objetividade unificado com a consciência desse espírito.

### **A religião como consciência-de-si do espírito**

A religião é a consciência-de-si do espírito, pois na religião o espírito alcança seu saber de si mesmo. A diferença entre a *consciência do espírito*, presente nas figuras do capítulo espírito (espírito verdadeiro, espírito alienado de si mesmo e espírito certo de si mesmo) e a *consciência-de-si do espírito* (introduzida pelo capítulo da religião) reside em que o espírito em sua consciência “confronta-se a seu *mundo* e nele não se reconhece” (§ 677). Enquanto consciência, o objeto é pressuposto como essencialmente diferente do sujeito; enquanto consciência-de-si, a consciência age e coloca o objeto

---

contrapartida da “liberdade absoluta” enquanto desdobramento do movimento iniciado pela Revolução Francesa. Por outro lado, em seu sentido de totalização dos momentos de uma série, temos os conceitos de “saber absoluto”, “idéia absoluta” e “espírito absoluto”, que se evidenciam enquanto momentos conclusivos da *Fenomenologia do Espírito*, da *Ciência da Lógica* e da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Em relação à “essência absoluta”, como a unidade entre a essência e a existência, ou entre o ser e a reflexão, ela apresenta todo um desenvolvimento típico na Lógica da Essência da *Ciência da Lógica*, especialmente na parte dedicada à Efetividade.



como um momento seu, e não como uma diferente essência. Conforme define Hegel na parte sobre a consciência-de-si, “para a consciência-de-si, portanto, o ser-outro é *como um ser*, ou como *momento diferente*; mas para ela é também a unidade de si mesma com essa diferença, como *segundo momento diferente*” (§ 167). Desta maneira, enquanto consciência-de-si, o espírito se reconhece no mundo objetivo que ele submete enquadrando-o com seus referenciais. A autoconsciência do espírito se representa dessa maneira como sendo o seu próprio objeto, e nele assim está contida toda essência e toda efetividade, e assim, enquanto consciência-*de-si* (*Selbstbewußtsein*) ela é “a figura perfeitamente translúcida para si mesma” (*sich vollkommen durchsichtig*, § 677).

Mas, com isso, o espírito da religião “não superou sua consciência como tal” (§ 788), pois apesar desse espírito das religiões se alçar de diferentes maneiras (em suas figuras determinadas) à condição de uma consciência-de-si, ou seja, de se relacionar com seu outro como um momento seu e não como uma essência diferenciada, essa relação com seu outro é feita na base de uma “representação” do outro, e não do outro em si mesmo em sua efetividade livre.<sup>13</sup> Do mesmo modo, o próprio espírito da religião se reconhece apenas do modo como ele se representa para si mesmo, não conseguindo se dar conta de seus limites, do que ele vem a ser em si mesmo através desse seu procedimento (“a consciência-de-si efetiva do espírito da religião revelada não é objeto da consciência desse espírito”). Com isso, se mostra que o outro está sendo tratado pelo espírito como um “objeto” (a “forma da objetividade”), nesse caso, particularmente, a natureza e a realidade dadas, cujos significados estão sendo conferidos através de uma projeção do espírito marcada pelo signo da exterioridade. Esse é o modo de aparecimento da essência absoluta em si e para si, cujo conteúdo auto e hetero suficiente de constituição de sentido está presente (“espírito absoluto”), ainda que nessa forma ainda não suficiente da representação fenomenal do outro e de si como diferentes do que são em si mesmos. A lógica para a suprassunção dessa inadequação entre forma e conteúdo já está dada na série das “figurações da consciência como tal”, e resta apenas mais uma etapa para que a suprassunção não seja somente mais uma instância e sim a regra mesma da consciência (“saber absoluto”). Com a religião, o processo de

---

<sup>13</sup> Na religião da arte, o representar é definido nos termos de uma “união sintética” entre o universal e o singular, tal como na epopéia se unem e se separam deuses e homens (§ 730), e na religião revelada o representar é tomado como a “união sintética” entre o pensar universal e o ser-aí singular, entre um além e um aquém, entre a essência divina do si como Deus consciente de si e as relações naturais de pai e de filho (§ 771). Ao representar-se assim no pensar a essência é revelada, mas nessa forma da representação sintética os momentos dissociam-se.

constituição da identidade espiritual através de sua não-identidade com o natural e com o real deu mais um passo, mas não completou sua jornada.

Hegel assim demonstra na *Fenomenologia do Espírito* uma leitura essencialmente não reducionista da religião, ao compreendê-la no meio espiritual que lhe é próprio. Como já visto, não se trata de compreender o fenômeno religioso a partir de uma experiência mística ou sobrenatural, algo que através do êxtase conduzisse de modo imediato ao sentimento de comunhão com um absoluto, pois a religião surge como resultado da série das figuras anteriores da consciência. Pela mesma razão, também não é o caso de eliminar a especificidade da religião considerando-a como um fenômeno antropológico ou psicológico, uma vez que o ponto de vista religioso compreende esses elementos, mas neles não se esgota ao introduzir uma perspectiva que mira a reunião entre a imanência da realidade e a transcendência de uma unidade de significado. Por outro lado, não existe a pressuposição da ideia de Deus para compreender a religião, ao modo de uma posição pré-crítica, que fixasse o referencial de um ente absoluto como conjunto das perfeições ou primeiro motor enquanto condição fenomenológica; a propósito, nos parágrafos introdutórios do capítulo sobre a religião, sequer aparece o conceito de Deus. Isso, por sua vez, não implica na adoção de uma posição crítica, ao estilo kantiano, de considerar a religião como um fenômeno essencialmente moral, resultado do processo que conduz da dialética da razão teórica pura aos postulados da razão pura prática. Nesse sentido, deveria se pensar na posição hegeliana mais propriamente como uma radicalização do projeto crítico kantiano, ao estabelecer os limites próprios da religião enquanto tal, até onde ela avança como modo de constituição de uma unidade de sentido da realidade como um todo, e como ela termina por forçar seus sentidos ao não se abrir à “livre efetividade” da natureza e da história. Evitar essa consequência será um dos principais itens da agenda do saber absoluto.

### **A multiplicidade das religiões**

O modo próprio da totalização pela religião dos momentos anteriores do espírito estrutura-se no seguinte silogismo espiritual: o espírito desce de sua universalidade através das determinações particulares dos momentos ou figurações [Gestaltugen] (consciência, consciência-de-si, razão e espírito) até sua efetivação através das figuras [Gestalten] singulares (da consciência: certeza sensível, percepção, força e

entendimento; da consciência-de-si: senhorio e servidão, estoicismo, ceticismo, consciência infeliz; etc.).

Nessa dialética descendente do espírito, as figuras se separam umas das outras no tempo e pertencem cada uma a seu todo particular. Deste modo, as figurações particulares guardam entre si uma relação lógica, ordenadas pelos graus de complexidade no equacionamento da relação entre consciência e mundo exterior, enquanto as instâncias singulares (as figuras) de cada um desses momentos particulares (as figurações) guardam entre si, dentro do todo ao qual pertencem, uma ordem histórica, em razão de apresentarem as realizações efetivas daquelas figurações.

É por isso que, por exemplo, na figuração da “consciência-de-si”, as figuras do estoicismo e do ceticismo (representativas da consciência de si que retorna a si mesma após os grandes sistemas platônico e aristotélico, os quais procuravam dar conta da realidade como um todo) antecedem à consciência infeliz (compreendida como expressão do cristianismo medieval). Mas, por outro lado, elas são temporalmente independentes das figuras do “espírito” (o qual começa com o espírito verdadeiro tal como apresentado pela identificação entre o indivíduo e o contexto ético no qual ele imediatamente se reconhece pelos papéis sociais que desempenha, instanciado pelo mundo grego). Isso, no entanto, não exclui uma relação lógica também entre as figuras, de modo que cada figura seguinte contém nela as anteriores, em razão do recolhimento pelo espírito da experiência anterior da figuração tal como efetivada por suas figuras, como condição para o seu avanço.

Ora, a religião é uma figuração avançada do espírito, “a religião é a perfeição do espírito” (*die Religion die Vollendung des Geistes ist*, § 680), pois ela é o espírito consciente-de-si mesmo como espírito, ou seja, para ela seus outros (a realidade efetiva, a natureza) não são senão momentos dela mesma. Nesse sentido, a religião perfaz o espírito absoluto. Deste modo, na religião, os seus momentos anteriores “retornam e retornaram como ao seu fundamento”, ou seja, ao invés de fazerem sentido relativamente uns aos outros, e assim serem considerados a partir de seus princípios internos singulares, eles são reconstituídos teleologicamente pelo princípio da religião em lidar apenas com as suas próprias determinações. Nessa direção, a religião apresenta o fundamento filosófico para um importante princípio heurístico de leitura da *Fenomenologia*: a necessária inserção das partes dentro de seu todo maior.

O movimento dos momentos anteriores constitui o vir a ser “em geral” da religião. Mas, não conta apenas o movimento interno dos momentos anteriores, e sim seus deslocamentos no todo do qual eles fazem parte, no todo que aqui é o resultado da performance da religião. O espírito total é agora o próprio espírito da religião. Desse modo, seus momentos formadores, as figurações anteriores que são o “vir-a-ser da religião em geral” tornam-se as “determinidades da religião mesma”. Essa característica geral da religião penetra em todos os lados do ser-aí efetivo da religião, e a religião pode assim dispor das figuras de seus momentos para a constituição de suas próprias figuras. Assim, por exemplo, a presença da “certeza sensível” na atitude contemplativa do espírito da religião natural que contempla a “luminosidade” em busca de seu sentido, ou então a “consciência-de-si” que trabalha no combinar sintético do “artesão” entre as formas do pensamento e do objeto.

É por isso que o § 681 começa afirmando que agora, na religião, se ordenam as figuras que tinham surgido até aqui, diversamente de como apareciam em sua série. As lógicas internas de concatenação das figuras anteriores estão agora supressas pela lógica maior da religião. A religião dispõe livremente dos momentos anteriores para sua própria determinação. Com a religião, a substância que se formava em torno do princípio motor próprio de cada momento, “sai para fora” (*heraustreten*), e “entra para dentro” da lógica mais condizente com o princípio de autonomia do espírito encarnado pelo Si da consciência religiosa. Os momentos adquirem um sentido mais elevado dentro daquele todo que sabe que é um todo no arranjo próprio de seus momentos.

Consequentemente, a série única que até aqui fora considerada é rompida em muitas linhas, e essas linhas, por sua vez, são reunidas em um único feixe. Pela disposição da religião em ordenar autonomamente os seus momentos, pode-se aqui interpretar essa passagem como uma afirmação acerca da figuração única da religião dividir-se nas figuras das religiões. Ao contrário das anteriores figuras, as da religião assim seriam múltiplas, e não “série única”. A religião é assim essencialmente múltipla, como observa Vieweg (2007, 20-1):

Numa diferença patente com as séries anteriores, num certo sentido ‘lineares’, da *Fenomenologia do espírito*, dá-se agora uma ordenação de um tipo completamente novo das figuras singulares. Em virtude da multiplicidade principal das representações e, assim, da variedade de religiões, quebra-se nos momentos universais a até agora única série, o *único* caminho da *Fenomenologia do espírito* e se desfaz em *muitos* caminhos ou linhas, o que tem sua expressão na multiplicidade de religiões, em um politeísmo de outra espécie. Também aqui resulta um círculo de deuses, que não expõe um sistema,

um todo lógico, e sim uma conexão solta, casual, de variados mundos da representação. Esses muitos poderiam, porém, em virtude do estatuto dos pensamentos que marcam cada um, que representam os momentos singulares do todom serem novamente concentrados, respectivamente, unificados sinteticamente em uma ‘união’, em um círculo de religiões (FE 3, p. 501). Nisso reside, primeiramente, a fundamentação da *multiplicidade necessária* das presentificações religiosas, e, em segundo lugar, o indispensável respeito recíproco e a insustentabilidade de cada reivindicação de exclusividade das religiões.

É assim que na religião fica patente que “as diferenças devem ser tomadas como momentos do vir a ser, e não como partes. No espírito efetivo, são atributos de sua substância, mas na religião são antes somente predicados do sujeito” (§ 681). Dos atributos de uma substância aos predicados de um sujeito a passagem é boa do ponto de vista da liberdade do espírito. A substância é algo outro que o sujeito, e a ação do sujeito não é uma descrição de propriedades e sim o exercício de um engendramento. A religião apresenta uma série de determinações, mas não como uma seriação necessária. Desta forma, o espírito como sujeito não está limitado a alguma substância que lhe fosse exterior ou referencial. Deste modo, retomando-se os termos do início do capítulo da religião, pode-se afirmar que é o aparecimento do espírito como consciência-de-si que possibilita o aparecimento da essência absoluta em si e para si mesma.

#### **Agenda do saber absoluto**

Em conclusão, “agora se ordenam as figuras que tinham surgido até aqui, diversamente de como apareciam em sua série” (§ 681). O que aqui assim se anuncia é a recusa de uma perspectiva substancialista na compreensão das figuras anteriores à religião, em prol de uma abordagem que acentua o papel ativo do Si em recolher e ordenar suas determinações. Ou seja, aqui se explicita o resgate do princípio hipotecado no Prefácio de que se tratava de entender e exprimir o verdadeiro não como substância, mas como sujeito. Em outras palavras, trata-se de demarcar no momento da religião um processo de totalização dos passos anteriores com o cuidado de não os cristalizar, de modo a não torná-los exteriores ao espírito, com isso contrariando o seu conceito próprio fundamental de autodeterminação. Para tanto, o preço a ser pago pela religião é a de uma incontornável multiplicidade possível de religiões.

No final do § 681 da FE, Hegel aponta que “no espírito efetivo, os momentos de seu vir a ser são atributos de sua substância; mas na religião são antes somente predicados do sujeito”. Essa referência enfatiza o aspecto fundamental do sujeito, do Si (*Selbst*) na configuração do espírito da religião, na medida em que a religião é a

consciência-*de-si* do espírito. É através dessa consciência-*de-si* do espírito que a essência absoluta se apresenta não apenas como algo *em si* mesmo válido frente à consciência, tal como caracterizado nos diversos momentos anteriores à religião, mas agora também a essência absoluta é *para si* mesma atuante através da atividade da consciência-*de-si* religiosa em compreender a natureza e a realidade através de seus próprios referenciais espirituais. A religião é a consciência-*de-si* do espírito, ou seja, para a religião a realidade e a natureza não são essências formadoras de substâncias dela diferenciadas, mas momentos através dos quais a religião constrói um sentido tanto para a realidade e para a natureza objetivas, quanto para si mesma como subjetividade.

Hegel então explicita os limites dessa consciência-*de-si* do espírito que na verdade é apenas “representada” pela religião, ou seja, mostra-se a dualidade residual na religião de uma consciência-*de-si* que não percebe que é uma consciência que tem a si mesma como “objeto”. A distinção entre um espírito efetivo-real que tem seus momentos compreendidos como atributos objetivos de uma substância sua (apresentados no capítulo espírito) e um espírito religioso cujos momentos são os seus predicados como sujeito em ação (anunciado nesses parágrafos introdutórios do capítulo religião), já mostra, em se tratando de uma distinção, que uma conciliação se faz necessária, uma conciliação entre substância e sujeito. A suprassunção dessa diferença se apresentará no saber absoluto, “no espírito que se sabe segundo sua verdade”, no qual sua consciência e sua consciência-*de-si* estarão equalizados. Todo o problema então está em que, na religião, essa equalização não está ainda plenamente desenvolvida, ou seja, ela está apenas no conceito, e não em sua plena efetividade. Em outros termos, na sucessão do espírito substancial ético em direção ao espírito da religião ocorre um desequilíbrio em prol da subjetividade, em detrimento da objetividade.

No conceito da religião, sua essência é ser “consciência-*de-si*, que é para si toda a verdade e contém nessa verdade toda a efetividade” (§ 682). Em outras palavras, a religião é consciência-*de-si* do espírito, ela lida apenas com suas próprias determinações, e seus objetos são tomados a partir de suas representações desses objetos (“o objeto de sua consciência não tem ainda a forma da efetividade livre”, final do § 678). Desse modo, ela tem apenas a certeza de si nos objetos, e, na verdade, seu real objeto não é senão ela mesma: “essa consciência-*de-si* tem, como consciência, a si mesma por objeto”. Dito de maneira inversa, mas nesses mesmos termos e nesse mesmo sentido, esse será o diagnóstico do principal problema da religião na primeira frase do

capítulo VIII, a porta de entrada ao saber absoluto: “o espírito da religião manifesta ainda não ultrapassou sua consciência como tal, ou, o que é o mesmo, sua consciência-de-si efetiva não é o objeto de sua consciência” (§ 788). Quer dizer, a consciência-de-si, tal como se efetiva pela religião, não se tematiza em seus limites, não se coloca como objeto de si mesma; ela se pressupõe e se põe como condição de inteligibilidade de toda realidade, e nessa sua forma de efetivação não dá espaço para a alteridade, não se abre para a livre efetividade.

O espírito na religião está encerrado em sua pura consciência-de-si, ele não “cria” propriamente uma natureza em geral ou aquela objetividade já consumada, mas ele produz suas figuras como espírito, ou seja, ele “confere sentido” conforme seus referenciais, e é no conjunto dessas figuras que efetivam esse seu princípio que se apresenta a plenitude de sua manifestação: “dessa maneira, encerrado em sua pura consciência-de-si, o espírito não existe na religião como o criador de uma *natureza* em geral; mas o que produz nesse movimento são suas figuras como espíritos, que em conjunto constituem a plenitude de sua manifestação” (§ 682). Na certeza de fazer sentido à toda objetividade, natureza e história, o espírito religioso não libera a livre efetividade, enquadrando-a em seus próprios referenciais. A consciência religiosa assim produz uma unidade sintética entre o ser e o pensar, e se move, nesse sentido, na base de uma representação da realidade.

Delimitam-se assim os limites do espírito absoluto em sua dicção religiosa, de modo que ao saber absoluto resta a tarefa de: a) supracumir diretamente esses limites da consciência religiosa, e com isso analiticamente os limites de todas as figuras anteriores da consciência, mas também: b) estruturar-se de maneira a evitar que novas pressuposições lhe peguem de surpresa, através da instauração de um sistema próprio de autosupressunção.

### **Bibliografia**

HEGEL, G. W. F. (1984). *Phänomenologie des Geistes. Hegel Werke 3*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

----- (2011). *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis, Bragança Paulista: Editora Vozes, Editora Universitária São Francisco.

-----, (1977). *Le Savoir Absolu*. Édition bilingue avec introduction, traduction et commentaire par Bernard Rousset. Paris: Aubier Montaigne.

HYPPOLITE, J. (1999). *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial.

PINKARD, T. (2010). “Saber absoluto: por que a filosofia é seu próprio tempo apreendido no pensamento.” *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, Julho/Dezembro.

ROCKMORE, T. (1997). *Cognition. An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*. Berkeley: University of California Press.

VIEIRA, L. A. (1987). *Saber absoluto: expressão filosófica de uma época*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFMG.

VIEWEG, K. (2007) “Religião e saber absoluto. A passagem da representação para o conceito na *Fenomenologia do Espírito*”. *Cadernos de Filosofia Alemã*, nº 10, julho-dezembro.