

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO – UFPE

DIALÉTICA, RELIGIÃO E A CONSTRUÇÃO DO CONCEITO DE LIBERDADE NOS
THEOLOGISCHE JUGENDSCHRIFTEN DE G.W.F HEGEL

CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - CFCH
Departamento em Filosofia

Danilo Vaz Curado Ribeiro de Menezes Costa

MESTRADO EM FILOSOFIA

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO – UFPE
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - CFCH
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

DIALÉTICA, RELIGIÃO E A CONSTRUÇÃO DO CONCEITO DE LIBERDADE NOS
THEOLOGISCHE JUGENDSCHRIFTEN DE G.W.F HEGEL

Danilo Vaz Curado Ribeiro de Menezes Costa

Março de 2007

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO – UFPE
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - CFCH
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

DIALÉTICA, RELIGIÃO E A CONSTRUÇÃO DO CONCEITO DE LIBERDADE NOS
THEOLOGISCHE JUGENDSCHRIFTEN DE G.W.F HEGEL

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação
da Universidade Federal de Pernambuco para a
obtenção do Grau de Mestre em Filosofia, sob a
orientação do Prof. Dr. Alfredo de Oliveira Moraes.

Recife, março de 2007.

Costa, Danilo Vaz Curado Ribeiro de Menezes
Dialética, religião e a construção do conceito de
liberdade nos Theologische Jugendschriften de G. W. F.
Hegel.--1770-1831). – Recife: O Autor, 2007.
117 folhas .

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, CFCCH, Filosofia, 2007.

Inclui: bibliografia e anexos

1. Filosofia. 2. Religião. 3. Dialética. 4. Hegel(1795/1800). 5. Judaísmo. 6. Cristianismo. 7. Liberdade. 8. Moralidade. I. Título

101.1 **CDU** **(2.** **UFPE**
101 **ed.)** **BCFCH2008/05**
 CDD (22. ed.)

TERMO DE APROVAÇÃO

DANILO VAZ CURADO RIBEIRO DE MENEZES COSTA

Dissertação de Mestrado em Filosofia **aprovada com distinção**, pela Comissão Examinadora formada pelos professores a seguir relacionados, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco.

Dr. Alfredo de Oliveira Moraes



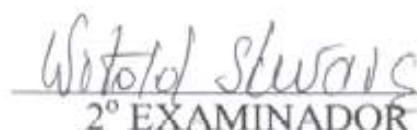
ORIENTADOR

Dr. Marcelo Fernandes de Aquino



1º EXAMINADOR

Dr. Witold Skwara



2º EXAMINADOR

RECIFE/2007

Agradecimentos

Inicialmente agradeço a Deus.

Ao Prof. Dr. Alfredo de Oliveira Moraes, exemplo de retidão e ponto de inflexão na minha caminhada pelas sendas do pensamento, professor e pensador sem o qual seria impossível este trabalho. A meus pais e irmãos pelo apoio incondicional. As queridas Aline, Maria e Letícia, todos momentos de um mesmo amor. Aos *Brennand's* - Bruno, Eduardo e Fabiano - partes sempre presentes desta caminhada. Ao Prof Manuel Moreira (Unicentro/PR), ao Prof Leonardo Alves (UFMG), a Profa. Márcia Gonçalves (UERJ) e ao Prof Agemir Bavaresco (UCPel) pelo apoio e discussão sempre profícua. A eterna gratidão ao Pe Paulo Gaspar de Meneses, incentivador dos estudos hegelianos no Brasil e no Nordeste.

Aos Profs Doutores, Luiz Vicente Vieira, Washington Martins, Jesus Vazquez, Vicenzo Di Matteo, Wittold Skwara, Marcelo Pelizzoli, Inácio Strieder, Fernando Raul, Adelson Santos, Zélia Dantas.

Aos Colegas George, Gutemberg, Suzano, Ana Cabral, Wandenberg, Cecília, Ângela, Geraldo, Pedro, Rolando, Marlene, Juliana, Paulo, Lucas, Aluízio e todos do Grupo Hegel Neal.....

As caríssimas Betânia e Juliana, sempre disponíveis e atenciosas com nossas aflições discentes.

Ofereço este trabalho ao amigo Alfredo de Oliveira Moraes.

“Das moralische Gesetz in uns ist das *ewige Vernunftgesetz*, das wir unwiderstehlich achten müssen und durch das wir uns unauflöslich gebunden fühlen. Wir sehen aber ebenso unmittelbar die *Unangemessenheit* unserer Individualität zu demselben ein, erkennen es als Hölheres als wir, als ein von uns unabhängiges, selbständiges, absolutes Wesen” (§ 71, *Rechts, pflichten und Religionslehre für die unter klasse*, Werke Bd XVIII)

Resumo

A tarefa da filosofia, enquanto pensamento pensante, é o desvelar do real, o qual tem por igual tarefa a religião. Filosofia e religião, enquanto saberes da totalidade são momentos indissociáveis, Hegel expõe como poucos como o conhecimento das figuras religiosas é importante à tarefa do filósofo. Nossa trabalho se constitui desde esta tarefa de reconstruir com Hegel, no caminho por ele percorrido nos anos de 1795 a 1800, a tensa relação de desvelamento do real desde a análise de sua gênese formativa, a qual se estende do nascedouro do Judaísmo e consuma-se com o Cristianismo. Refazendo o percurso de constituição das formas simbólicas ou figuras religiosas que constituem o *ser* do pensamento de seu tempo e do nosso, perguntamo-nos com Hegel as respostas às crises da liberdade a que como ele, também vivemos. Pensar a vida do todo afirmado a subjetividade que é um mundo é a tarefa que Hegel nos lega e nos comprometemos a enfrentar com nosso trabalho. Cuidamos de nosso intente em três textos [*Das Leben Jesu, Die Positivität der christlichen Religion*, e *Der Geist des Christentums und sein schicksal*] que trabalham a mesma temática desde perspectivas integrativas, dialéticas, onde religião, liberdade e moralidade se desdobram sobre si, confirmando a necessidade do saber que se sabe como sendo toda a realidade, do infinito que se sabe no saber do finito, da identidade da identidade da não-identidade. Se no nosso texto à luz de Hegel a filosofia não tem ainda a prioridade sobre a religião, é porque não foi chegada a hora quando da escritura destes textos de formação de Hegel de a coruja de Minerva lançar seu vôo, todavia o nosso já chegou e estejamos todos convidados a esta tarefa.

Palavras chaves: Religião

Moralidade

Dialética

Liberdade

Abstract

Philosophy's task while thought that thinks is to unveil the real, what is also the vocation of religion. Therefore, philosophy and religion are indissociable moments as knowledge of the whole and Hegel exposes like few how the knowledge of the religious representations is important for a philosopher's assignment. The pursuit of this work is to rebuild the tense unveil relation process of the real from the analysis of its informative genesis that goes back to the birth of Judaism and finds its consummation inside Christianity. For that, Hegel's path during the years of 1795-1800 will be redone as to be used as a guide if we consider that the road of constitution of the religious representations corresponds to the *being* of thought during his time and also during our own time which leave us to ask – together with Hegel – for the answers to the crisis of freedom that we've been facing just like him. To think the life of the whole by affirming a subjectivity that is a world is the task Hegel left us and also the one this work is compromised with. This project has embraced three texts [*Das Leben Jesu, Die Positivität der christlichen Religion*, and *Der Geist des Christentums und sein schicksal*] which work the same theme from integrative and dialectics perspectives where religion, freedom and morality unfold on their selves and thus bring the confirmation of the necessity of the knowledge who knows itself as being the whole reality, of the infinite that knows itself as finite and of the identity's identity of the non-identity. If this project points out that philosophy still does not have possession over religion it is because the time for those Hegel's *formation texts* - as well as the time for the flight of the Owl of Minerva- still did not arrive. However, our time has come and so let us be invited to this task.

Key-Words: religion

Morality

Dialectic

Freedom

SUMÁRIO

Introdução	11
I. “Das leben Jesu” – A influência de Kant ou o primeiro passo do <i>Geist</i>	18
1.1 Aufklärung, Moralidade e Religião em Kant	21
1.2 A importância epistolar	31
1.3 A <i>Vida de Jesus</i>	34
1.4 Razão teórica <i>versus</i> Razão prática na <i>Vida de Jesus</i>	36
1.5 O imperativo categórico <i>x</i> a comunidade	40
1.6 Razão <i>x</i> Religião	43
II. “Die Positivität der christlichen Religion” – A mediação Histórica	47
2.1 A imersão histórica do fundamento moral	48
2.2 A Positividade	51
2.2.1 – O Judaísmo e a positividade	52
2.2.2 – A Positividade e o nascimento do Cristianismo	59
2.3 O Cristianismo e o Positivo	63
2.4 Cristianismo, Positividade e a perda da universalidade	70
2.5 A particularização da Fé ou a renúncia ao recurso da Razão	72
III. <i>Der Geist des Christentums und sein schicksal</i> crítica e retomada	77
3.1 Judaísmo, moralidade e cisão	78
3.2 O amor e a moralidade	83
3.3 A positividade, o amor e o Destino	88
3.4 O Renascimento do Amor no Destino	95
3.5 A religião	98
Conclusão	105
Anexos	111
Referências Bibliográficas	112

INTRODUÇÃO

Os estudos sobre Hegel em língua portuguesa, além de escassos praticamente se resumem a discussões acerca de análises exegéticas dos problemas oriundos em sua quase totalidade das obras Fenomenologia do Espírito 1807, Princípios de Filosofia do Direito 1820, Enciclopédia das Ciências Filosóficas 1817, 1827, 1830 e à Ciência da Lógica de 1812-1816 e 1832, relegando um largo período de formação que compreende-se de 1870 a 1906.

Nossa dissertação se propõe a vir contribuir ao estudo de um período extremamente produtivo da obra de G. W. F. Hegel compreendido entre os anos de 1795 a 1797 tendo como objeto uma tentativa de construção do fio condutor da análise hegeliana para a cisão no mundo da vida que sua época estava enfrentando, desde o estudo dos elementos formativos da modernidade.

Assim e seguindo a premissa legada pelo próprio em suas pesquisas, nos propusemos estudar seu momento formativo de maior efervescência, a partir das obras que chamamos de *Canônicas* deste período, seja pela profundidade e plethora de temas enfrentados, seja por sua extensão, pela fidelidade das fontes quanto à autenticidade dos textos, mas principalmente porque os três textos trabalham os mesmo temas numa constante reformulação, ou melhor, no melhor estilo dialético, eles se suprassem nas temáticas enfrentadas.

Deste modo nos utilizaremos dos textos *Vida de Jesus*, *Positividade da Religião Cristã* e *O Espírito do Cristianismo e seu Destino*, de modo a captar adequadamente e apresentar conceitualmente a *Liberdade* neste período das pesquisas hegelianas compreendido e também mencionado como referente aos *Theologische Jugendschriften*, a partir da análise da reflexão figurativa do fenômeno religioso, o qual – o conceito de liberdade - consoante e doravante se buscará demonstrar, se constrói a partir do movimento de suprassunção dialética da formação da moralidade no seio da religião.

Justificamos nosso intento de porque estudar Hegel face ao fato de, para François Châtelet¹, ele é o autor que põe as condições científicas e ideológicas da teoria na contemporaneidade. Desta forma o confronto com as matizes do pensamento hegeliano é a base de quase todas as tradições filosóficas do ocidente, não obstante, tal confronto deve dar-se com a totalidade de sua obra, segundo própria premissa do Hegel de que *a verdade apenas está no todo*, ora por este outro motivo justifica-se nosso intento, qual seja a contribuição à compreensão deste período como chave de acesso ao pórtico de maturidade do Hegel.

A liberdade na totalidade das obras de Hegel é o zênite, e todo o seu projeto sistemático, pode ser dignamente visualizado pela noção de que a história, a ciência e a religião se constituem desde a afirmação do lugar da consciência da Liberdade, como momento íntimo de constituição do *ser humano*.

Ao longo da tradição exegética dos estudos sobre Hegel a idéia de liberdade em seu pensamento é provavelmente a que maior celeumas tem gerado. Esta intensa atenção a este tema não poder ser concluída nem esgotada apenas nas fontes canônicas, tornando-se imprescindível uma reconsideração do pensamento hegeliano especialmente naquela matriz que trata a liberdade e a política como interface direta de fenômenos religiosos e históricos, como nos textos que nos propomos a examinar.

¹ Chatelet, *Hegel*, p., 16.

Nosso estudo, se centralizará em verificar o processo de formação da moralidade no fluxo de constituição dos textos de Hegel acima mencionados, como elemento proeminente da análise dialética que Hegel elabora acerca da formação do Judaísmo até o Cristianismo de seu tempo.

Acentuado e determinado a constituição dialética da moralidade passo a passo com a análise histórico-fenomenológica das religiões judaica e cristã como nos está legada por Hegel, nos proporemos a determinar como objetivo central de nosso texto: a) o conceito de liberdade que Hegel elabora neste percurso; b) A idéia e o lugar da religião na tessitura deste período que vai desde 1795 a 1797 dentro da dinâmica interna aos textos estudados e por fim; c) demonstrar a relação existente entre a formação do conceito de liberdade e o movimento dialético de suprassunção da religião.

Modestamente esperamos ao fim e no conjunto do texto, poder contribuir com os Estudos sobre G.W.F. Hegel assim como trazer à luz da Filosofia de Hegel uma contribuição à contemporaneidade.

A tradição dos estudos hegelianos no Brasil, pouco ou quase nada produziu acerca dos Escritos de Juventude, em flagrante lacuna com a premissa básica do pensamento de Hegel, da a necessidade do conhecimento da totalidade, do uno no múltiplo.

Mesmo entre a tradição interpretativa clássica, temas ligados aos Escritos de Juventude são problemáticos, pois se Kronner, Hartmann, Kojeve, o próprio Rosenkraz, maior comentador de Hegel, entre outros, relegam a fase Juvenil a um lugar menor e ao ostracismo, outros não menos importantes como Hyppolite, Lukacs, J. Wahl, Moog e Dilthey têm uma paixão desenfreada a ponto de sobrevalorizar a importâncias dos Fragmentos, obnubilando o lugar destes na economia do projeto hegeliano.

Nos depararemos na leitura do texto com a análise dos fenômenos religiosos e históricos de seu tempo, um período de crises, motivada pela revolução francesa, o avanço

napoleônico e o início da revolução industrial, e Hegel já estava consciente desta sua tarefa de tradução do tempo. Ele, Schelling e Hölderlin se propunham a dar efetividade a sua Igreja Invisível, tornando acessível a todos o *Reich des Gottes*.

E esta mesma missão histórica de tentativa de unificação se encontra posta nos Escritos de Juventude, onde Hegel começa seu péríodo filosófico desde a realidade concreta das contradições histórico-religiosas dotando seu ponto de partida de vida e contradições, e buscando nas coisas mesmo de seu tempo, desde a análise arguta dos momentos pretéritos formativos de seu momento histórico de modo a constituir base e sólida sustentação para sua caminhada filosófica.

Ao analisar a religião em sua interface dialética com a política, economia e o direito, desde uma perspectiva filosófica, Hegel em certo sentido se antecipa ao que viria a dizer no §1º da Enciclopédia de que a filosofia possui seu objeto em comum com a religião, todos os dois possuindo como objeto a verdade.

Daí que nós demonstraremos ao curso deste a conceitualização da liberdade como resultado do movimento dialético da religião, que adotando um conceito singular e não restrito ao âmbito teológico se constitui desde configurações dialético-fenomenológicas.

A crise vivenciada e os sinais do presente inserem-se como elementos para a tomada da compreensão da temática hegeliana, com ênfase nos Escritos de Juventude, com o intuito de resgate desta dimensão onde se insere a liberdade como explícito fenômeno histórico cultural dual, pois inseparavelmente social-individual, categoria lógico-ontológica primaz, fio condutor de todo o processo de vivência e realização do elemento humano.

Ao apresentarmos o conceito de liberdade desde a relação existente entre religião e moralidade como momentos do devir interno ao próprio discurso religioso historicamente revelado, um movimento de apropriação, negação e conservação/superação, ou seja, supressão do elemento religioso desvelado nos escritos “*A vida de Jesus*”, “*A positividade*

da religião cristã" e "*O espírito do cristianismo e seu destino*", demonstraremos como a religião é apresentada por Hegel como elemento unificador das contradições internas ao conceito de liberdade face às mutações vividas pela moralidade no seu trilhar constitutivo.

Nos textos dos *Teologische Jugendschriften* acima mencionados, após percorrermos a influência de Kant e seu projeto moral na obra de Hegel e analisarmos o lugar da positividade, do destino e do amor na constituição formativa dos estágios dialéticos, "*extrusar-se-á*" a moralidade como resultante desta caminhada, a qual desempenhará os momentos da universalidade, particularidade, universalidade e singularidade, respectivamente nos capítulos primeiro, segundo e terceiro, de modo que ao final esperamos poder haver demonstrado que o movimento de formação do conceito de liberdade se identifica lógico e ontologicamente com o movimento dialético de suprassunção da religião.

Assim, demonstraremos como do entrelaçamento entre o movimento lógico com a configuração histórico-religiosa, da análise conceitual com a realidade concreta, da pressuposição dialética com a exposição da crítica religiosa, se determinará a dimensão própria e fundamento da moralidade como coroamento da idéia de liberdade.

Desenvolvemos nosso texto desde a contextualização do momento histórico-filosófico vivido por Hegel, de forma a no primeiro capítulo colocarmos em dialogo os textos *A Vida de Jesus* de Hegel com o escrito Kantiano *A religião nos simples limites da razão*, pois a influência de Kant neste período é assente pelas afirmações do próprio Hegel nas suas cartas, de modo que ao delimitarmos a influência kantiana como a lei moral e o imperativo categórico na construção do texto *A Vida de Jesus*, demonstraremos como se instaura um primeiro momento da religião determinando-se moralmente como a universalidade.

Delimitada a universalidade como primeira figura moral decorrente da moralidade Judaica e das apropriações Kantianas no escrito *A vida de Jesus*, em nosso segundo capítulo analisamos a relação de múltiplo imbricamento do elemento religioso com os aspectos

históricos, políticos, sociais, desde o Judaísmo ao Cristianismo Histórico como entendidos por Hegel, consoante se apresenta no texto acerca da *Positividade da religião cristã*.

E da análise efetuada por Hegel do cristianismo tal como se apresenta na história no escrito sobre a *Positividade da Religião Cristã*, delimitaremos a “Positividade” e seu lugar, assim como a ambiguidade que lhe será peculiar em todo decorrer do texto.

Ao final do segundo capítulo com a análise que apresentaremos do texto da *Positividade da Religião Cristã* e dos conceitos acima explicitados e em permanente diálogo com o texto da *Vida de Jesus*, estabeleceremos um novo momento figurativo da liberdade e da religião enquanto supressão dos momentos anteriores, onde a religião e liberdade se apresentem sob o signo da particularidade.

No terceiro capítulo de nossa dissertação, e utilizando uma hermenêutica da ação², retomaremos à luz do *Espírito do cristianismo e seu destino* as relações entre a Lei moral e a objetividade/positividade, exporemos as considerações e críticas tecidas por Hegel a estes dois conceitos e apontando as razões da incapacidade dos mesmos resultantes de sua unilateralidade na abordagem do fenômeno religioso e moral, assim ficando as mesmas sem proporcionar uma verdadeira unidade que seja resultado da conciliação dos opostos sem a supressão das contradições.

De modo a dotar de coesão nossa conclusão acerca da moralidade que se determina em relação direta com a afirmação histórica do discurso religioso que vai do Judaísmo ao Cristianismo, delimitaremos os conceitos de destino e amor como momentos necessários à compreensão da relação que vai da moral à religião.

Ao termo deste capítulo espera-se, apresentaremos ao leitor a proposta hegeliana para a reconciliação do mundo da vida, de modo a dotar a *objetividade* de vida, identificando

² Termo cunhado por Henrique Cláudio de Lima Vaz como sinônimo da dialética de Hegel.

sujeito e objeto, sem cristalizá-los e instaurando a terceira figura da liberdade/religiosa - a singularidade.

Neste terceiro capítulo ainda demonstraremos o liame relacional entre as figuras da religião objetivando expor a existência da dialética da religião como dialética da moralidade, e as implicações existentes entre consciência religiosa e liberdade. Assim veremos ao final como a idéia de religião e cada uma das suas figuras representam um momento da idéia da consciência da liberdade, e a Liberdade é a verdade e coroamento da relação vivida pela moral e a religião.

I - “Das Leben Jesu” – A influência de Kant ou o primeiro passo do *Geist*.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), compartilhou sua existência num momento histórico no mínimo espetacular, bastando apenas mencionar que se seu advento é um marco na historiografia filosófica. Não menos é a de seus contemporâneos como: Napoleão Bonaparte (1769-1821) na história política; Beethoven (1770-1844) na música; Hölderlin (1770-1820) na poesia, entre tantos outros desta época que compõe um círculo de múltiplas intersecções e influências em seus diversos ramos e amplitudes do saber como; Goethe, Schelling, Fichte, Krause, Humboldt, Benjamin Constant, Schiller, Victor Cousin, Savigny etc.

Contudo, num escrito filosófico esta exposição de paralelismo entre vidas, dispõe de pouca curiosidade e interesse dos círculos especializados, porém não é arbitrária essa plethora de intelectuais compartilhando um e ao mesmo tempo, tão distintas e importantes concepções filosófico-científicas, antes, revela o quanto o momento vivido por Hegel foi pródigo em mudanças estruturais e conjunturais que ansiavam por respostas, traduções de uma realidade em efervescente mutação.

Hegel, constrói seu escrito “*Das Leben Jesu*”³ entre 09 de maio a 24 de julho de 1795, neste ambiente onde os ecos da *Aufklärung* e da *Sturm und Drang* e suas variantes pré-românticas ainda se faziam ecoar com extrema força e influência nos círculos filosóficos, tendo Kant como o grande filósofo e entusiasta dos estudantes especialmente no *Stift*⁴ e Fichte já em vias de reconhecimento.

Buscaremos neste capítulo, verificar em que medida a influência de Kant e sua concepção moral e religiosa se fazem presente neste escrito, de modo basicamente a responder as seguintes perguntas: 1.- como Hegel concilia razão teórica x razão prática no discurso de Jesus? 2. – Qual a importância do imperativo categórico no projeto de comunidade anunciado por Jesus? 3. – determinar a relação existente entre Razão x religião. Ao fim deste capítulo podemos determinar como se constitui a moralidade [em sua primeira figura] frente ao discurso religioso como elaborado por Hegel.

O escrito *A Vida de Jesus* é compreendido como de um período historiograficamente chamado de Teológico/religioso⁵, de Juventude⁶ ou pré-especulativo⁷, de modo a que traçados nossos objetivos buscaremos analisar a relação entre as contribuições de Kant especialmente a lei moral e o imperativo categórico face ao conceito de razão e liberdade exposto na figura da religião presente no escrito *A Vida de Jesus*.

O escrito *A Vida de Jesus* é produzido após a saída de Hegel do seminário de Tübingen a data de 1795 e é elaborado durante sua estadia na cidade de Berna e sobre o mesmo, existe uma espécie de consenso na doutrina quanto à influência sofrida por Hegel do

³ Adiante apenas citado como *Vida de Jesus*. As citações referentes ao texto *Das Leben Jesu*, foram extraídas da versão espanhola: *Historia de Jesus*. Trad. Santiago González Noriega. Madrid: Taurus Ediciones S/A, 1987, e as traduções são do próprio autor desta dissertação.

⁴ Sobre a influência Hegeliana no período do *Stift*, é de grande valia a consulta a Jacques D'Hondt - *Hegel – uma biografia*, no capítulo intitulado *Stift* pp. 47 a 60, bem como Richard Kroner – *El desarrollo filosófico de Hegel*, pp. 21-24.

⁵ Conforme tradição assentada por Dilthey e Nohl.

⁶ Numa interpretação tão ampla e dispare em seus membros como; Lukacs, Kroner, Ripalda, Hyppolite entre outros.

⁷ Consoante uma atual corrente espanhola encabeçada por Eduardo Alvarez Gonzalez.

projeto kantiano de moralidade e religião⁸ desde o texto da *Religião dentro dos Limites da simples Razão*.

Jacques Rivelaygue, em suas Lições de Metafísica Alemã afirma que se pode distinguir no período de Berna quatro fases de evolução do pensamento hegeliano e um caráter distintivo deste período numa de suas fases, exatamente a correspondente ao da escritura da *Vida de Jesus* seria a influencia kantiana⁹.

Examinaremos a partir dos textos de Kant publicados e das pistas deixadas por Hegel, através de cartas e da leitura da *Vida de Jesus*, em que medida a leitura religiosa de Hegel das contribuições kantianas significa uma apropriação pura e simples dos elementos críticos ou se esta leitura já apresenta sinais de re-elaboração dos elementos kantianos, especificamente no que tange a relação existente entre religião e a determinação dos conceitos morais, nos limites outrora já traçados.

Cumpre ressaltar que trataremos da moralidade no seu aparecer religioso, porém sem nenhuma finalidade teológica, nossa leitura a partir da religião terá sempre como escopo a intenção de verificar como por debaixo do pano de fundo da religião ou deste discurso religioso, Hegel trabalha sua idéia de liberdade num diálogo com a razão kantiana e sua forma *ímpar* de moralidade.

Saliente-se que em quase todos os escritos de Hegel o diálogo com a religião é uma fonte perene e viva de desvelamento da realidade.

⁸ Nesta linha de adesão do pensamento de Hegel a influência Kantiana no período de Berna, especialmente no escrito sobre a *Vida de Jesus*, encontram-se Dilthey, Krone, Noriega, Rivelaygue, Marcuse, Hyppolite, Cassirer etc. É importante salientar que um grande estudo sobre o período de Juventude de Hegel como o é o de Lukcas sobre o Jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista em momento algum faça referência a este texto .

⁹ “La période de Berna (1793-1796)... On peut distinguer dans cette période quatre séries de réflexions:... 2° Une série d'écrits influencés par Kant: c'est alors la grande période Kantienne de Hegel”. In Rivelaygue, Jacques. *Leçons de métaphysique allemande – Tomo I*. p. 115.

1.1 - Aufklärung, Moralidade e Religião em Kant

Em 1783 Kant no pequeno e sugestivo texto “*Resposta à pergunta: o que é Esclarecimento*” conclama toda a Alemanha e daí em diante toda a humanidade que é chegada a hora de sairmos da *menoridade*¹⁰, deste estágio em que o homem não é autônomo, ou seja, Kant nos anuncia que ao homem é chegada a hora de ser sujeito e produtor de sua própria realidade.

E, se 1781 foi o ano em que Kant revoluciona o mundo das idéias com sua Crítica da Razão Pura, será em 1783 que ele convidará todos a agirem segundo as diretrizes traçadas no plano crítico, estendendo suas contribuições gnosiológicas aos demais aspectos da filosofia.

Consoante Kant, são a covardia e a preguiça em fazer o uso de seu próprio entendimento e o ensimesmamento humano neste estado de coisas as causas principais a que vem combater o espírito da *Aufklärung*, de modo que é bastante coerente o intento de Kant de levar seu projeto da Razão Pura que se destinava a retificar os erros do processo de desvelamento da inteligência como elaborados na tradição da velha metafísica de Leibniz e Wolff até a sua fixação nas determinações da vontade, obra de uma Razão prática.

Kant não acredita em revoluções, numa acepção coletiva, como modo de mudança nas formas do pensar. Para ele, apenas o homem como culpado pelo seu estado de ignorância é que pode ousar saber, ou seja, *Sapere aude*, através do uso público da razão em todas as questões¹¹.

Assim todo o homem é convidado por Kant a utilizar sua própria razão em todas as questões referentes à sua consciência moral de modo a abandonar a menoridade e atingir o

¹⁰ Sobre o impacto das Luzes e as diversas acepções que pode tomar o Esclarecimento, ver o Livro KANT de Denis Thouard, p.27 e segs.

¹¹ Kant na obra “*Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento*” afirmará: “O uso público de sua razão deve ser sempre livre e só ele pode realizar o Esclarecimento entre os homens” p.65-66.

uso pleno da liberdade em seu exercício individual. A conquista da liberdade no projeto kantiano não se alberga em lutas coletivas, porém na autonomia do uso racional do querer.

Walter Kaufmann acentua o fato que Hegel apenas vem a conhecer a obra de Kant com sua saída do seminário de Tübingen, e que lhe interessa à época do escrito *A Vida de Jesus* especialmente as opiniões de Kant sobre a religião publicadas em 1793 e a filosofia moral desenvolvida neste livro, mais especificamente a distinção entre a moralidade e a eticidade.¹²

Sabe-se que para Kant o objeto do conhecimento se regula pelo sujeito e não de modo contrário, de forma que são as nossas estruturas subjetivas que determinam o objeto do conhecimento numa relação *a priori* e sem a intervenção determinante da empiria, pois *se tudo por ela principia nela não se encerra*.

A *Crítica da Razão Pura* kantiana tem como finalidade estabelecer o marco delimitador para o exercício da razão em sua faculdade e capacidade de conhecer, objetivando prevenir o erro no ato cognitivo e não ampliar o conhecimento, ou seja, busca a mesma se erigir num tribunal da razão.

E este tribunal da razão que Kant constitui com o empreendimento crítico, será no plano teórico o momento de elevação maior do Iluminismo, as luzes serão coroadas pelo projeto crítico, e Kant colocará sob a égide deste tribunal todas as esferas do mundo da vida, inclusive a *religiosa*.

Para Kant, o conceito é uma faculdade sintética que objetiva a descoberta e a regulação do processo de conhecimento através de uma análise regressiva de modo a estabelecer as condições de possibilidade da experiência e de todo o conhecimento puro *a priori* e após estabelecidas as condições de possibilidade do conhecer puro, este deverá determinar as possibilidades da vontade no plano da práxis moral e religiosa.

¹² Kaufman, *Hegel*. p. 30.

Assim, tendo Kant estabelecido o projeto crítico em suas bases ontológicas e epistemológicas na *Crítica da Razão Pura*, utilizará seu instrumental crítico na construção de seu sistema que tem uma prioridade estritamente moral de libertação humana e a religião será julgada por este tribunal na obra levada a termo em 1793, *A religião dentro dos limites da simples razão*, a partir do uso que a religião faz da crítica e dos postulados morais dos quais se erige.

Não obstante seja apenas na *Religião dentro dos limites da simples razão* que Kant utilizará a razão pura como determinante da razão prática em seu uso religioso, é na obra *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*¹³ onde Kant estabelecerá as condições do *eu prático* em seu agir moral *a priori*. E sendo a religião em Kant o uso moral que o *eu prático* executa em seu agir religioso, é necessário a compreensão do itinerário da *Fundamentação à Metafísica dos Costumes*.

Em 1785 vem a lume a obra *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, onde Kant erigirá seu projeto Crítico de modo a determinar as Leis da Liberdade, ou seja, Leis segundo o qual tudo deva acontecer consoante objetos do entendimento de modo racional *a priori*, ou seja, depurada de todos os elementos empíricos em sua fundamentação.

Todo conhecimento principia na experiência. Todavia reduzir o conhecimento humano ao saber empírico, é tratar o ato de construção do saber e viver essa construção laboriosa como algo contingente, tudo o que Kant se opunha.

O intento kantiano contido na *Fundamentação à Metafísica dos Costumes* é a investigação do agir puro,¹⁴ assim como a demonstração de que o estabelecimento das Leis racionais ao homem é dado antes da experiência, *a priori*, de modo a se chegar ao estabelecimento do princípio supremo da moralidade.

¹³ Fundamentação à Metafísica dos Costumes, utilizamos a tradução de Paulo Quintela, na coleção “Os Pensadores”.

¹⁴ Vide especialmente, o Prefácio a Fundamentação a Metafísica dos Costumes.

Na *Fundamentação à Metafísica dos Costumes*, Kant nos lega a noção de que a razão nos é dada como uma faculdade prática, ou seja, faculdade que deve exercer influência sobre a vontade. Todavia a vontade terá de ser determinada pelo princípio formal do querer em geral, retirando-lhe todo o princípio material.

Para Kant

“Uma ação praticada por dever tem o seu valor moral, não no propósito que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina; não depende, portanto da realidade do objeto da ação, mas somente do princípio do querer segundo o qual abstraindo de todos os objetos da faculdade de desejar foi praticada”.¹⁵

Em Kant é bastante claro que o dever se coliga ao agir por uma necessidade de observância – *respeito* - à Lei, e que apenas os mandamentos que estão ligados a minha vontade como princípios e não consequências e ou efeitos decorrentes é que podem vir a ser objeto de *respeito*.

Respeito, na acepção do kantismo, é uma sensação, *aesthesia*¹⁶, sentimento que se produz por si mesmo através dum conceito de razão, ou seja, subordinação da minha vontade a uma lei. O agir humano para ser livre deve ser autônomo, deve dar-se a si mesmo sua Lei. Importa distinguir a *máxima* como o princípio subjetivo do querer e a Lei prática como o princípio objetivo do querer.

Deste modo, para Kant a determinação da vontade deve dar-se mediante o respeito a uma Lei universal do agir, que se traduza numa máxima que se constitui ao modo de que “*Eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal*”.¹⁷

A estrutura de composição e constituição da moralidade kantiana resulta como uma clara consequência das conclusões a que chega na sua *Crítica da Razão Pura*, pois se a sede do verdadeiro encontra-se no conhecimento puro *a priori*, derivar o fundamento da Lei moral

¹⁵ Fundamentação à Metafísica dos Costumes, p. 208.

¹⁶ Como na Crítica da Razão Pura, na seção referente a estética transcendental.

¹⁷ Kant, *Fundamentação à Metafísica dos Costumes*, p. 209.

de princípios consequencialistas e oriundos da experiência seria pôr em xeque o projeto Crítico. De onde decorre Kant determinar o dever como que se constitui da necessidade das minhas ações por puro respeito à Lei prática.¹⁸

Na natureza tudo age segundo leis, contudo apenas o homem - ser racional - tem capacidade de agir segundo *as representações da lei*, isto é, segundo princípios que se outorga. O imperativo é a fórmula de um princípio objetivo vinculante para a vontade, que se exprime pelo dever (*sollen*), ou nas palavras do próprio Kant:

“Imperativos são apenas fórmulas para exprimir a relação entre leis objetivas do querer em geral e a imperfeição subjetiva deste ou daquele ser racional”.¹⁹

Para Kant é como decorrência da necessidade de validade universal da moralidade, apenas lhe interessa no estudo das suas condições de possibilidade o imperativo do tipo categórico²⁰, que se constitui no edifício kantiano em sua primeira formulação como:

“[...] age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”²¹

E verificando-se que é próprio do imperativo instituir a verdade da idéia de natureza racional como sendo extraída da adequação entre a universalidade das leis e a produção de seus efeitos, Kant exprime o imperativo categórico numa segunda formulação

“age como se a máxima de tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza”²²

Para Kant, o imperativo categórico situa-se no âmbito da filosofia prática em que a busca dá-se não em determinar os princípios do que acontece, porém sob as Leis do que deverá vir a acontecer, sob pena de desvirtuar-se a filosofia prática em psicologia empírica.

Assim, na obra kantiana, a Lei prática reside, objetivamente na regra e em sua forma universal e, subjetivamente, no fim que deverá abarcar todos os seres racionais como fins em si mesmo. Isto sempre sob as determinações da autonomia, a qual é a condição de a vontade

¹⁸ Prática é o que é possível por meio da liberdade.

¹⁹ Kant, *Fundamentação à Metafísica dos Costumes*, p. 218.

²⁰ Ao contrário do categórico, no imperativo hipotético a ação boa tem-se em vista de uma intenção possível.

²¹ Kant, *Fundamentação à Metafísica dos Costumes*, p. 223.

²² *Idem*, p. 224.

erigir para si própria suas determinações, que consoante Kant para terem validade apodictica têm de ser desde metas universais e independentes das intenções e sentimentos, de modo a estatuírem postulados práticos *a priori*.

Assim como na *natureza irracional* existe a causalidade por heteronomia, na *natureza racional* a causalidade opera por autonomia, pois do contrário não se conseguiria fundamentar a noção de uma vontade livre. Desta forma para Kant, se no reino da natureza os efeitos decorrem de causas estranhas e alheias aos partícipes do processo, no reino propriamente humano da cultura, a causalidade é regida por regras a si próprio impostas e de modo apodictico, ou seja, a vontade é legisladora de si mesma.

Os homens habitam a Idéia, a qual se compõe de uma parte sensível (na qual a causalidade opera por heteronomia e busca-se pela via dos apetites e inclinações a felicidade) e outra inteligível (na qual a causalidade opera por autonomia e busca-se pela via do respeito a máxima do agir universalmente válida e a consequente auto-validação moral).

Como seres racionais o mundo inteligível contém para-nós o fundamento do mundo sensível, ou seja, o imperativo categórico é para o homem a realização do mundo inteligível.

Buscaremos agora situar desde o panorama traçado da *Fundamentação à Metafísica dos Costumes* no tocante a moralidade como causa eficiente do mundo inteligível seus desdobramentos na *Doutrina da Religião* de Kant.

Alertando *ab initio* que em pertecendo a religião ao mundo da cultura, ou como chama Kant à *natureza racional*, fazendo parte do mundo inteligível mas sendo tocada pelo mundo sensível, deverá em seus desdobramentos ser a realização da idéia de moralidade no âmbito propriamente da religião e das figuras religiosas.

Insta salientar que exsurge do texto de Kant na elaboração de sua *doutrina filosófica da Religião*²³ uma certa constatação de decadência nos princípios religiosos de sua época, especialmente ante o fato bastante comum nas narrativas religiosas de um passado memorável, em detrimento a um presente em vias de encerramento, tendo inclusive asseverado Kant que em termos religiosos vivia-se na *última época*²⁴, tema que será objeto de análise de Hegel em outras obras, do período de maturidade.

Objetivando delimitar em que consiste o fundamento religioso e por consequência uma saída para a presença do mal na existência humana e buscando extrair esse fundamento do seio de sua caminhada crítica, Kant fundamentará a disposição para a religião no homem numa disposição *natural*, enquanto fundamento subjetivo para o uso de sua liberdade em geral, e que por via de consequência o fundamento do mal estaria inscrito numa máxima que o homem fornece a si-mesmo no uso de sua liberdade²⁵, contudo, na qual seu primeiro fundamento não pode ser dado na experiência.

Deste modo Kant refunda os princípios da religião em sua base *natural* com o recurso do imperativo da razão pura se desdobrando na moralidade [razão prática] dentro de um projeto teleológico.

Assim, ao examinar a religião na perspectiva traçada pelo seu projeto crítico, Kant buscará determiná-la de modo não relativista, porém antes intentará dotar de validade *apoditica e a priori* os fundamentos e postulados do agir/saber religioso.

²³ A Doutrina Filosófica da Religião Kantiana, encontra-se posta em sua obra *A religião dentro dos limites da simples razão*

²⁴ Interessante observar como Kant acentua essa dificuldade nas narrativas religiosas de seu tempo que ainda são as nossas, e descreve como uma última época a sua, onde o princípio moral iniciou sua decadência. Cf. *A religião dentro dos limites da simples razão*, p. 367.

²⁵ Cumpre advertir que para Kant, e não poderia deixar de ser diferente esta máxima que o sujeito se outorga é inacessível, veja-se “que o primeiro fundamento subjetivo da aceitação das máximas morais seja insondável, podemos por enquanto perceber pelo fato de esta aceitação ser livre e o fundamento da mesma (porque, por exemplo, aceitei uma máxima má e não, muito antes uma boa) não deve ser procurado no motivo da natureza, mas sempre numa máxima; e como isto também deve ter seu fundamento e que fora da máxima não se deve, nem se pode indicar qualquer fundamento de determinação do livre arbítrio, é-se sempre re-enviado mais longe, até ao infinito, na série dos fundamentos de determinação subjetivos, sem poder chegar ao primeiro fundamento. (nota a p.368 in *A religião dentro dos limites da simples razão*)

Deve-se esclarecer inicialmente que para Kant a natureza humana fundamenta-se no uso subjetivo, pessoal da liberdade, antes mesmo de qualquer voluntarismo sensualista, pois a liberdade não se efetiva desde o empírico ou através de suas determinações, porém numa máxima universalmente válida.

Kant busca depurar o uso da liberdade erigindo-a como resultado de uma máxima prévia aos sentidos e à empiria, alertando que se as determinações exteriores fossem determinantes das máximas morais positivas ou negativas (bem ou mal), ao homem não poderiam ser-lhe imputadas, pois foram resultados de uma coação externa a seu agir e não de uma adesão própria de seu arbítrio (*Willkür*), que se autodetermina.

Importante alertar a extrema relação que Kant estabelece entre religião e liberdade. Observe-se que ao iniciar sua doutrina filosófica da religião a liberdade é determinada como o determinante no seio do discurso religioso, ou seja, Kant insere-se na tradição para a qual a religião é a instância de realização da liberdade humana desde uma perspectiva representativa e no caso kantiano ainda de modo *a priori*.

Tanto o bem quanto o mal por traduzirem-se numa adesão a uma máxima do querer que se coloca como o fundamento do agir inato ao homem e fundamentam o uso da liberdade sem o recurso às contingências da experiência, erigem-se como postulado da razão de ser do fundamento religioso, ou seja, para Kant o fundamento moral é causa de realização da liberdade e a liberdade é o espaço de exercício da consciência religiosa.²⁶

Kant em sua determinação do elemento *a priori* do agir moral no texto de *A religião dentro dos limites da simples razão*, assevera que:

“Somente a lei moral é motivo para si mesma no julgamento da razão, e quem fizer dela sua máxima é moralmente bom. Mas se a lei não determina o arbítrio de alguém com vistas a uma ação que se relate com esta lei [...] e

²⁶ In *A religião dentro dos limites da simples razão*. p. 369

como isto só pode acontecer pelo pressuposto de o homem admitir este motivo (por conseguinte, também o desvio da lei Moral) em sua máxima”.²⁷

De modo a efetivar sua idéia de lei moral *a priori* Kant designará os fundamentos que permitem atribuir à natureza humana sua determinação como boa ou má. E tais elementos (bem ou mal) devem se fazer encontrar como inerentes ao homem, assim designará Kant como disposições para o bem as que se encontram no gênero das disposições à animalidade, à humanidade e à personalidade, e de modo contrário como propensões²⁸ ao mal a fragilidade, impureza e a maldade.

As propensões ocorrem em duas ordens: física e moral. Se física, ela pertencerá ao homem como ente natural e não lhe poderá ser imputada como mal, pois falta-lhe a nota essencial de qualquer conceito valorativo que é o exercício da liberdade. Se uma propensão de ordem moral habita no homem o faz como *ente moral*, e todo ato moral é um agir segundo uma máxima universalizável em meu querer e enquanto ato no mundo me pode ser imputada pelo meu exercício da liberdade de forma reprovável.

A postura kantiana de erigir a moralidade como o resultado da adesão do arbítrio a uma máxima universalizável e a exegese do agir na obra *A religião dentro dos limites da simples razão* pela análise das disposições para o bem e as propensões para o mal, faz Kant concluir que o mal se dá no elemento humano por natureza, entendendo-se neste caso natureza humana.

Pois, se a máxima universalizável do agir se dá de forma *a priori* e é a causa suficiente da sociabilidade, o agir contra essa máxima universal é o exercício pleno da liberdade, pois neste caso do mal o qual Kant chama de *mal radical*²⁹, o homem reconhece a máxima universal e a necessidade de seu atuar consoante ela, porém no exercício de sua liberdade a viola.

²⁷ *Idem*, p. 370.

²⁸ Segundo Kant, propensão é o “fundamento subjetivo da possibilidade de uma inclinação (apetite habitual, *concupiscência*), enquanto contingente para a humanidade em geral”. *Idem*, p. 373.

²⁹ *Ibidem*, p. 377.

Assim para o Filosofo de Königsberg

“Este mal é radical porque corrompe o fundamento de todas as máximas; ao mesmo tempo também, como propensão natural, não pode ser extirpado por forças humanas”.³⁰

A teoria do mal radical como exposta por Kant lança a tese contundente de que o bem e o mal são escolhas positivas da liberdade em seu uso prático, o bem enquanto efetivação da vontade em seu uso prático *a priori* e o mal enquanto privação positiva do bem.

A razão pura ao delimitar as condições de possibilidade do ato cognitivo e a razão prática ao estabelecer as condições de efetivação da vontade *a priori* necessitam completar seu périplo e lançar o projeto crítico nos limites da representação.

A religião assenta sempre em um ato histórico, não existe dedução possível que exclua de si o elemento histórico como determinante, não obstante esta tensão entre o histórico e o transcendental, Kant delimitará o projeto crítico no que concerne a religião como já rememorado acima no intuito de estabelecer uma *religião racional*, elemento possível pela via do cristianismo de elevar os homens da menoridade religiosa pela via da dignidade ética alavancada pelo uso prático da razão a sua *maioridade* como consumação do projeto iluminista.

A religião racional kantiana nos passos de sua *Religião nos limites da mera razão*, terá como norte uma finalidade racionalizante do saber religioso, pedagógica, e capaz de estabelecer uma comunidade ética segundo princípios rigorosos e universalistas.

O lugar da religião *ou do que posso esperar* em Kant é o *locus* onde a resposta pelo *o que esperar* será respondida pela exigência de uma ética autônoma e que funde *a priori* as determinações da vontade. A religião é racionalizada e o princípio teológico se converte em fundamento da moral³¹.

³⁰ *Ibidem*, p. 379.

³¹ Michèle Crampe-Casnabet, tratando do lugar da relação existente entre moralidade e religião no texto da *Religião nos limites da mera razão*, em sua obra *Kant uma revolução Filosófica* (1994; 97) afirma que “Subordinar uma conduta ética a mandamentos divinos seria restaurar uma heteronomia que arruína a liberdade.

1.2 – A importância epistolar

Após situarmos o espírito e as linhas mestras do pensamento moral e religioso de Kant, e antes de adentrarmos no diálogo que Hegel trava com o kantismo na formação de seu discurso moral desde uma perspectiva dialógica entre moral e religião e segundo uma assente tradição, outrora já mencionada, e sua interpretação deste fenômeno avassalador no campo das idéias que foi o iluminismo, analisaremos a correspondência epistolar para tentar mapear pistas deixadas por Hegel acerca deste seu acercamento no kantismo.

À data de 10 de julho de 1794, Hölderlin escreve a Hegel e o informa que suas únicas leituras são os gregos e a parte da filosofia estética de Kant. Sabemos que o espírito da ilustração e a avalanche das idéias de Kant haviam de ocupar as grandes mentes da Alemanha e é sintomático o lema que os dois se identificam ao sair do seminário - *Reich des Gottes*³² (reino de Deus), tema utilizado por Kant em seu texto acerca da *religião nos limites da mera razão*.

O reino de Deus na perspectiva instaurada pelo iluminismo, é a chave de acesso à compreensão da necessidade de efetivação da idéia de redenção na Terra da promessa revelada pelo Cristianismo, através da efetivação da comunidade ética desde uma moral autônoma, pois como antes vimos, na construção kantiana do lugar da religião no projeto Crítico carece de sentido toda e qualquer prescrição divina de preceitos morais, pois seria totalmente contraditória com o espírito do iluminismo instaurar uma religião prescritiva de princípios morais, os quais segundo o ideário *Aüfkler* devem ser autônomos.

A moralidade enquanto pórtico legitimatório do agir religioso na perspectiva inaugurada por Kant não pode se determinar por elementos exteriores à própria vontade,

A moral conduz à religião que não a funda. A religião - no que ela tem de racional - é apenas a idéia de um suposto legislador moral supremo".

³² Hegel. *Escritos de Juventude*. p.49.

assim buscar fixar o *elemento*³³ em determinações históricas ou de ordem divina, é estabelecer a moralidade desde elementos exteriores a sua vontade.

Em carta a Schelling do ano de 1794, Hegel o elogia³⁴ pela utilização de modo ilustrado de conceitos teológicos, afirmando enfaticamente que o seguia com *satisfação* e *empatia* nesta leitura da teologia desde os conceitos ilustrados da quebra da tradição e do dogma, onde se concentra com especial atenção a necessidade de renovação da filosofia a qual Hegel já sabia que deveria ser levado a cabo por ele próprio, Schelling e pela tradição kantiana.

Esta mesma carta endereçada a Schelling, menciona o desejo de Hegel acerca de notícias do debate que está se travando em torno da recém lançada *Filosofia da religião* de Kant, a qual Hegel penaliza-se por apenas ter conseguido acesso à crítica de Storr³⁵ a Kant, assegurando forte corrente interpretativa da tradição dos estudos hegelianos³⁶ de aproximação no texto *Vida de Jesus* a teoria filosófica da religião de Kant.

Numa carta escrita na Noite de Reis do ano de 1795,³⁷ Schelling encontra-se em Tübingen e confidencia a Hegel que a filosofia kantiana alcançou o lugar de destaque que ambos sempre almejaram que a mesma lograsse ocupar e que o espírito filosófico nos estudos kantianos alcançou seu zênite.

Em mesma missiva, Schelling todavia penitencia-se, pois que nos estudos kantianos encontram-se misturados autores (como em Tübingen) que laboram na superficialidade do texto kantiano e convidam a eles (Schelling e Hegel) a continuar as premissas a que o projeto crítico

³³ Utiliza-se o termo *elemento* no sentido do “meio imprescindível”, assim como a água o é para o peixe.

³⁴ O elogio de Hegel a Schelling, refere-se a uma resenha do texto *Über Mythen Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* (Sobre mitos, lendas históricas e filosofemas do mundo primitivo, do ano de 1793, e encontra-se em: Hegel, *Escritos de Juventud*, p. 50, e na tradução francesa da Carrieré em *Correspondance*, p. 14, adiante apenas *Correspondence*), e é importante chave de leitura, pois é o próprio Hegel quem afirma seu empenho nesta tarefa de leitura do real desde *conceitos Ilustrados no campo religioso*.

³⁵ Gottlob Christian Storr, professor de Teologia de Tübingen o qual teve seus cursos assistidos por Hegel. Sua Crítica a Kant encontra-se em seu livro *Annotationes quasdam theologicas ad philosophicam Kanti de religione doctrina, 1793*, in *Correspondance*, p. 15 e 427; e na edição dos *Escritos de Juventud*. p. 51.

³⁶ Vide nota 06.

³⁷ Hegel, *Escritos de Juventud*. p. 52.

lançou, bem como também encontram-se [nos estudos kantianos] grandes renovadores da filosofia de Kant, como Jacobi, Fichte etc.

Assim, responde Schelling a Hegel que os ex-seminaristas de Tübingen tem como tarefa histórica a de serem a resposta ao kantismo e a filosofia da Ilustração, bem como a velha e carcomida metafísica dogmática de Leibniz e Wolff.

Numa outra carta, esta datada de janeiro de 1795³⁸ direcionada a Schelling por Hegel, resta expressamente confidenciado a leitura exaustiva a que Hegel vinha dedicando-se a Kant e seu empreendimento crítico³⁹ de modo a aplicar os resultados a seus textos que vinham sendo trabalhados e as idéias comuns a eles (Hegel-Hölderlin-Schelling).

A idéia que tencionavam os três amigos, era a de instaurar o *reich des Gottes* através de uma reformulação moral dos princípios religiosos de modo a estruturar pela via da Igreja Invisível como ponto de culminação da relação existente entre *razão* e *liberdade*⁴⁰ a reconciliação entre a subjetividade e as necessidades ético-políticas da comunidade em crise na época da *Aufklärung*.

E tais idéias passam necessariamente pela reformulação das respostas dadas à relação existente entre religião e política, pois as mesmas têm historicamente trabalhado de comum acordo, e se para Hegel é quando da aplicação dos princípios universais contidos no sistema de Kant que surgirá uma revolução na Alemanha, deverá tal utilização dar-se na relação existente entre religião e política.⁴¹

³⁸ Na edição espanhola dos *Escritos de Juventud*. pp 54-56.

³⁹ Hegel, *Escritos de Juventud*, p. 54. “De algún tiempo para cá me he vuelto a dedicar sobre todo a la filosofía kantiana, con objeto de llegar a aplicar sus resultados más importantes a algunas ideas que aún son corrientes entre nosotros, o a elaborar éstas basándome en aquéllos”

⁴⁰ Hegel afirma na Carta dirigida a Schelling “Que venha o reino de Deus e nós estejamos mãos sobre mãos. Razão e liberdade sigam sendo a consigna e nosso ponto de união a Igreja Invisível”(trad do autor, na edição espanhola dos *Escritos de Juventud*, p. 56, e na Francesa em *Correspondance*, p. 23).

⁴¹ Sobre essa orientação na aplicação dos princípios universais Kantianos na religião e política, consultar a Carta de Hegel a Schelling a data de 16 de abril de 1795, in - *Escritos de Juventud*, p. 61; *Correspondance*, p. 27-30.

1.3 – A Vida de Jesus

O texto *A Vida de Jesus*⁴² gestado no ano de 1795, é o primeiro grande ensaio de Hegel sobre questões especificamente filosóficas, trabalho de nítida influência kantiana⁴³ onde Hegel analisa os Evangelhos compilados segundo o de João,⁴⁴ numa clara alusão ao espírito iluminista da influência recebida de Lessing⁴⁵ e os coloca em permanente diálogo com as discussões filosóficas de seu tempo⁴⁶.

O texto *A Vida de Jesus* tem como fio condutor duas grandes chaves de leituras: uma primeira pode ser desvelada à luz da grande contraposição concentrada na dualidade existente entre a moralidade⁴⁷ e preceitos institucionalizados como leis, regras de condutas religiosas e sociais etc, a qual se revela pela tensão existente no texto entre a vida pública e suas regras e às normas de conduta privadas, ou, entre a relação existente entre a sociedade civil e o Estado, apontada pela crítica veemente efetuada por Jesus face aos prejuízos do estado Judeu.

Uma segunda chave de leitura pode ser efetivada à luz do choque que promove a utilização do projeto kantiano como *modus operandi* de tradução conceitual desta mesma tensão apontada como primeira chave de leitura, de modo a verificar o potencial crítico do próprio Projeto Crítico de Kant.

Advertimos que nossa ênfase se concentrará na análise do potencial crítico do Projeto Crítico por Hegel em seu *Das Leben Jesu*, buscando traçar à baila a influência de Kant e do

⁴² *Das Leben Jesu – Harmonie der Evangelien nach eigenen Übersetzung*, a qual utilizamos na sua versão espanhola a cargo de Santiago Gonzalez Noriega, ed. Taurus, 1987, a qual foi traduzida por *Historia de Jesus*.

⁴³ Segundo Dilthey, Rivelaguy, Kroner, Cassirer, Noriega, Ripalda, Legros entre outros.

⁴⁴ A reunião dos Evangelhos segundo o de João é mais um elemento de adesão da leitura Hegeliana deste momento ao espírito da *Aufklärung*, pois como assinala Lessing em sua obra *Hipótese acerca dos evangelistas* ao falar de João afirma que “Seu evangelho é o único que deu verdadeira consistência a religião Cristã; a seu Evangelho, e somente a ele, se deve a que a religião Cristã viva todavia com esta consistência a despeito de todos os ataques sofridos” (*apud, in Dilthey. Vida e Poesia*. México, p. 90)

⁴⁵ Em a Carta de Schelling a Hegel (*in Escritos de Juventud*. p. 59; *Correspondance*, p. 27-30) o mesmo afirma peremptoriamente ser Hegel *grande conhecedor da obra de Lessing*, vindo a confirmar a tese de adesão do escrito *A Vida de Jesus* com as premissas ilustradas de Lessing e o projeto das Críticas de Kant.

⁴⁶ Ao tempo do texto *A Vida de Jesus*, a Alemanha vive a avalanche do pensamento Kantiano exposto na Crítica da Razão Pura e toda a sorte de acusações que a mesma fazia a metafísica dogmática de Leibniz e Wolff.

⁴⁷ Moralidade entendida como espaço de realização da subjetividade em sua vertente interna, sinônimo de interioridade ética.

diálogo estabelecido com as correntes filosóficas de seu tempo, de modo a apontar suas influências na estruturação da moralidade hegeliana e na determinação da figura religiosa correspondente.

A Vida de Jesus inicia-se de forma contundente identificando a razão pura com a divindade⁴⁸, onde *logos e theos* são faces do Uno cósmico, e é a razão pura que permite ao homem o acesso ao *conhecimento* de seu destino e o determinar-se consoante às exigências a si prescritas.

Kant erige seu projeto sistemático da *Crítica da Razão Pura* como um grande tribunal da razão, e Hegel estabelecerá em *A Vida de Jesus* a moralidade como norte e via de acesso à verdade desde o uso da razão pura, pois o cultivo da razão é a fonte da verdade⁴⁹ e a moralidade será seu critério de acesso seguro.

O Cristo,⁵⁰ estabelecerá à luz do projeto Kantiano do tribunal da razão uma grande jornada de auto-validação da moralidade dentro do seio de seu discurso religioso de modo a instaurar pela via moral o acesso à verdade em detrimento da certeza oriunda do apego à lei judaica.

Hegel, através de Cristo determinará a razão como a tarefa de convidar os homens a uma meta mais nobre para além do prazer e dos antigos prejuízos Judeus através do cultivo da razão como verdadeiro destino dos homens, e identifica Razão e Deus e estabelece a moralidade e o agir segundo o dever como fonte de acesso à verdade⁵¹ e ao reino de Deus.

Seguiremos os passos da reformulação operada no discurso religioso de Jesus por Hegel, de modo a poder ao final do texto determinar se a moralidade Cristã como exposta em *A Vida de Jesus*, é uma adesão ao projeto kantiano da moralidade e da religião, ou ao

⁴⁸ Hegel começa o texto sobre *A Vida de Jesus* com estas palavras: “La razón pura, incapaz de cualquier limitación, es la divinidad misma. El plan cósmico está ordenado, pues, en conformidad con la razón”(p. 27)

⁴⁹ Hegel, *A Vida de Jesus*, p. 27.

⁵⁰ Sempre que falarmos neste capítulo de Cristo e suas passagens e mensagens, o estaremos fazendo segundo a leitura Ilustrada de Hegel.

⁵¹ *Idem*, p 32.

contrário é um grande laboratório às conquistas da razão pura em seu uso prático desde uma ampliação do potencial crítico kantiano, sempre tendo como nortes nossos objetivos antes traçados.

1.4 - Razão Teórica *Versus* Razão Prática em *A Vida de Jesus*.

Todavia, como poderá Hegel responder a esta primeira pergunta que nos propomos a qual também foi objeto de questionamento a Kant - *como conciliar a razão pura em seu aspecto teórico e prático?*⁵²

E se afigura para Hegel em *A Vida de Jesus* propor uma solução para o dilema do kantismo de como conciliar a atividade cognitiva formada pela atividade de nosso intelecto e espaço da *razão teórica* com as determinações *a priori* de nossa vontade *locus* da *ratio prática*.

Assim, através do discurso moral e religioso de Jesus, Hegel deverá ser capaz de propor uma alternativa viável para a dicotomia enfrentada por Kant de como estabelecer princípios válidos *a priori* independentes da experiência nos espaços teórico e prático sempre tendo que determinar a vontade em contextos históricos complexos, como os vividos por Kant e Hegel.

Cristo busca estabelecer nos homens o reino de Deus na terra, o *Reich des Gottes* que Hegel e Hölderlin falavam em carta, antes citada, e para isso terá de semear o cultivo da razão e instaurar uma virtude moral capaz de fazer frente aos preconceitos judeus, a qual deverá se legitimar enquanto se fizer com o propósito firme de ser sua própria condição de possibilidade e não desde algo exterior a própria moralidade como a experiência ou determinações morais cristalizadas.

⁵² Para Thadeu Weber em seu livro *Hegel e o formalismo Kantiano* (p.13), essa pergunta formula-se da seguinte maneira: “como pode a razão determinar, não só as condições do conhecimento mas também, e imediatamente, a vontade”

Hegel anuncia que a razão pura é tão viva como em nós é a certeza do ver e ouvir⁵³, e que se quisermos atingir a perfeição moral ou o *Reich des Gottes* devemos ter o céu por origem.

Observe-se uma certa tendência *intuicionista* no acesso à razão pura ao promover Hegel uma identificação entre a certeza da razão e a certeza empírica do ver o do ouvir, própria dos círculos românticos que viriam a ser por Ele fortemente combatidos em sua fase de maturidade⁵⁴, todavia, essa passagem apenas reforça o fato de que a moralidade é a flor viva da religião e do processo de desvelar-se da liberdade.

Ora, se para Kant as condições do processo cognitivo devem ser dadas *a priori* pela razão em seu uso puro, do mesmo modo as condições do agir volitivo dos sujeitos agentes também serão dadas *a priori* pela razão no seu uso prático, todavia eis que surge a dificuldade de como identificar razão e divindade⁵⁵ sem renunciar ao próprio projeto crítico kantiano?

Hegel identifica ao início do texto *A Vida de Jesus, Deus e razão*, e assegura que se tivermos o céu por origem seremos cidadãos do seu reino, apenas quando tivermos efetivando o esplendor da razão que ordena a moralidade como um dever.⁵⁶

Fica claro que nesta fase para Hegel, o cultivo da razão e sua efetivação no espaço prático enquanto realização de Deus e de seus desígnios divinos, só pode se auto-legitimar enquanto dadas *a priori*, pois do contrário se for dado a busca pelo recurso à experiência, será vã sua tarefa de alertar contra a ação humana decorrente da exterioridade das práticas reiteradas e não racionalmente validadas e dos prejuízos da lei normatizada em desacordo com a moralidade.

⁵³ Hegel, *Vida de Jesus*. p.32

⁵⁴ Sobre o debate Hegel e os românticos, veja-se: o livro do Professor Zaragonez Daniel Grau, *Hegel y el romanticismo*.

⁵⁵ Hegel abre seu texto da *Vida de Jesus* profeticamente anunciando que “A razão pura, incapaz de qualquer limitação é a divindade mesma. O plano cósmico está ordenado, pois, em conformidade com a razão”(p.27)

⁵⁶ Hegel, *Vida de Jesus*. p. 33 “O espírito em que somente impera a razão e sua flor, a Lei moral; unicamente nisto há de estar fundada a autêntica adoração a Deus”(Tradução nossa).

Deste modo, a divindade se confunde: ou melhor, se identifica com o princípio da moralidade que habita o seio humano, o qual existe segundo Kant independente de toda a experiência.

A palavra do Cristo em *A Vida de Jesus* não tem a intenção de rompimento com a ordem dada, de modo que ao tentar conciliar confrontando o discurso religioso de Jesus com o discurso crítico da crítica kantiana sabia Hegel disso e por isso não promove no seu diálogo religioso uma desidentificação estanque⁵⁷ entre natureza e cultura.

Para o discurso filosófico, separar *natureza* e *cultura* é esquecer que mesmo que se na *natureza* a causalidade opere por heteronomia e na *cultura* [*natureza humana*] a causalidade opere por autonomia, a *natureza humana* é o saber da *natureza* em sua reflexão sobre si-mesma. Assim, romper a relação natureza-mundo é desconhecer a processualidade teleológica existente e imanente ao próprio devir, erro que Hegel não incorreria.

Todavia, se Hegel não rompe com a ordem pré-estabelecida, porém antes delimita o *campo* distintivo entre natureza e cultura pela via de exclusão do discurso religioso de uma narrativa apologética, resta no texto *Das Leben Jesu* dessacralizado o cristianismo de todo o elemento mítico-poético tão próprio das narrativas religiosas em favor de uma racionalização da fé, ou uma justificação racional do cristianismo como elemento de tentativa de uma auto-justificação moral da vontade em contextos históricos.

Essa retirada do discurso religioso de Jesus no texto *Das Leben Jesu* do elemento mítico-poético, é a alternativa encontrada por Hegel para adequar a narrativa religiosa de Jesus com a proposta da razão prática kantiana, diminuindo os vazios do projeto crítico no que tange a sua efetivação na *práxis*.

Ao identificar razão pura e divindade,⁵⁸ Hegel delimita como racional o espaço do agir e da construção do discurso religioso, e sendo racional, deve promover a dedução de

⁵⁷ Hegel, *A Vida de Jesus*, p. 30.

⁵⁸ Hegel, *A Vida de Jesus*, p.27.

princípios *a priori*, que *in casu* resta consignado como seu fundamento à Lei moral da qual deverá ser deduzidos os demais princípios e máximas do agir religioso.

O agir por dever à lei moral é a autêntica adoração a Deus⁵⁹ e a tarefa de conciliação da razão teórica face a razão prática a ser desenvolvida por Cristo neste escrito *A Vida de Jesus* é a perfeição humana,⁶⁰ através da aceitação e acatamento das prescrições imutáveis da autonomia da lei moral em oposição ao legalismo positivo e heterônomo das tradições Judaicas.

O teórico concilia-se com o prático na perspectiva transcendental de Kant endossada por Hegel neste escrito, quando o agir intersubjetivo no seio de uma comunidade pode determinar a vontade do agir desde o respeito a uma máxima universalizável, à qual não se faz utilizar como fundamento, seja o recurso à experiência ou o das instituições positivas.

Assim, justifica-se toda a crítica celebrada por Hegel através do Cristo virtuoso às tradições do Judaísmo como o irrestrito legalismo institucional, o cumprimento das máximas não por dever e respeito mas apenas pela obediência cega à tradição, como a impossibilidade de conciliação do eu teórico com sua face prática etc.

Para efetivar o discurso religioso torna-se necessário conciliar o *eu cognitivo* que põe o mundo através de juízos sintéticos *a priori* com o *eu prático* que age pelo dever que condiciona o agir e as suas determinações na comunidade desde princípios objetivos⁶¹ e se faz necessário o recurso ao estabelecimento de um princípio universalizável e historicamente não-contingente, de modo a que se torne imune à crítica; o qual Hegel estabelecerá com o auxílio de Kant neste texto como sendo a lei moral.

O povo hebreu identificou moralidade e legalidade, obnubilando a *flor viva* e o elemento de adoração ao divino, todavia como para Kant e Hegel a moralidade não morre,

⁵⁹ *Idem*, p. 33.

⁶⁰ *Ibidem*, p.34.

⁶¹ Neste momento utilizamos objetivo no sentido transcendental do eu prático e não como sinônimo de algo, posto ou positivo.

pois é parte constitutiva do agir humano subjetivo e de seu constituir-se intersubjetivo, Cristo é o parceiro desta boa nova, do anúncio do reino de Deus através desta Igreja Invisível que é o culto à lei moral.

A necessidade de conciliação da razão teórica com a prática repousa no projeto do texto *Das Leben Jesu* na dicotomia vivida pelo povo judeu entre as regras da comunidade inscritas na tradição da Torá e o espírito vivo da moralidade, à qual é convocada a harmonizar subjetividade e objetividade no plano da vontade.

Hegel aponta a prática da virtude como a possibilidade de reconciliação entre as duas razões kantianas⁶²a qual se firma sob os pilares da prática da justiça, compaixão e da sinceridade e é o verdadeiro serviço à religião.

1.5 - O imperativo categórico x a comunidade

Hegel pela via do acesso ao discurso do Cristo anuncia a *boa nova* do necessário agir por respeito à lei moral, enquanto flor viva, face aos prejuízos das tradições cristalizadas dos judeus que identificam imediatamente a ordem objetiva com a moralidade estatificando a moral e a transformando em lei.

Ao estabelecer o fundamento da conciliação entre o eu teórico e o prático num princípio – a lei moral - Cristo deve sob pena de incorrer no mesmo dogmatismo que denuncia de identificação do moral com o legal, justificar a universalidade deste princípio fundante, desta *Igreja Invisível*,⁶³que conciliará a tradição com o novo, a ordem subjetiva com os princípios da comunidade.

⁶² Cf. *A Vida de Jesus*, p. 59.

⁶³ Acerca destes novos tempos a que anuncia Cristo e que se fundam numa revalorização da moralidade em detrimento das instituições constituídas, Hegel anuncia com Cristo a uma Samaritana: “Crê mulher, chegará o dia em que já não celebrarás culto divino algum, nem em Gazarim nem em Jerusalém, um dia em que já não se acreditará que o culto divino se reduz a ações prescritas ou lugares determinados.”(Tradução nossa, in *A Vida de Jesus*, p. 33)

E Hegel o justificará desde a exposição da pregação de Jesus, onde sua Boa Nova se converta na auto-exposição da lei da moralidade em um contexto histórico, no qual seus princípios universais concretizam-se em atos, se efetivam.

Veja-se que durante toda a exposição que Hegel nos lega no escrito *A Vida de Jesus*, influência iluminista adotada por Hegel, resta consignado claramente a impossibilidade da realização do sujeito, do indivíduo no legalismo judaico pela impossibilidade do agir segundo a moralidade.

Ao atacar o judaísmo e suas prescrições imutáveis, as quais suprimem a constituição e realização do princípio da subjetividade⁶⁴ e ao fazê-lo desde o instrumental crítico, Hegel utilizará o imperativo categórico como *modus operandi* de dúplice finalidade: primeiro e face ao conjunto de postulados teóricos a que se utiliza como elementos de desvelamento da realidade⁶⁵ no escrito *A Vida de Jesus*, o imperativo categórico é a condição de desdobramento e exequibilidade da postura transcendental adotada como conjunto teórico de justificação da lei moral como princípio fundante da religião e da nova ordem social anunciada a se fazer efetiva.

Uma segunda plethora de determinantes na utilização do imperativo categórico se constitui face ao mesmo pôr as determinações da vontade no mundo como outrora já visto sem o recurso à experiência - de modo universal - sendo a utilização prática da liberdade em seu uso puro, assim esta segunda justificativa opera-se na medida em que ele é o desdobramento necessário no projeto hegeliano de um Cristo pedagogo que anuncia seu discurso racionalizante da fé.

⁶⁴ O princípio da subjetividade é a nota mais marcante da modernidade, na qual Hegel se insere como um dos seus mais célebres pensadores.

⁶⁵ Quando falamos de realidade, o estamos fazendo pois é marcante que a utilização dos Evangelhos como base da elaboração do discurso filosófico se dá em Hegel face a: reforma protestante operada por Lutero; Nascimento da Subjetividade na modernidade com seus contornos já antecipados pelo Cristianismo; ruptura da ordem na comunidade entre os princípios subjetivos e objetivo com seu zênite na revolução Francesa a qual invés de Laicizar o estado *deifica* a religião e racionaliza-a. Assim a realidade se comprehende como processo de efetivação do princípio racional. No caso de Hegel a ênfase no desdobramento de tal princípio se mostra desde a perspectiva do discurso religioso.

Se com o recurso ao imperativo categórico o discurso de Jesus se constitui de modo universal, necessário e livre, ele ainda dá efetividade ao princípio da subjetividade em sua forma máxima [universal], pois é exatamente no imperativo categórico que a liberdade pode se dar suas determinidades, bem aos moldes das pretensões criticistas e iluministas de racionalização da Fé e da necessidade de sua justificação segundo princípios verificáveis.

Hegel enuncia pelo Cristo o imperativo categórico da seguinte forma

“[...]atua de acordo com uma máxima tal que possas querer que, como lei universal entre os homens, valha também para vós”.⁶⁶

Desta feita, Hegel objetiva através de Jesus justificar a necessidade de rompimento com a autoridade e o legalismo (bases) da religião do povo judeu para com a religião e a moral⁶⁷, de modo a que o imperativo categórico seja o elemento de determinação racional de efetivação da moralidade e de rejeição de princípios religiosos que se assentam na exterioridade de um culto que se fixa em formas cristalizadas e mortas.

No projeto de efetivação de uma comunidade segundo princípios religiosos que assentam em postulados universais, ou seja, postulados não adstritos a esta ou aquela denominação religiosa - em franca oposição ao judaísmo que se auto-proclama o povo eleito - resta pelo Cristo estabelecido *a moralidade como a única medida do agrado divino*.⁶⁸

Jesus é o pedagogo que vem conduzir, através do respeito ao dever e o agir segundo o imperativo categórico e sua máxima moral universalizável. Ele é anunciador desta nova comunidade universal⁶⁹, onde o *grão semeado é o conhecimento da lei moral*⁷⁰ e a semente lançada na boa terra é a “voz da virtude” e o tempo da colheita é a eternidade.

⁶⁶ Cf. *A Vida de Jesus*, p. 40.

⁶⁷ Sobre a importância do necessário rompimento com os velhos e carcomidos princípios do Judaísmo como forma de acesso a flor viva da moralidade é importante a leitura das passagens da *A Vida de Jesus* pp. 41, 59 e 71 entre outras.

⁶⁸ Cf. *A Vida de Jesus*, p. 41.

⁶⁹ Universal em seu duplo sentido: de princípio universalizável; e do que não se prende a fronteiras, povos ou nações.

⁷⁰ Cf. *A Vida de Jesus*, p. 47.

O reino de Deus é a soberania das leis da virtude entre os homens⁷¹, o qual se instaura no estabelecimento da moralidade como fundamento da comunidade, e deve dar-se desde a religião como elo de ligação e o imperativo categórico e sua utilidade prática como princípio imprescindível ao projeto de universalização dos princípios morais nos quais se assentam a universalidade do culto da razão, como anunciados pelo Cristo.

Para Hegel está claro em que o projeto de Jesus em *Das Leben Jesu* é o projeto de uma moral e de uma religião universalista, pelo que esclarece que

“O plano da divindade não se limita a um só povo ou a uma só fé, senão que abarca com amor imparcial ao gênero humano em sua totalidade”.⁷²

1.6 - Razão x religião

Já dissemos numa passagem anterior que *A Vida de Jesus* se ocupa da reunião dos Evangelhos de Jesus Cristo a partir do Evangelho segundo João, buscando dota-los de uma unidade racional segundo um princípio determinante de modo a que a moralidade kantiana possa se justificar na práxis social.

Ao expor a religião segundo os princípios da razão kantiana, buscou Hegel desvelar o conteúdo racional da mensagem dos evangelhos segundo a prioridade de uma comunidade universal, onde os credos, raças ou denominações fossem critérios não determinantes, apenas cabendo à lei moral ser a determinidade absoluta, pois fruto do desejo divino.

Todavia, ao expor o conteúdo racional dos evangelhos segundo os princípios do projeto crítico, Hegel percebeu que conciliar razão teórica e razão prática num projeto moralizante faz-se necessário a utilização do imperativo categórico, e não obstante sua utilização, a conciliação entre as duas modalidades da *ratio* não é causa suficiente para harmonização da relação entre religião e razão e o pleno exercício da liberdade.

⁷¹ Cf. *A Vida de Jesus*, p. 71.

⁷² Hegel, *A Vida de Jesus*. p. 80.

Hegel utiliza-se da noção de virtude como o local apropriado para a reconciliação entre a razão e religião, a qual tem por meta o estabelecimento de uma religião racional que não se funda na autoridade, legalismo ou sensibilidade como princípios determinantes da experiência religiosa, mas deve se fundar em princípios universalmente válidos e efetivos historicamente.

O Cristo constitui-se como um *virtuoso* que anuncia a Boa Nova por respeito a uma máxima universal, por dever e sem expectativas quanto as suas conseqüências ou desdobramentos, de modo que Hegel critica a moralidade judia ao asseverar que

“Não é o que clama por Deus e lhe oferece orações ou sacrifícios o que forma parte de seu reino, senão somente aquele que cumpre sua vontade que se manifesta ao homem na lei de sua razão”.⁷³

No intuito do estabelecimento de uma comunidade moral que se funde numa religião orientada por princípios racionais e não pelo legalismo, Cristo reprochará seus opositores avocando a capacidade humana para criar a partir de si mesmo o conceito de divindade e o conhecimento de sua vontade em oposição à cristalização da lei judaica⁷⁴ que retira do homem sua capacidade histórico-criativa.

Ao exortar aos hebreus ao estabelecimento de sua autonomia face ao sentimento religioso subsumido em normas positivas, o Cristo adverte que ninguém deve segui-lo por sua autoridade ou milagres, mas sim pelo dever de respeito à máxima que cada um se prescreve face a lei moral, de modo que a comunidade se funde em princípios racionais universais.

O fundamento da doutrina de Jesus é seguir a *genuína lei da moralidade* a qual impõe respeito ao dever, sendo esse o fundamento de toda a religião. Assim, Jesus nos incita a acordar para a necessidade de que o fundamento do sentimento religioso não se encontra em fórmulas religiosas, verbalismos litúrgicos, templos ou ritos de passagens, mas efetivamente

⁷³ *A Vida de Jesus*, p. 41.

⁷⁴ Neste momento, correspondente a p. 41 de *A Vida de Jesus* [na trad. espanhola] parece-nos ser o primeiro momento onde fica claro a noção de positividade.

no culto da virtude como resultado do respeito na prática da Lei moral que habita em todos nós.

A conclusão hegeliana expressa em *Das Leben Jesu* é a de uma comunidade universal, sem preferência de povos ou credos, pois para Jesus o respeito e o conhecimento da Lei moral oriundos da prática da virtude é o cimento capaz de edificar esta grande comunidade, e o universalismo é o fundamento religioso e moral, capaz de erigir a liberdade a efetividade.

Para Hegel na sua leitura de *A Vida de Jesus* reagindo o kantismo frente ao judaísmo, a proposta da pregação do Jesus, mestre da virtude é a representação ideal do Reino de Deus como um reino do bem o qual se sustenta desde as bases fortes da razão.

Deste modo, a religião deve ser assentada no respeito à lei moral e não nos dogmas cristalizados da tradição, a qual deve ter como meta o estabelecimento da comunidade para além das instituições civis como a classe, cor ou nacionalidade, ser universal.

Sobre esta necessidade da religião em fundar uma comunidade universalista, afirma Jesus em resposta a um escriba que perguntava quem era seu irmão e membro da comunidade, que:

“Assim, pois estabelece tu também como teu próximo a qualquer um que tenha necessidade de tua ajuda ou de tua compaixão, seja qual for a sua nacionalidade, fé ou cor”⁷⁵

E noutra passagem afirma que é do respeito à lei moral que se estabelecerá em terra o reino de Deus através de uma única célula comunitária, pois

“Se eles obedecem a Santa Lei de sua razão, em tal caso somos irmãos, formamos uma única comunidade”⁷⁶

O projeto religioso exposto em *Das leben Jesu* de integrar razão e religião numa comunidade de perspectiva universalista e que possa albergar a ampla diversidade de cultos se insere na perspectiva de dotar o homem de autonomia, de ser seu próprio mestre na

⁷⁵ *A Vida de Jesus*. p. 59, Trad. nossa.

⁷⁶ *Idem*, p. 76.

determinação de seu agir⁷⁷ segundo uma virtude que lhe é conferida por seu próprio na sua determinação de agir por respeito a uma máxima universalizável sem o recurso a experiência, a liberdade se anuncia neste capítulo, sob a configuração da universalidade.

Todavia, como veremos na análise contida nos capítulos seguintes, o desdobrar da moral kantiana no discurso virtuoso de Jesus no texto *A Vida de Jesus* ainda não é necessário para o *aparecer* desta *Igreja Invisível* tão decantada entre Hegel e seus amigos, pois é necessário que a virtude que orienta a moralidade no seio do discurso religioso se saiba para que a sua efetividade deixe de ser subjetividade e se faça intersubjetividade.

⁷⁷ Cf. *Vida de Jesus*, p. 84

II - “Die Positivität der christlichen Religion” – A mediação Histórica da moral e religião

Após situar o estado da questão da liberdade e da religião no escrito *A vida de Jesus*, desde a relação existente entre a construção do projeto kantiano de uma razão prática tal como exposta na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e transposta a sua aplicabilidade ao campo religioso pelo texto *A religião nos limites da mera razão* e sua influência no projeto hegeliano do *Das Leben Jesu* de relacionar a possibilidade de efetivação da liberdade a partir da relação existente entre moralidade e religião, e verificarmos o déficit de concretização desta figura moral face a sua universalidade formal, vítima do recurso da virtude e do imperativo categórico. No presente capítulo buscaremos estudar a relação de múltipla reciprocidade e interpenetração do elemento religioso com os aspectos históricos, políticos, sociais, consoante se apresenta no fragmento *A Positividade da religião cristã*⁷⁸.

E da análise efetuada por Hegel do cristianismo tal como se apresenta na história no escrito *A Positividade da religião cristã*, buscaremos conceitualizar o que é a “Positividade”, suas causas e seu papel dentro da economia do texto (1), assim como iremos analisar a crítica à autoridade religioso-eclesiástica em compasso com a imersão da religião na política e na história (2) no citado texto juvenil, e por último desde os pressupostos já citados, verificaremos a relação entre a moral kantiana e sua transposição ao cristianismo histórico (3)

⁷⁸ Utilizaremos a edição espanhola do *Escritos de Juventud* do editorial FCE, sob a tutela do Prof. Dr. José María Ripalda da UNED/Espanha. Para facilitar a leitura e possibilitar o confronto com o original, utilizaremos a edição espanhola do *Escritos de Juventud* do editorial FCE, sob a tutela do Prof. Dr. José María Ripalda da UNED/Espanha, e entre colchetes [...] a paginação correspondente a edição no original alemão das obras completas, *Frühe Schriften* (Werke in 20 Bänden, Bd. I). Shurkamp, Frankfurt, 1970.

conforme contido no escrito da *Positividade da religião Cristã* e a figura moral assumida desde esta imersão da moral no elemento histórico.

Após a análise do texto da *Positividade da religião cristã* e da delimitação dos elementos acima explicitados elevados a objetivos deste capítulo e em permanente diálogo com o texto de *A Vida de Jesus*, estabeleceremos um novo momento figurativo da liberdade e da religião⁷⁹ enquanto supressão dos momentos anteriores.

2.1 - A imersão histórica do fundamento moral

Inicialmente faremos a ressalva que o texto ao qual nos aterremos em nossa análise da relação existente na determinação da liberdade desde o pano de fundo da relação entre religião e a moralidade, é *A Positividade da Religião Cristã*, o qual se divide em três escrituras diferentes, conforme a datação estabelecida por Hermann Nohl.

Utilizaremos em nosso texto, apenas os dois primeiros manuscritos conforme a datação da edição de Nohl adotada por Ripalda, visto que o último manuscrito está datado em período posterior a 1800. Assim manejaremos os manuscritos consoante a edição de H. Nohl de paginação 152-239 (e na de Ripalda pp. 73-162), mas não nos utilizaremos do novo começo do texto da *Positividade* levado a cabo por Hegel em setembro de 1800 e que consta na edição de Nohl nas páginas 139-151 (e em Ripalda, pp. 419-432).

No texto *A vida de Jesus*, Hegel vai buscar a restauração da noção de autonomia moral de modo a analisar a inércia e a carência de um ideal ético a que sofria o homem de sua época e vai posicionar Jesus como o *Messias* que anunciará a virtude da autonomia moral como *modus* de restaurar a crença vivida entre a comunidade e uma moralidade, então obstruída pela identificação de moralidade e legalidade religiosa. De modo que no texto *A Vida de Jesus*,

⁷⁹ Segundo Georg Lukacs, em sua obra *El Joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* – p. 99, “O processo da perda e da conquista da liberdade se concentra no pensamento do jovem Hegel no problema da religião”.

Hegel verifica a confirmação da moral na figura da universalidade, uma moralidade que não consegue sedar conteúdos práticos.

Segundo Alvarez⁸⁰, em Berna, Hegel vive dominado pela idéia de autonomia moral do Homem, e se nutre do ideal heróico da antiguidade e da filosofia prática de Kant, a qual como vimos no texto *A vida de Jesus* sendo colocada em prática desde a perspectiva propriamente kantiana, ou seja, da subjetividade pura e do universalismo formal.

Hegel elabora sua primeira crítica⁸¹ no escrito *A Positividade da religião cristã* tanto à forma kantiana-ilustrada quanto ao modo romântico de tratar a religião cristã, afirmando que estas formas de interpretação ora apelam a tomar a razão e a moralidade como critério de exame ou se utilizam do recurso a uma interpretação de interpelar a religião desde o papel que a mesma desempenha no tocante ao *espírito das nações* e às suas variações históricas como o determinante (e não apenas como uma determinidade).

Ele arremata que ambas unilateralizam o problema central e o cerne de todo o discurso que se quer verdadeiramente religioso: a moralidade. O modelo ilustrado-kantiano secciona o discurso religioso ao prefigurar a necessidade de uma fé racional, onde a razão justifique a fé desde uma *crença na razão*, na qual Jesus se transforma num pedagogo e mestre da virtude, num sujeito da fé, onde a razão não se justifica racionalmente, mas se impõe desde o recurso da *crença na razão* num universalismo moral incapaz de se efetivar.

O romantismo ao reverso, ao priorizar o elemento histórico termina por laicizar o elemento transcendente de modo a imobilizar a moralidade e o sentimento religioso na temporalidade extrema da imanência, institucionalizando a fé, onde o divino – Deus - é o objeto da fé que se expressa apenas nas suas formas históricas.

⁸⁰ Alvarez, *El saber del Hombre*. p. 21.

⁸¹ Hegel, *A Positividade da Religião Cristã*. p 73 [p.104].

Para Hegel, todo o itinerário⁸² de *A Positividade da religião Cristã* se constitui segundo suas próprias palavras numa busca da determinação do espírito da religião, a qual tem como finalidade e essência a moralidade dos homens⁸³.

Assim, visualizadas estas duas formas de unilateralizar a relação de determinação da liberdade desde a relação que se estabelece entre a moral e a religião, e feito o itinerário da verificação das insuficiências do primeiro percurso, o de uma fé racional, Hegel no texto *A Positividade da religião cristã* reconstruirá e verificará desde a evolução do cristianismo como a imersão da história no elemento puro da moralidade desde a perspectiva enfrentada pela religião cristã é um momento necessário à efetivação e formação das figuras da moralidade.

Sobre este ponto Félix Duque em interessante estudo sobre o período de juventude afirma que:

“Hegel tende a ver o kantismo como o núcleo racional do cristianismo (no que o próprio Kant estaria de acordo), e vice-versa: o cristianismo como ilustração histórica do kantismo”.⁸⁴

E que em *A Vida de Jesus* se confirma que a pura moralidade é somente condição de possibilidade para o bem, pois a noção de *respeito* e sua moral particular não poderão garantir sua efetivação, sendo necessário seu desdobrar-se histórico, o que ocorrerá neste momento que ele irá enfrentar no texto *A Positividade da religião cristã*.

⁸² Acerca do problema interpretativo no tocante as influências de Hegel na escritura deste texto, W. Dilthey em sua obra *Hegel y el Idealismo* - p.35-36, afirma que ainda no texto da *Positividade* Hegel continua firme no terreno de Kant e sua Fé moral e também sofre uma grande influência de Herder; Para W. Moog reconhecido estudioso alemão de Hegel, em sua obra *Hegel y la escuela Hegeliana* – p. 11, no texto acerca da *Positividade*, sua linha central é demonstrar como a autonomia moral da razão experimenta crescente menoscabo com a evolução histórica da fé na Igreja. O Prof Terry Pinkard na sua obra *Hegel – una Biografía* – p. 103-104, sustenta que a influência da tematização kantiana ainda é muito forte neste escrito, a exemplo das noções de liberdade e auto-imposições da lei, todavia também sustenta uma grande influência de Aristóteles e sua noção de *eudaimonia*.

⁸³ Hegel, *A Positividade da Religião Cristã*. p. 74 [104].

⁸⁴ Felix Duque. *El corazón del pueblo. La <religión> del Hegel de Berne*.p. 246

Hegel sabia que a compreensão de uma realidade histórica não se podia fazer desde cortes abruptos no real, pois o *telos histórico* não permite secções por datas ou discricionariedades pessoais, de modo que as grandes mudanças implicam consolidações e modificações históricas sucessivas e no curso deste processo é que se pode determinar os novos conceitos a que Hegel aludia a necessidade de forjá-los.

E dentro desta sua necessidade de verificação de como a moralidade se comporta na sua imersão no elemento histórico, Hegel retomará o percurso da religiosidade ou das formas do discurso religioso como dominantes no ocidente - do judaísmo, o qual identificava como uma forma de moralidade sem base ética, pois promovia a identidade entre lei e moral, ao cristianismo, onde verificaremos o papel da positividade e seus desdobramentos.

2.2 – A Positividade

A delimitação e a construção *do positivo ou positividade*⁸⁵ dentro da economia do texto hegeliano *A Positividade da religião cristã*, como o próprio título já enuncia, é o estudo de uma específica determinidade que a religião cristã se depara no seu desdobramento histórico.

E, visto que mesmo não sendo explicitamente mencionada por Hegel a sua utilização faremos uso do recurso a *rememoração* (*Erinnerung*), de modo a que a tomada de construção deste elemento - *a Positividade* - no plano propriamente histórico deve retornar às razões de ser do próprio cristianismo respeitando seu desdobramento histórico, o qual se encontra enraizado no judaísmo.

Deste modo, percorreremos do judaísmo ao cristianismo consoante a narrativa do Hegel, de forma a demonstrar como a moralidade vista desde a noção kantiana outrora já

⁸⁵ O Prof. Terry Pinkard, em sua obra *Hegel – una biografia* p. 103, adverte que Hegel utiliza o termo *positividade* num sentido derivado da *jurisprudência* (lei positiva), ou seja, aquela lei vigente numa comunidade particular.

exposta se desdobra numa historicidade entre sua determinação objetiva (nas instituições) e subjetiva (na recepção pelos indivíduos concretos) e funda a noção do *positivo* ou de *positividade*.

2.2.1 – O Judaísmo e a Positividade

Para Hegel, o povo judeu cristaliza aquilo que em *A vida de Jesus* ele chamou da *flor viva* – a moralidade – ao derivar toda a ação individual de regras estatutárias, impedindo a efetivação da moralidade desde a autodeterminação subjetiva, um povo escravo de sua divindade e de uma moralidade alheia.

No judaísmo, a autonomia moral kantiana não encontra espaço algum de transposição para o plano prático, pois Abraão é um estranho a seu povo, o qual abandona para fundar uma nova comunidade, e assim se tornar estranho a todos os demais.

A religiosidade judia é a cisão extrema do processo histórico e a submissão total à moralidade convertida em lei pelo rebaixamento do homem face a exterioridade de um Deus inacessível e estatutário, a plena vivência de uma consciência cindida.⁸⁶

A moralidade inexiste no judaísmo, posto que no mesmo, se exige a submissão absoluta à soberania da Torá, onde *Deus* é o legislador moral e político, ou seja, na religião Judaica carece de sentido a divisão entre o civil (privado) e o político (público), posto que ambos se identificam no desejo do Deus, Pai de Abraão e Moisés, e no reto cumprimento das leis, subsumindo a esfera pública na privada.

Sendo a religião o elemento de reencontro do homem consigo pela mediação da comunidade, Hegel identifica no judaísmo, o rebaixamento da moralidade face à religião e a tradição em virtude de seu extremo apego ao elemento de exterioridade do culto e da

⁸⁶ Para Jean Hyppolite em sua *Introdução a Filosofia da História de Hegel* – pp 27-28, Hegel identifica no *espírito do judaísmo* a primeira forma da consciência infeliz, resultante da consciência da contradição entre a vida finita do homem e o seu pensamento do infinito face a sua impossibilidade de reconciliação.

autoridade, *da superstição moral da crença*⁸⁷, de modo que recai-se diretamente na cristalização da autonomia moral pela autoridade de um culto que se impõe como um senhor a um escravo.

Ao se desdobrar historicamente, o elemento eterno da religião - *a moralidade*, recalca a autonomia moral do homem e instaura uma religiosidade carente de conteúdo no judaísmo, pois que não promove o reencontro do homem na intersubjetividade moral da comunidade, e neste estágio exatamente surge a necessidade do desdobrar religioso – o cristianismo - na tentativa de superação desta cisão da consciência.

Deste modo Jesus anuncia-se como o mestre de uma religião puramente moral⁸⁸, para o qual elementos exteriores como milagres, demônios etc, não possuem valor em si mesmo por serem prejuízos religiosos de uma determinada época e não pertencerem ao conteúdo da religião, porém apenas servem como o meio de alerta a um povo que estava surdo para a moral.

Todavia, no desdobramento histórico da religião cristã, desde o judaísmo à sua institucionalização segundo elementos estatais e mesmo após a reforma protestante, o que Hegel desde o texto da *Positividade* identifica é a prevalência do elemento histórico, *positivo*, sobre a autonomia moral que deve ser o fundamento da religião.

Assim, o próprio Cristo ao iniciar sua pregação privilegiando o elemento religioso por excelência, verifica uma insuficiência nesta estratégia, posto que a *virtude* e a *moralidade* não conseguem se expriar como motivo de conversão para situações e contextos mais amplos.

⁸⁷ Cf. *A Positividade da Religião Cristã*. p. 76 [107].

⁸⁸ Essa é a interpretação que a Ilustração e Kant de modo geral irão elaborar de Jesus, como forma de não sucumbir a incorporação de elementos históricos que desvirtuam o fundamental da *religião*.

Deste modo, a que se deve creditar esta prevalência do histórico sobre o essencial do elemento religioso? Para Bernard Bourgeois:

“O cristianismo é uma religião privada que, para se impor, deve negar seu próprio conteúdo atribuindo-se forma de uma religião oficial, pública: ele é a publicidade de uma religião privada”.⁸⁹

Neste contexto interpretativo, para Hegel o cristianismo deve implodir seu próprio princípio (privado) e universalizar-se como forma de se efetivar, e se o cristianismo trouxe como meta a superação da relação dominação-servidão, através da racionalização da fé por Jesus, como entendia Kant e a Ilustração, contudo o que de fato o fez foi acolhê-la dentro de si, interiorizando a relação dominação-servidão, às custas da *positivação* da razão prática.

Essa constatação histórica da fixação da moralidade em formas estatutárias, já se podia antever na própria formulação do *Cristo Virtuoso* de *A Vida de Jesus*, pois ao proclamar a autonomia prática em seu valor absoluto, Hegel transforma o empreendimento kantiano contra Kant, na medida em que Jesus faz creditar toda a Fé em si-próprio e na moralidade por ele proclamada e não em nenhuma autoridade exterior.

Ele (o Jesus) se constitui como a própria autoridade por ele negada no Judaísmo, instaurando uma *moral pessoal* na qual a Lei moral se identifica diretamente com o próprio Jesus.⁹⁰

Assim, se em *A Vida de Jesus*, Hegel busca resgatar a autonomia moral pela via da subjetividade pura através do recurso à razão prática kantiana e sua idéia de moralidade, na *Positividade da religião cristã*, a moralidade kantiana não pode mais ser direcionada à subjetividade pura, mas, deve ter como destinatário a própria comunidade historicamente encarnada.⁹¹

⁸⁹ Bourgeois, *O pensamento político de Hegel*, p.41.

⁹⁰ Sobre esse ponto Cf., Bourgeois, *O pensamento político de Hegel*, p.51 e 55.

⁹¹ Para Georg Lukacs na sua obra *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* – p. 51, “Essa positividade é, segundo as concepções do jovem Hegel, a realidade social que corresponde ao dualismo kantiano na ética”.

Deste modo, eis que surge como decorrência da necessidade de dotar de *efetividade*⁹² uma moralidade intersubjetiva no seu transcurso histórico à sua posição segundo modos *positivos de instituição do elemento moral na fé*.

Na leitura do texto *A Positividade da religião cristã*, um primeiro determinante de como a *religião de Jesus* se torna uma religião positiva, são as respostas elaboradas pelas necessidades do gênero humano, objetivando resolver problemas que se constituem desde a razão prática e para o qual a própria razão prática não pode resolver.

Uma primeira forma de constituição do elemento *Positivo* para a religião é que todo o sentimento religioso ou crença deve se fundar *na autoridade*⁹³ ao invés de se fundar no respeito e obediência à lei moral.

Desta feita a primeira associação no presente fragmento à noção de *positividade é a de autoridade*, e positiva para Hegel é

“Uma religião que não se postula pela razão e até entra em conflito com ela ou, concordando com ela (a razão), exige sem embargo que a crença se dê somente com base na autoridade”⁹⁴

No texto *A vida de Jesus*, a moralidade apresenta-se no seu elemento – a subjetividade – sob a forma da universalidade formal. No texto *A Positividade da religião cristã* a moralidade deve transpor-se para o elemento histórico e se efetivar nas instituições, pois na história a subjetividade se deve fazer substituir pela intersubjetividade, tomando formas concretas, todavia Hegel não tinha certeza dessa possibilidade e a positividade era um dos empecilhos da moralidade que necessita se extrusar, exteriorizando-se e tomando formas objetivas, particularizando-se.

Uma constatação a que Hegel chega é que se o discurso de Jesus acerca da moralidade podia se efetivar no pequeno grupo de seus discípulos ou numa seita⁹⁵, entendida esta como

⁹² Observação: o termo efetividade aqui não está sendo utilizado no sentido da Wirklichkeit, mas sim no seu sentido coloquial.

⁹³ Cf., *A Positividade da Religião cristã*, p. 77 [108].

⁹⁴ *A Positividade da Religião Cristã*, p. 79. [111-112]

um conjunto de opiniões uniformes acerca de algum ponto controverso se opondo a interpretação dominante, ao contrário não conseguia êxito em grandes conjuntos populacionais.

Deste modo a doutrina de Jesus constitui-se primeiramente como *uma religião privada*, seita dentro do seio do judaísmo, o qual Jesus não desejava destituí-lo de fundamento, porém visava promover uma reviravolta no processo de corrupção moral a que estavam vivendo os Judeus. Na leitura de Hegel, Cristo era um reformista [dos textos até aqui estudados] e não um revolucionário.⁹⁶

Jesus fundamentará sua pregação no intrigante fato de aceitar como sagrado que o conhecimento do dever e da vontade de Deus possa advir de princípios positivos, pois Ele não destituirá de verdade os Estatutos recebidos diretamente do Pai pelos Patriarcas, mas afirmará que todavia a *essência da fé* não se encontra nestas doutrinas, nem em suas práticas, todavia apenas nos mandamentos da virtude.⁹⁷

Daí Hegel afirmar que:

“Jesus era judeu; o princípio de sua fé e de seu evangelho era à vontade revelada de Deus, tal como a tradição judia o havia transmitido. Porém o sentimento vivo do seu próprio coração acerca do dever e da justiça lhe serviam também como fundamento. Pois como condição principal da proteção de Deus o cumprimento desta Lei moral”⁹⁸

Já podemos delimitar (*a*) *um elemento da positividade*, como sendo a reprodução da moralidade pelo recurso da fé na autoridade. Para Hegel, Jesus no escrito de *A Positividade* em virtude da necessidade de determinar a moralidade de um indivíduo coletivo concreto (povo) e não da moralidade subjetiva, instaura um culto onde a fé em Deus se apresenta como *Positum* a determinar os mandatos estatutários como manifestações da doutrina da virtude e

⁹⁵ Cf., no texto *A Positividade da Religião Cristã* a relação entre seita e a pregação de Jesus, p. 79 [112-113].

⁹⁶ Advogo a tese da reforma em oposição à revolução, pois esta [a revolução] implica na ausência das mediações e como consequência na impossibilidade da suprassunção.

⁹⁷ Hegel, *A Positividade da Religião Cristã*, p.78-79 [109-110].

⁹⁸ Hegel, *A Positividade da Religião Cristã*, p.80.

da lei moral, de modo que a religião de Jesus se transforma numa doutrina positiva sobre a virtude, e Félix Duque assevera que

“A religião positiva é em definitivo, e numa duríssima expressão: a abdicação da racionalidade: justamente o contrário a que o ilustrado Kant exigia de seu depurado e transfigurado cristianismo”⁹⁹

Não obstante verificar a impossibilidade da razão prática em tornar-se efetiva e situar o elemento institucional como desdobramento necessário, Jesus, não buscará se utilizar das mesmas *instituições* estamentais a que duramente critica.

E desta sua repulsa pela identificação entre a moral e lei a que se encontrava o judaísmo, ao pregar para seu povo já amplamente carregado de preconceitos históricos principalmente face ao fato da crença judaica (elevada à categoria de certeza) de ser o povo escolhido diretamente por Deus para ser seu destinatário e do Qual haviam recebido suas leis e mandamentos, Jesus percebe a inutilidade que seria sua tarefa de pregar uma reformulação religiosa que pudesse banir do judaísmo a corrupção de valores que se vivia com base apenas nos reclamos da virtude e da razão *subjetiva* utilizando-se de suas próprias instituições.

Para Hegel a tarefa de Jesus, não poderia se restringir ao uso da razão pura, pois não conseguiria atrair cativos a suas ensinâncias, posto que

“Querer apelar somente à razão, haveria que significar o mesmo que pregar a seus pés: aos Judeus não era possível perceber nenhuma exigência deste tipo[...] Por isso, Jesus exige que se escutem seus ensinamentos, porque expressam a vontade de Deus não porque correspondam às necessidades morais de nosso espírito”¹⁰⁰

Para Hegel, no texto *A Positividade da religião cristã*, a religião enquanto destinatária da efetividade da moralidade na exterioridade-interioridade do ser-á deve dar-se como fato social e não como fato moral, assim e de modo a poder dotar de efetividade seu projeto de uma religião que se estrutura não apenas na repetição mecânica de práticas descritas em

⁹⁹ Felix Duque, *El corazón del pueblo. La <religión> del Hegel de Berна.* p. 248.

¹⁰⁰ Hegel, *A Positividade da religião Cristã*, p.80-81 [113-114].

princípios e dogmas, mas na virtude por respeito à lei moral, Jesus também utiliza o recurso judaico *de legitimar a crença em seu ensinamento pela via da autoridade*.

Sendo judeu e pregando a judeus, verifica Hegel no texto *A Positividade da religião cristã* que a postura de Jesus na transposição da razão prática para o contexto social não poderá se ancorar na economia do projeto crítico, da moralidade por respeito ao sumo bem, e utilizará do elemento empírico como forma de passagem do *eu teórico* para a determinação do *eu prático*.

Aí reside a necessidade de Jesus em suas pregações afirmar ser filho de Deus e que seu ensinamento é recebido do Pai, segundo fórmulas como a *de que quem o vê também vê o Pai* etc, reproduzindo o recurso da positividade como elemento necessário ao desdobrar-se histórico da moralidade na religião.

Uma segunda necessidade da pregação de Jesus segundo fundamentos que se assentassem não em princípios racionais, mas se ancorem no recurso à autoridade reside na crença do povo judeu na vinda do messias.

E ao buscar romper os preconceitos a que se entregava o povo Judeu, Jesus teve de entronizar o discurso de que Ele era o messias esperado, de modo que:

“Intentou, sem embargo, conduzir sua esperança messiânica (do povo judeu) até a moral e fixou o momento da manifestação de sua glória em tempo posterior à sua morte”.¹⁰¹

Para Jesus, o fundamento da virtude se estabelece na prática religiosa que se guia pela razão humana a qual deve ser sua própria legisladora moral, não obstante esta intenção de dotar de autonomia sua pregação, aos destinatários de seus ensinamentos era-lhes mais apetecível crer numa doutrina que se dizia *apenas renovadora da moral*, mas que porém desse provas externas de sua *força renovadora*.

Neste contexto, ao invés de se fixar o interesse do povo na fé capaz de dotar de autonomia o crente através da mensagem de Jesus, sua crença se estabelece com vínculos em

¹⁰¹ Hegel, *A Positividade da religião Cristã*, p. 81 [114].

atos exteriores de prova, como os milagres. Sabe-se por diversas passagens que Jesus operou milagres como forma de provar a força de sua fé a um povo cindido em sua consciência como o Hebreu.

Deste modo percebemos um itinerário de formação da positividade desde a influência do judaísmo na pregação de Jesus composta por 03 (três) momentos: personalismo, crença na autoridade e estamentos e os milagres.

Assim já no início do texto *A Positividade da religião cristã* podemos notar uma ambigüidade na noção de *Positividade*, qual seja, a cristalização da essência da religião como forma de se dotar de efetividade em seu desdobramento histórico e a necessidade desta passagem como momento de suprassunção da universalidade moral que se hipostasiou no momento de *posição* do particular ao imergir no histórico.

O qual segundo Hegel:

“Este desvio no caminho até a moralidade por meio dos milagres e da autoridade de uma pessoa, tem de um lado, a falha de todo o desvio, a de aumentar a distância da meta e pôr assim o caminhante no perigo de perder de vista o caminho mesmo”.¹⁰²

Assim a moral ao invés de ser o cimento e a fundamentação dos ritos e do positivo, vai paulatinamente sendo aceita face à autoridade emanada da pessoa do Jesus que se diz o messias e que pratica milagres, invertendo a ordem, a qual deveria ser da racionalidade à exterioridade.

2.2.2 - A positividade e o nascimento do Cristianismo

A moralidade enquanto essência religiosa e determinante do agir humano, de sua liberdade, apresenta-se nas práticas cotidianas de determinados povos e nações segundo características peculiares. Após termos verificado como a positividade surge como uma

¹⁰² Hegel, *A Positividade da Religião Cristã*. p. 83 [116]

necessidade no discurso religioso de Jesus em virtude da conformação do *ethos* do povo judeu, passaremos a mapear como surge a positividade no início do cristianismo de acordo com Hegel a entendeu.

Inicialmente é importante ressalvar que a pregação de Cristo não é o próprio cristianismo. Contudo seus discípulos e primeiros seguidores constituem aquele conjunto religioso intersubjetivo chamado em oposição aos demais de *cristãos*, pois seguem os ensinamentos e a doutrina do Cristo que não foi por ele escrita ou codificada, mas transmitida segundo os evangelistas.

A pouca formação (*Bildung*) dos discípulos de Jesus, que não possuíam conhecimentos além de suas habilidades prático-manauais, foi motivo de dificuldade em absorver a sua mensagem acerca da essência da religião na prática de virtude moral e consolidou-se segundo nos aponta Hegel, facilmente na fixação nos aspectos exteriores e ritualísticos quando da transmissão da palavra do Cristo pelo Evangelho, ao invés da prática da virtude como forma de atingimento da autonomia da razão, o que certamente favoreceu a formação da positividade no cristianismo.

Segundo Hegel,¹⁰³ vindo os mesmos (seus discípulos) a identificarem imediatamente a pregação e o próprio Cristo numa *doutrina de Jesus* numa clara transposição dos princípios do judaísmo para o cristianismo, que a este momento ainda não se constituía dogmático, ao invés de viverem a essência da religião e a renovação moral como intentava Jesus, contaminaram a sua mensagem com os preconceitos da doutrina hebraica, de modo que se Cristo pregava uma universalidade do culto, seus discípulos pregavam a particularidade da religião.

Retomando no texto *A Positividade da religião cristã* uma velha fórmula contida nos *Fragmentos de Tübingen*, entre religião subjetiva e religião objetiva, verifica Hegel a passagem no Cristianismo de uma religião subjetiva na qual seu destinatário é a comunidade

¹⁰³ Hegel, *A Positividade da religião cristã*. p, 84-85 [117-119].

desde a conversão pessoal pela prática virtuosa, para uma religião objetiva onde a inserção da comunidade faz-se desde o respeito e obediência ao culto e seus estamentos, e não por respeito à lei moral.

E, ancorado na leitura que faz de Gibbons¹⁰⁴ e Montesquieu, porém principalmente Gibbons e sua análise histórica de como o cristianismo minou as bases do império romano, Hegel irá se perguntar como o cristianismo [histórico e positivo] consegue se fazer reproduzir e permanecer no tempo proclamando uma moral que já se mostra carcomida por tantos elementos positivos.

Visto desde a perspectiva filosófica dos anos de Berna,¹⁰⁵ Hegel irá contrapor *Sócrates e Jesus*, mostrando a partir de seus discípulos como ocorria um desvio na moralidade transmitida pelo cristianismo, a qual se apresentava constituída por práticas exteriores e segundo princípios finalísticos nitidamente utilitários, como a conquista de adeptos, expansão territorial etc.

Ao contrapor os discípulos de Jesus e os de Sócrates¹⁰⁶, e apresentar os do segundo como homens públicos que amavam o Estado e o universal que nele se encarnava, ou seja, verdadeiros *republicanos*, de modo que sua paixão e reverência por Sócrates se davam em função de sua retidão e virtude no ensinamento filosófico e, a diverso, os discípulos de Jesus como veneradores de uma religião do *Mestre*, não em virtude da reta razão por Ele pregada, mas sim, em função dos sinais exteriores de seu culto, Hegel, sintetiza com fineza a diversidade do republicanismo grego em oposição à perda de liberdade do homem burguês de seu tempo, onde o cristianismo histórico se apresenta como o elemento próprio para sua reprodução.

¹⁰⁴ Vide especialmente o capítulo 8, p. 235 e segs *in Declínio e queda do império romano*.

¹⁰⁵ Que segundo Georg Lukacs, em sua obra “*El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*” p. 60, aponta que em Berna para Hegel a contraposição entre antiguidade (religião subjetiva) e cristianismo (religião objetiva) é o fundamento de sua filosofia política.

¹⁰⁶ Hegel, *A Positividade da religião Cristã*. p,85 [119-120].

A fixação já na pregação de Jesus de elementos positivos, momento necessário para a aproximação dos judeus, como a necessidade no aumento dos seus seguidores e execução de milagres ao público, numa clara desvirtuação dos ditames da efetivação da moralidade pelo recurso à razão prática, ao ser apropriado pelos seus seguidores é apontado por Hegel como uma dos motivos de o cristianismo ter se transformado uma religião positiva.

Ocorre a Hegel apontar com certo ceticismo esse afã expansionista, afirmindo que

“Não se ganhou nenhum terreno na extirpação da superstição Judia nem na difusão da eticidade. Jesus mesmo, depois de largos anos de tratos e esforços, não fez adiantar muito nesta direção, nem a seus amigos mais íntimos”.¹⁰⁷

Outro antecedente da formação da positividade no cristianismo, pode ser verificado no momento da ressurreição de Jesus, onde o Mesmo *ordena a difusão de seu evangelho* o que é característico de uma religião positiva,¹⁰⁸ que se impõe pelo recurso à autoridade.

Esta passagem ressaltada por Hegel no texto contrasta bem com a anterior acerca da diversidade entre os discípulos de Jesus e de Sócrates, pois em momento algum Sócrates buscou ou ansiou por discípulos ou adeptos, a virtude que Sócrates ensinava era a da autonomia assim como a de Jesus em oposição à do cristianismo histórico como analisada no texto *A Positividade da religião cristã*.

Sócrates não exigia a conversão à sua doutrina, ele apenas buscava esclarecer aos que lhe procuravam, se suas afirmações, crenças e fundamentos se ancoravam sobre princípios realmente efetivos, ao contrário do Cristianismo Histórico que prioriza um Jesus que saí em pregação, curando enfermos, convertendo pessoas, praticando e ensinando em comunidades alheias.

Hegel continua a ressaltar essa perda da autonomia, ao ilustrar que na passagem da ressurreição Cristo institui o batismo¹⁰⁹ como mecanismo de salvação, o qual é utilizado e

¹⁰⁷ Hegel, *Positividade da religião Cristã*. p,86.[120]

¹⁰⁸ Cf., Hegel, *Positividade da religião Cristã*. p,86-88 [120 e segs].

priorizado sob a essência da religião [a moralidade] impondo a exterioridade de um rito como modo de acesso à sua religião e elemento distintivo entre cristãos e não-cristãos, fomentando mais um elemento de positividade em sua posterior *doutrina*.

Sócrates ensinava a um povo *virtuoso*, Jesus ao contrário ensinava e pregava a um povo que não se reconhecia nos ritos e estatutos que seguia, mesmo os cumprindo fielmente. É desta cisão que na história se apresenta com o judaísmo que surge a necessidade do cristianismo emergir de seita à religião, conciliando natureza e mundo.

A partir da ressurreição a doutrina de Jesus se converte da *virtude à positividade*, assim Hegel assevera que:

“As mesmas Doutrinas da virtude se fizeram agora positivamente obrigatórias, a saber, que não obrigavam por si mesmas, senão enquanto mandamentos de Jesus. E ainda que isto seja, por demais um conceito contraditório, a religião de Jesus se converteu numa doutrina *positiva* sobre a *virtude*”.¹¹⁰

Neste contexto e em virtude dos elementos encontrados na pregação do próprio Cristo, historicamente se convertem seus ensinamentos de uma *Doutrina da Virtude* a um *Culto da autoridade e da exterioridade*, onde se alcança o aperfeiçoamento moral e virtuoso pela prática de ritos e interditos e não pelo respeito obstinado na prática da virtude.

2.3 – O Cristianismo e o positivo

Verificados os dois primeiros momentos formativos da noção central de *positividade* neste escrito de Juventude, que se dão no Judaísmo como prolegômeno à pregação de Jesus e nos indícios do positivo em sua própria pregação como resultados da sua formação judaica, verificaremos, neste momento, como a positividade se institui no *Cristianismo histórico*.

¹⁰⁹ Jesus introduz segundo Hegel o batismo como sinal de diferenciação e converte estas duas coisas a fé [ou este tipo de fé heterônoma] e o batismo em condições de bem-aventurança,in *A Positividade da religião Cristã*. p, 87.

¹¹⁰ Hegel, *Positividade da religião Cristã*. p, 88 [122-123].

A positividade se forma desde elementos que já se encontravam em *O espírito do judaísmo*, seja no momento próprio ao Judaísmo dentro da economia do texto de *A Positividade da religião cristã*, o qual Hegel faz anteceder a pregação de Jesus como momento necessário à compreensão da própria pregação do Cristo, bem como no próprio vir-a-ser do cristianismo.

Desta feita a *formação* que o Cristo anuncia através de seu Evangelho e todo o projeto moral a que ele está adstrito é o resultado necessário do desdobramento das contradições internas ao modelo de moralidade judaica.

E face a esta necessidade histórica de desdobramentos das formas ou figuras (*Gestalt*) da moralidade no curso histórico, é que se torna intrincada a questão da positividade em Hegel, pois que se a positividade nos dois primeiros momentos de sua formação é vista com ênfase maior do seu lado propriamente negativo da relação entre o homem e a natureza, neste momento que passaremos a analisar, ao contrario ela se apresenta em toda a sua carga de ambigüidade e ambivalência.

Deste modo se no Judaísmo seu modelo de moralidade não permitia a separação do homem da natureza na medida em que, esta (sua natureza) é determinada diretamente pela divindade, e o povo judeu por identificar sua natureza moral com seus estatutos legais não experimenta o momento da cisão que Ele próprio representa; visto desde a perspectiva cristã do *cristianismo histórico ou positivo*, esse momento de cisão é vivenciado na impossibilidade de experiência da reconciliação do homem consigo mesmo, pois o Pai não é nunca o mediador, e sim o Juiz.

A figura da mediação no judaísmo inexiste. Neste, abre-se um vazio moral entre a essência perfeitíssima de Deus-Pai em oposição à corrupção humana, contudo, no cristianismo pregado pelo próprio Jesus Cristo, o Deus-Senhor, converte-se em Pai e o Filho representa a mediação da moralidade e a possibilidade de reconciliação. Este momento de

identificação da moralidade divina (judaísmo) com a personificação divina da moralidade do Pai na carne do Filho eleva no cristianismo histórico a *positividade* como mediador desta nova figura da moralidade que irá desabrochar no cristianismo.

De modo que o cristianismo histórico utiliza a própria mediação, a positividade, como elemento inacessível à reconciliação moral dos povos, em completa contradição interna a mensagem de Jesus.

Ao iniciar sua pregação, Jesus não renuncia a sua comunidade como fez Abraão, Ele não deseja fundar uma nova comunidade, sua proposta é de reconciliação do judaísmo consigo mesmo e dos demais povos entre si, todavia ao chegar em seu maior estágio de reformulação moral, percebe que Ele (o Cristo) não prega mais o judaísmo, mesmo partindo de seus postulados e não é reconhecido como *Messias* pelos judeus.

Desta feita, sua saída segundo a leitura de Hegel no texto de *A Positividade* é anunciar sua proposta como a encarnação do Deus vivo que renuncia à universalidade formal da proposta moral do Judaísmo, porém assimilando alguns de seus elementos como o culto mediante o respeito à autoridade, à utilização de sinais como ritos e elementos de exteriorização da fé.

Assim, Jesus prega uma nova moral universal, onde cada povo é reconhecido como povo, porém que apenas pode se designar cristão pela via da conversão, mas que se particulariza pela unilateralidade da via histórica.

Neste momento ocorre o início da confirmação da passagem do universalismo formal da moral religiosa de Jesus à sua fixação na figura da particularidade de uma religião que vive a experiência de uma fé universalizada mas a efetiva historicamente como experiência particular de um grupo o *cristianismo*.

Nesta nova jornada de formação da moralidade Cristã, à qual já não mais se forma desde a presença física do Cristo, porém desde a repetição de seus ensinamentos e a formação

de uma doutrina sobre Jesus, Hegel constata que um elemento de outra ordem não ligado seja aos ensinamentos de Jesus ou mesmo a própria formação do povo ao qual ele pregava (os judeus), era também responsável pela positividade de seu culto, e o identifica na ampliação geográfica e populacional dos seguidores de Jesus.¹¹¹

Assim, se já havia muitos elementos de positividade na mensagem de Jesus, estes tendem a ficar e tornar-se mais necessários numa sociedade [seita cristã] que converte-se em Estado, ou seja, quando formavam um pequeno grupo os cristãos ainda podiam vislumbrar a prática de virtude como critério distintivo e via de acesso a sua nova forma de moralidade, com o avançar por países e povos ocorre o fenômeno de no culto a Jesus, a virtude se vê obstacularizada pela imposição da adesão à práticas exteriores dos ritos e dogmas.

Assim, se a *positividade* se torna importante elemento para a expansão e consolidação do cristianismo histórico ela torna-se um momento impeditivo da realização do projeto de vivência da essência da religião - *a flor viva da moralidade*.

Desta forma ocorre inicialmente uma involução na proposta moral do Cristo com o advento do Cristianismo histórico, pois onde se propunha inicialmente a priorização da prática da virtude como forma de efetivação da autonomia em franco privilegio da *subjetividade* outrora sufocada pelo judaísmo, ao desdobrar-se historicamente através dos momentos de formação das seitas até a queda do império romano e sua legitimação como religião oficial no concílio de Nicéia por Constantino, o cristianismo vive o dilema de ter o *positivo* em seu momento fundamental e necessário.

Se o cristianismo primitivo buscou afirmar-se desde fundamentos como a prática da autonomia moral, a comunidade de bens e a igualdade entre todos, inclusive com a *universalização da propriedade*, a conversão da mensagem de Jesus em doutrina religiosa

¹¹¹ Cf., O momento do Fragmento “*O Que é aplicável numa (pequena) sociedade é injusto num Estado*” (p. 88-89), In A positividade da Religião Cristã.

que vai se firmando e se consolida na idade média vêem essas formas como meros adornos retóricos e não como momentos fundamentais.

De modo, que ao cristão, em virtude da historicização da fé e da moral, a encenação do *lava-pés* não tem a função catártica de despertar e evocar o adepto para a irrestrita prática da igualdade, mas apenas serve para confirmar a exterioridade de um culto que não tem forças de efetivar-se na prática. A positividade da religião cristã conduz num primeiro momento a desrealização¹¹² da essência do sentimento religioso.

Se na última Ceia, Jesus demonstra enquanto mestre da virtude aos seus discípulos a necessidade de se resignar ante o destino e a seguir a lei moral em respeito à Verdade, na continuidade do cristianismo de seita a religião estatizada, se observa o transformar de um pedido de cumprimento por amizade e dever racional, num dogma religioso, num mistério de devação religiosa, numa espécie de banquete sagrado.¹¹³

Assim, o que era um momento de confraternização ante o destino, *a epopéia que vai da Ceia à sua crucificação*, onde o Cristo se mostrava virtuoso face às intempestuosidades do destino, adquire com o processo de formação do cristianismo histórico e em função da positividade o status de *rito maior* da religião Cristã, a conversão do pão e vinho na *carne e no sangue* do cordeiro imolado substitui representativamente a necessidade real de efetivação da moralidade enquanto essência da religião.

Onde havia a reconciliação do *nomos* com *physis*, ou do homem com a natureza, na sua conversão em rito positivo agudiza-se num distanciamento que o Cristo buscava superar.

O cristianismo histórico assim definitivamente caracteriza-se aos moldes de uma seita positiva com a necessidade de perpetuidade, de doutrinadores prescrevendo condutas e

¹¹² Cf, Hegel, *A positividade da Religião Cristã*, pp 90-91. Desrealização aqui tem a conotação de que com a positivação do cristianismo, paulatinamente o Cristão vai perdendo a sua referência do real, no que concerne aos assuntos da essência da religião. A religião Cristã perderá a moralidade como meta e a verdade como fim, e buscará a sua manutenção e perpetuação através de ritos que não traduzem mais a beleza e o viço dos povos que converte.

¹¹³ Cf, Hegel, *A positividade da Religião Cristã*, p 92

seguidores cumprindo determinações práticas heterônomas ao contrário de uma religião da virtude a qual busca preservar a flor viva da moralidade e que obstinadamente promove condições de autodeterminação do homem.

A positividade na religião é aquele elemento que limita a flora viva da moralidade e

“Para aquele cujos olhos o elemento positivo de sua religião é o que tem valor infinito, e cujo coração não contém nada que seja superior a este elemento, ou bem detestará aos crentes de qualquer outra seita, ou bem os terá lástima, segundo seja o caráter que pelos demais tenha”.¹¹⁴

A positividade ou o elemento positivo de uma religião ao ser priorizado em sua função negativa, tem a função de perpetuá-la e garantir sua legitimidade pela prática reiterada de seu uso, através destas formas exteriores, de modo que este elemento passa a fazer parte do sentimento da existência de seus adeptos, ocupando o lugar da virtude.

A diferença no sentimento de existência entre a fé virtuosa e a fé positiva assenta no fato de que:

“O crente individual se convencerá tanto mais de sua fé positiva quanto mais pessoas possa convencer ou ver convencidas da mesma. A Fé na virtude descansa no sentimento da sua necessidade, no sentimento de que a mesma é idêntica à parte mais íntima do Eu pessoal”.¹¹⁵

Em seu processo de positivação, a religião cristã atinge seu zênite em sua estruturação segundo os moldes de um Estado, Hegel ao fundamentar a conversão de uma religião num Estado, esclarece que num Estado (republicano) existem três classes de deveres: os deveres individuais, os deveres coletivos e uma terceira classe de deveres que são de ordem moral e sendo a base ideal dos outros dois outros tipos não se subordinam a salvaguarda do Estado.¹¹⁶

“O Estado não pode exigir moralidade de seus cidadãos enquanto Estado, senão somente enquanto entidade moral.... O Estado pode induzir a seus cidadãos a empregar estes meios e instituições morais somente por meio de uma confiança que ele deve despertar nos mesmos. A religião é o melhor destes meios”. (p.98)

¹¹⁴ Hegel, *A positividade da Religião Cristã*. p, 93.

¹¹⁵ Hegel, *A positividade da Religião Cristã*. p, 94.

¹¹⁶ A caridade, seria uma classe destes deveres que não se subordinam a tutela do Estado secular, mas apenas ao Estado Eclesial.

Assim pode o Estado tomar a forma de uma seita religiosa ou ao contrário uma seita religiosa se identificar com o Estado, de modo que todo aquele que faz parte de uma religião e aceita deveres em face dela e Esta lhe confere direitos a serem exigidos na sua esfera moral tolhendo a sua autonomia, renuncia ao projeto de uma moralidade racional ou autônoma e, ao mesmo tempo inicia o processo de renascimento de uma nova moral, institucional e intersubjetiva, mediada pelas instituições, enquanto determinações objetivas da vontade.

Todavia, a tarefa de Jesus era principalmente advertir e sanar este desvio religioso a que estava acometido o Judaísmo e que se agudiza com o cristianismo histórico, daí Hegel asseverar que:

“Isto intentou também Jesus entre um povo que foi especialmente difícil de abordar pelo lado da moralidade, porque estava demasiado e profundamente imbuído do delírio de identificar a legalidade com a moralidade, ao considerar todos os mandamentos morais com mandamentos religiosos e tomar-los como mandamentos obrigatórios somente porque emanavam de Deus”.¹¹⁷

Assim, segundo a crítica hegeliana o cristão, ao aceitar o cristianismo como religião institucionalizada, aceita o modelo de sociedade que o cristianismo enquanto instituição social impõe, e retira num primeiro momento a todo fiel sua autonomia em favor da aceitação e cumprimento dos princípios determinados nos seus estatutos.

A aceitação aos comandos morais estatutários do cristianismo institucionalizado confere à Igreja determinar o padrão moral a ser perseguido e o estabelecimento dos meios de se atingi-la e não a cada *sujeito* na utilização da razão pura no seu uso prático é quem deve determinar autonomamente as condições do agir.

Ao se transformar em Igreja e estatizar o seu conjunto de preceitos religiosos, particularizando-os, ocorre semelhante ao Judaísmo a identificação entre moralidade e legalidade, através das determinações emanadas pelo Estado Eclesiástico, com a especificidade de que o Estado cristão não é divino, mas institucional.

¹¹⁷ Hegel, *A positividade da Religião Cristã*. p. 98

Hegel critica duramente este hipostasiação da moral ao verificar que:

“A supervisão da moralidade cristã é o objeto principal deste Estado Eclesiástico e por isso até pensamentos e vícios e inclinações desviadas, cujo castigo não pode ser objetivo de um Estado se converteram em objetos da legislação e do castigo do Estado Eclesiástico”.¹¹⁸

Interessante ressaltar que Hegel não está destinando a verve de sua crítica a Igreja Católica frente a sua fé luterana, pois, no texto da *Positividade* o mesmo dirige a ambas as Igrejas sua crítica, pois segundo o próprio:

“A Igreja Protestante é um Estado, tanto como a Católica, ainda que não queira admitir esta designação. Isto se aclara pelo fato de que a Igreja é um contrato, de cada um com todos e de todos com cada um, para proteger os membros que professam determinada confissão e determinadas opiniões religiosas”.¹¹⁹

2.4 – Cristianismo, positividade e a perda da universalidade

Ao rememorarmos à luz da leitura Hegeliana o processo de formação do *positivo* no cristianismo, nos deparamos com o momento em que este se constitui como religião positiva e institucionalizada, como Igreja, onde a razão prática se encontra apenas como algo objetivo, como lei e estatuto, onde os princípios não se efetivam no exercício da subjetividade, mas na representação subjetiva do teórico abstrato que não pode desenvolver-se subjetivamente.

E, se o Estado pode se constituir como a objetivação da vontade, visto desde uma perspectiva legalista, também a religião cristã ao tomar a face positiva transformou-se num estado, o Estado Eclesiástico.

Não obstante esta possibilidade de conversão pela preponderância do positivo sobre o subjetivo na fé da sua constituição como Estado, este *Estado* se torna um anti-estado, trazendo

¹¹⁸ Hegel, *A positividade da Religião Cristã*. p. 103

¹¹⁹ Hegel, *A positividade da Religião Cristã*. p. 104

em si seu oposto, na medida em que o mesmo não consegue preservar a universalidade formal que é a primaz característica de qualquer ente estatal.

A universalidade religiosa só existe dentro da particularidade do culto, ou seja, se no Estado civil todos são indistintamente protegidos através de direitos e deveres independentemente de credo, nacionalidade etc; *no Estado eclesiástico* apenas os que professam a fé *deste* detém direitos e proteção, ou seja, passa-se da figura da universalidade à da particularidade.

Ao constituir-se aos moldes de um Estado a religião destitui de fundamento a moral como fonte de vida da razão prática, posto que ceifa a possibilidade da constituição da autonomia da vontade visto que seu exercício [a autonomia da vontade] implica à renúncia ao conjunto de valores morais transmitidos segundo os preceitos e regras eclesiásticas da *Igreja* ou *Estado*, repercutindo consequentemente com a expulsão do desertor ou herege em virtude da não reprodução moral da verdade divina da revelação fixada no cânone da Igreja.

Para Hegel, o respeito à fé não deve nem pode se constituir por um *contrato* – uma relação de particulares - pois o contrato implica a submissão de minha subjetividade a uma entidade (originalmente o Estado) religiosa para proteção da vontade, exatamente o que ocorre no caso de conversão da moralidade num código religioso.

A reprodução da moral estatutária pelo uso dos ritos e sinais exteriores expressos pelas mais diversas formas de exteriorização da religiosidade cristã, faz-se aos moldes de um pacto ou contrato, onde a inteligência enquanto razão pura não pode vir-a-ser vontade livre, visto que a razão prática não se efetiva numa moral heterônoma.

No estado de positividade a que se encontra a religião cristã, Hegel assevera que *Igreja significa um Estado enquanto se adere a uma fé.*¹²⁰

¹²⁰ Hegel, *Positividade da Religião Cristã*, p. 121.

Ao enfatizar a prioridade do abstrato sobre o prático, da autoridade sobre a razão, que adota a religião Cristã sob a forma positiva de Igreja, na leitura de Hegel

“O meio mais efetivo, e por isto freqüentemente empregado de proteger a fé de uma Igreja, é anular todas as possíveis oportunidades pelas quais seus membros poderiam começar a duvidar ou adotar outras opiniões de Fé”.¹²¹

Os partícipes do culto positivo são escravos de um senhor impessoal (A igreja), que lhes exige fé no dogma e nenhuma capacidade de contestação, pois sua fé deve assentar na autoridade da palavra estabelecida em estatutos sagrados e deste modo devem renunciar ao poder da razão em favor da crença na autoridade.

“Se chamam a si mesmo de servidores da palavra divina; servidores, posto que não são senhores; não são legisladores, senão que obedecem a uma vontade alheia; da palavra divina, posto que sua ciência não surgiu de sua vida mais íntima, senão que consiste somente em palavras que lhes tem chegado”.¹²²

2.5 - A particularização da Fé ou a renúncia ao recurso da Razão

Pelo caminho que percorremos, fica evidente que a religião em sua face positivada ao apresentar-se como um sistema de preceitos religiosos exige que perpassamos suas determinações objetivas e a tomemos como determinações subjetivas de nosso agir, sem que possamos submeter tais princípios objetivos ao crivo da crítica e da razão.

Deste modo:

“A fé positiva é um sistema de enunciados religiosos que possuem uma verdade para nós pelo fato de haver sido estabelecido por uma autoridade, à qual não podemos rechaçar e a qual devemos submeter a nossa fé”.¹²³

Tais preceitos religiosos devem determinar nossa vontade independentemente de o termos por verdadeiros, pois enquanto preceitos objetivos, devemos apenas cumpri-los de

¹²¹Hegel, *Positividade da Religião Cristã*, p. 126.

¹²²Hegel, *Positividade da Religião Cristã*, p. 127.

¹²³Hegel, *Positividade da Religião Cristã*, p. 135.

modo que seus enunciados religiosos nos apresentam-se como máximas a nossa vontade, invertendo-se os postulados da razão prática.

E a primeira máxima de um sistema de enunciados religiosos é o que *nos ordena que estas verdades sejam tidas como tais*¹²⁴. Assim a crença, *o subjetivo por natureza* transforma-se num dever acerca do qual não cabe contestação, *objetivo por aceitação*.

Identifica-se na fé positiva a *crença histórica e a própria fé*, nos sendo retirada a subjetividade que lhe é própria. Num sistema de fé positiva, Deus é o legislador acerca do qual devemos cumprir suas determinações de tal sorte que instala-se um sistema de relação senhor-escravo, onde *Deus/sistema positivo de fé* apresenta-se como o senhor absoluto e *crente* é o escravo, para o qual o cumprimento irrestrito do sistema de enunciados religiosos é o um ato de justiça e benefício que lhe é outorgado.¹²⁵

Sob o instituir-se o cristianismo como fé positiva, afirma Hegel que:

“A disposição para tal fé pressupõe necessariamente a perda da liberdade da razão, da autonomia da mesma e , assim, a incapacidade para se opor a um poder alheio”¹²⁶

O positivo é a supressão da razão enquanto justificação da fé, e a crença no positivo se enraíza historicamente em seus destinatários, o motivo do *sucesso* do elemento positivo num sistema de fé se deve ao fato de que tais verdades históricas são recebidas pelo entendimento com aprovação ao identificar a experiência com as regras assimiladas desde a autoridade incontestável da Igreja.

A identificação da *verdade histórica* seguida em função da autoridade da qual emanam, mesmo nos casos de flagrante contradição entre a lei e a experiência, estão tão arraigadas na consciência do crente que o forçam a desviar seu uso da razão para o escapismo da justificação da irracionalidade da lei religiosa no argumento do *sobrenatural*. Hegel verifica que

¹²⁴ Hegel, *Positividade da Religião Cristã*, p. 135.

¹²⁵ Cf., Hegel, *Positividade da Religião Cristã*, p. 136.

¹²⁶ Hegel, *A positividade da Religião Cristã*.p. 136.

“Num sistema de religião positiva, a razão somente pode ter exigências frente ao mundo sensível (e somente aquelas cujo cumprimento se promete na respectiva religião positiva); as exigências frente à vontade têm a Lei do Senhor, a mesma religião positiva que, ao mesmo tempo, promete seu apoio à vontade”.¹²⁷

Deste modo a fé positiva se fundamenta na falta de força moral e na representação imediata do dado na lei, saltando aos olhos a incapacidade do crente de uma fé positiva em reflexionar acerca dos fundamentos de sua fé.

Num tal sistema de fé, as exigências da razão prática são realizadas mediante o desejo e o pavor, assim, ao invés do positivo da religião satisfazer os conteúdos da razão prática, o mesmo se prende na satisfação do conteúdo sensível e imediato da fé.

Ao não se determinar na realização de um postulado moral independente de quaisquer determinações exteriores, o único substrato que conserva da razão é o postulado de *dever* buscar sua felicidade. De modo que na fé positiva, para Hegel

“A razão não determina em absoluto qual há de ser objeto deste *dever*, pois ela não tem objeto de seu domínio. ... A este respeito crer significa carecer da consciência de que a razão é absoluta, perfeita em si mesma, ou seja, carece da consciência de que sua idéia infinita tem que ser criada somente por ela mesma”.¹²⁸

Esta fé por se dirigir à sensibilidade do desejo e aos sentimentos, precisa se apoiar em representações exteriores de modo a poder fortalecer o cumprimento do desejo e do sentimento com a representação da busca da felicidade na exterioridade do culto e das imagens que o representam.

Hegel denuncia que o sistema de prescrições positivas de qualquer religião é uma afronta à divisão entre razão teórica e razão prática estabelecida por Kant, de modo que em tal sistema o subjetivo da razão se converte como regra no objetivo.

Em virtude desta constatação decorrente da positividade religiosa, para Hegel:

¹²⁷ Hegel, *A positividade da Religião Cristã*, p. 138-139
¹²⁸ Hegel, *A positividade da religião Cristã*. p. 140.

“A religião cristã, sem embargo, proclama a lei moral como algo que existe fora de nós, como algo dado: por isto tem que buscar outros meios para fazer respeita-la”.¹²⁹

A religião positiva então, converte em código de leis todo o conjunto de elementos determinadores da moralidade para os seus seguidores, num franco confronto com os postulados da razão prática.

A positividade enquanto cristalização da fé no mecanismo de repetição automática dos comandos e preceitos religiosos apenas porque emanados de uma autoridade constituída, converte em pecado a possibilidade de uma razão humana autônoma.

Ao ocupar a Igreja o lugar da pátria e do Estado, a miséria espiritual do cristão empurrava seu ideal da cidade livre para o plano da cidade de Deus, de modo que este se lhe torna um Deus objetivo.

“Em tal período a divindade teve que cessar por completo de ser algo subjetivo, mudando-se inteiramente em objeto; desta maneira aquela perversão das máximas morais teve justificação fácil e consequente mediante a teoria”.¹³⁰

Para Hegel o cristianismo positivo e sua retirada da razão do plano do discurso religioso promove a extinção das liberdades públicas na medida em que observando a Igreja a forma do Estado e sendo a religiosidade coisa da *esfera privada*, da moral que justifica-se pelo recurso a positividade e não pelo uso autônomo da razão, o público ofertava-se inacessível ao *cidadão*, onde lhe era apenas deferido a repetição das determinações da vontade normatizadas.

Assim o universal ao exteriorizar-se historicamente consolida-se em formas mortas, e a positividade ao separar na moralidade o espírito da letra, fixa-se na particularidade, encarcerando as figuras religiosas representativas da exposição da moral no mundo em figuras sem *Vida*, todavia o espírito nunca está em repouso e Hegel dará o passo adiante na tentativa

¹²⁹ Hegel, *A positividade da religião Cristã*. p. 141.

¹³⁰ Hegel, *A positividade da religião Cristã*. p. 158.

da compreensão de seu tempo e da necessária delimitação do conceito de moralidade como elemento de desvelamento da figura da liberdade.

Ao cair do universal no particular, a moralidade produz uma existência onde a liberdade existe apenas enquanto possibilidade individual de acesso a um inatingível, que secciona o real e não permite a reconciliação do homem e do mundo, a liberdade ainda é realidade não efetiva, como no universalismo formal do capítulo antecedente.

III - *Der Geist des Christentums und sein schicksal*¹³¹ crítica e retomada

O projeto de análise das contradições do real elaborado ao largo do período de Frankfurt, consiste numa retomada dos pontos de partida dos apontamentos de Berna, de modo a lhes suprir as deficiências epistemológicas e conceituais ao processo de desvelamento filosófico, numa clara referência à necessidade de rememoração e suprassunção interna a própria dinâmica filosófica, entendida esta como processo dinâmico de auto-constituição das esferas do real.

Se em Berna o projeto de entrelaçamento entre religião e política, ou entre moral e as instituições religiosas não conseguia na sua plenitude demonstrar as razões da crise moral e política de sua época, face à inexistência na tessitura do texto de um projeto metodológico claro acerca dos estratos interpenetrados em que se estrutura o real, em Frankfurt será elaborado o fio condutor que permitirá a Hegel uma primeira compreensão sistemática do processo filosófico como *totalidade*¹³², através da suprassunção das configurações elaboradas pela religião e a moralidade na determinação da liberdade.

¹³¹ *O Espírito do Cristianismo e seu Destino*, utilizaremos a edição espanhola da casa editorial FCE a cargo do Prof Ripalda. Para um confronto crítico verificar a edição de Nohl às páginas 245 a 342.

¹³² Cf, Hegel, *O espírito do cristianismo e seu destino*, p. 272, onde já consta uma sistematização acerca do movimento de constituição filosófica de desvelamento da realidade, como algo imanente e transcendente à própria totalidade.

3.1 – Judaísmo, moralidade e cisão

Hegel inicia seu *esboço sobre o Espírito do Cristianismo*¹³³, afirmando que o Judaísmo à época da pregação de Jesus não possuía elementos capazes de promover a conciliação de seu povo – os judeus – com os costumes professados e vivenciados de forma que esta divisão interna a que estava submetido o povo judeu entre os costumes transmitidos pela tradição e às expectativas de seu povo vividas na prática cotidiana era a condição essencial para o surgimento de processos de renovação espiritual, e Jesus se inseriria nesta expectativa aberta pela divisão interna a que viviam os Judeus como momento de autocontradição e elemento de suprassunção.

Hegel inclusive afirmava que o povo Judeu já não oferecia ao tempo de Jesus a imagem de um *povo ou nação*¹³⁴, posto que a adversidade de elementos a que estavam submetidos não lhes permitia se identificar numa base unitária, onde os costumes e as práticas fossem o elo espiritual de sua identidade.

A servidão a que se submetia o povo Judeu à sua lei e aos costumes, possuía a ambigüidade de ser o motivo de sua identidade Judia e a causa de toda a contradição e cisão a que estavam submetidos, de modo que seu servilismo não era *fatum* na acepção grega do acontecimento inexorável face a livre adesão humana à sua consecução, porém um *apego* a letra de uma lei à qual já não habita seu espírito.

De modo que para Hegel “a raiz do judaísmo é o objetivo, a saber: o serviço, a servidão frente a algo estranho. [e] Era isso que Jesus atacava”.¹³⁵ Esta servidão era a causa e consequência da impossibilidade de autodeterminação do povo Judeu, bem como da sua insensibilidade e ausência da beleza, o qual segundo Hegel é incapaz de *amar*, em virtude de

¹³³ Hegel, *O espírito do cristianismo e seu destino*, p. 267 na edição de Ripalda e em Nohl, p. 385.

¹³⁴ Cf, Hegel, *O espírito do cristianismo e seu destino*, p. 267.

¹³⁵ Hegel, *O espírito do cristianismo e seu destino*. p. 268

sua completa escravidão frente a um Deus alheio e legislador, onde a possibilidade de se guiar autonomamente por uma conduta moral é nula.

Revisitando os passos do espírito do Judaísmo, Hegel re-elabora os elementos formativos da religião Hebraica confirmando os elementos apresentados anteriormente nos textos da *Vida de Jesus* e da *Positividade da Religião Cristã*, com a especificidade de que se nos momentos anteriores o Judaísmo se estruturava como a religião da cisão entre natureza-cultura, da essência religiosa confinada aos ditames da autoridade, neste escrito além destes elementos encontra Hegel no Judaísmo a inexistência no seu ato fundador de um fundamento opositivo entre judeus e não-judeus o que promove um tipo de cisão específica que impossibilita os vínculos de convivência e amor.¹³⁶

Hegel assevera que outros povos viviam a experiência do abandono, não obstante, sua cisão se fundamentava na busca pela liberdade perdida, ao contrário de Abraão que abandona sua pátria sem nenhum motivo rompendo os vínculos existentes entre a natureza e o mundo. Abraão [e o Judaísmo] não podia viver a verdade da escravidão ou do servilismo a que se submetiam, pois tal experiência seria uma profanação à revelação do Deus-Juiz da tradição Hebraica.

“Abraão não queria amar e por isso queria ser livre”¹³⁷ vivendo como um estrangeiro tanto quanto aos vínculos de terra como quanto às nações com que se deparava, desta feita assinala Hegel a impossibilidade dos hebreus em estabelecerem vínculos de reconhecimento recíproco com outros povos, pois compravam a tudo que necessitavam e não se permitiam receber dádivas como forma de não precisarem ser generosos ou gratos.

Seu Deus lhes era estranho, não lhes permitia a reconciliação, pois não participavam da natureza mas a dominava, um senhor absoluto. Sua separação irreconciliável da natureza e sua irrestrita fé na autoridade de seu Deus lhe tornavam impassíveis e impossível de exercitar

¹³⁶ Cf., Hegel, *O espírito do Cristianismo e seu destino*, p. 287.

¹³⁷ Hegel, *O espírito do Cristianismo e seu destino*, p. 287.

o *amar*, seja a seus semelhantes ou seu povo, enquanto comunidade constituída, mesmo seu filho [Isaac] e a possibilidade de imortalidade que Ele lhe representava, não era bastante para lhe incutir o amor.

Isaac quase foi morto pela perseverança de seu pai numa Fé que opunha de modo imediato *natureza e mundo*, que exigia o sacrifício da natureza por um arbítrio do *espírito*, para o qual o amor era um ideal, pois só podia ter como destinatário um mais além (Deus) inacessível à comunidade.

A formação do povo Hebreu constrói-se e permanece tão apegada a letra de um *nomos* irreconciliável que eles não se permitem escravizar por nenhum outro povo, para não servir a um senhor que não seja seu Deus impessoal e abstrato.

O destino do povo Judeu é a busca permanente de uma certeza inacessível - o gozo do paraíso na terra - ou a efetivação da promessa do povo escolhido que reinará glorioso sob as demais nações, onde a busca da liberdade se ofusca pelo servilismo frente à promessa de um Deus inacessível, onde até “[...] o libertador de seu povo se converteu em seu legislador, isto não podia significar outra coisa que aquele que o havia libertado de um jugo lhe proporcionava outro”¹³⁸

A essência da religião Hebraica, desviava seu centro da moralidade à subserviência de ritos herdados e transmitidos, que objetificando o cerne da religião promoviam sua reprodução através de um culto a uma verdade inacessível da qual o homem não podia se opor, de modo que a sua religiosidade se constrói desde uma tríade: Deus – Judeus – Demais nações.

Tríade na qual ocorre uma impossibilidade recíproca de reconhecimento, sendo desta feita a religião do esvaziamento intersubjetivo, onde os homens sejam judeus ou não, são

¹³⁸ Hegel, *O espírito do Cristianismo e seu destino*, p. 291.

meros objetos vazios, carentes de conteúdo, vindo apenas *a ser* por uma determinação exterior de sua divindade.

A moral hebraica é a pura heteronomia, uma moral feita e recebida onde a existência é uma determinidade deste conjunto de normas e estatutos transmitidos pela tradição e o sujeito é uma finitude acidental¹³⁹.

Hegel acentua que a impossibilidade de reconciliação e do acesso a verdade no Judaísmo é estruturada de forma tão sólida que

[...] Mendelssohn tem razão ao não chamar isto {sua religião} verdade, posto que o que encontramos entre os Judeus como verdade não se lhes apareceu sob a forma da verdade, de questões de Fé. A Verdade é algo livre que não nos domina e a que nós tão pouco dominamos, por isso entre os Judeus a existência de Deus não aparece como uma verdade, senão como um mandamento”.¹⁴⁰

A verdade não pode ser dependente, contingente ao ponto de relativizar seu conteúdo, de modo que enquanto momento de desvelamento da unificação do mundo da vida sobre si-mesma a verdade não estabelece relações de dependência, mas de auto-determinação¹⁴¹.

Todavia, no povo hebreu como a origem das suas determinações da vontade não residia na autonomia da moralidade como nos Gregos que viviam a liberdade da *polis*, mas sim no fato de que não possuíam nenhum direito, pois toda a terra e os próprios Judeus era propriedade de sua Divindade, sendo assim estrangeiros entre seus próprios irmãos, a heteronomia promovia não a felicidade e a reconciliação, mas apenas resignação ante um destino inexorável.

Desta feita, o *Destino do povo judeu* é a inexistência da unidade entre a natureza e o mundo pela inconciliável oposição estabelecida entre Deus e o homem ou entre o eterno e o finito, de modo que:

¹³⁹ Nessa passagem, finitude acidental tem a conotação de reforçar o duplo movimento de dependência, do finito face ao infinito e do acidente face a substância, dupla finitude que é peculiar ao espírito do judaísmo.

¹⁴⁰ Hegel, *O espírito do Cristianismo e seu destino*, p. 295.

¹⁴¹ Hegel irá afirmar que *a verdade é a beleza intelectualmente representada e o caráter negativo da verdade é a liberdade*, Cf., *O espírito do Cristianismo e seu destino*, p. 295.

“Quanto mais completa era a dependência dos Judeus de sua Lei tanto maior tinha que ser sua obstinação até onde sua Lei lhes concedia uma vontade própria; e este único ponto [possuir vontade própria] se apresentava quando seu culto encontrava uma oposição”.¹⁴²

O espírito do povo Judeu é a dupla contradição; a impossibilidade da conciliação em sua forma sagrada e profana, de modo que são estrangeiros na sua terra e excluem de seu seio de relações os demais povos, numa metáfora, segundo Hegel, o destino do povo Judeu é o mesmo de Macbeth¹⁴³.

E neste estado de coisas em que se encontra a subjetividade sufocada pela identidade do *ethos* e da Lei do povo Hebreu, Hegel oporá ao Judaísmo a moralidade kantiana que preconiza a vitória da universalidade sobre a contingência e toda a sua sorte de particularidade.

A cisão experimentada pela consciência judaica reside na impossibilidade de o judeu identificar a própria ação moral com a representação moral que ele faz sobre seu agir, a reflexão sobre a razão prática não existe no Judaísmo, porém apenas uma repetição mecânica do agir desde seus códigos normativos.

A moralidade Hebraica não se fazia em condições de ser o elemento de unificação da ordem vigente, face às deficiências a que estava submetida em seu processo de formação como o extremo vazio entre a razão pura e a prática em sua constituição cognoscitiva, a cisão irreconciliável da moralidade como consequência do extremo apego à letra da lei mosaica etc, a diverso da perdida bela moralidade grega.

Para Hegel “A moralidade é a superação de uma divisão na vida; a unidade teórica é a unidade de elementos opostos. O princípio da moralidade é o amor”.¹⁴⁴ Observe-se que Hegel intenta uma primeira unificação daqueles momentos que nos capítulos anteriores apenas representavam uma verdade em sua unilateralidade, posto que vistos apenas desde

¹⁴² Hegel, *O espírito do Cristianismo e seu destino*, p. 302.

¹⁴³ Hegel, *O espírito do Cristianismo e seu destino*, p. 302

¹⁴⁴ Hegel, *O espírito do cristianismo e seu destino*. p. 270

uma perspectiva moral, como na *Vida de Jesus* e do outro modo no texto da *Positividade* numa extrema imersão da moralidade na história, contudo sem o necessário recurso a idéia de totalidade e unificação das contradições, impedindo alcançar a configuração da Idéia de Liberdade.

Pois, se a traços largos na *Vida de Jesus*, Hegel irá reagir o formalismo Kantiano com o modo de representar do povo Hebreu e suas figuras morais, de modo a demonstrar à consciência judaica a impossibilidade moral de suas condutas *supostamente morais*; e no texto acerca da *Positividade da religião Cristã* ficará claro como a proposta de universalidade moral necessita de concretude histórica, mas também, Hegel nos legará o alerta de que esta imersão da moral na história cristaliza-a em formas não previstas, e estas assumidas formas imprevisíveis apresentam a ambigüidade de cristalizarem o vivo [a moral] e ao mesmo tempo serem sua verdade reflexiva, face à dupla negatividade que trazem consigo, de modo que permitem a abertura para a sua possibilidade de unificação.

Contudo, a unidade não pode dar-se na repetição imediata de comandos contidos no conteúdo de uma lei, posto ser a Lei diversa dos conteúdos da razão prática de Kant. Porém a lei sendo a faculdade para o universal, identifica-se formalmente com o princípio kantiano sem contudo ser causa suficiente de efetivar tal unificação, posto que retira a capacidade de auto-determinação, de modo que a ação não é operante como determinidade de uma moralidade que se prescreve condutas

3.2 – O Amor e a moralidade

À época do nascimento de Cristo o povo Hebreu vem sofrendo um intenso processo de mudanças internas fruto de uma desagregação institucional sem precedentes na sua história. Ao propor uma alternativa de mudança ao destino do espírito Judeu, Cristo promove uma

tentativa de alteração na totalidade das instituições que acusa cristalizar a essência da religião, de modo a que sua proposta de uma nova forma de moralidade não alcança adeptos no seio de seu povo tão submerso na letra da Lei.

Jesus contrapunha à exterioridade do culto e ao servilismo da letra da Lei Judaica à mensagem de uma religião que se constitui como necessidade humana de perfeição moral, de autonomia frente ao amor do Pai face a seus Filhos.

Desta feita, o projeto moral de Jesus, no *Espírito do Cristianismo e seu Destino*, vai se estruturando como a negação, conservação e elevação das instituições estabelecidas através da mensagem de unificação entre o *ideal religioso* e sua busca de perfectibilidade moral face uma dinâmica realidade social, a qual pela via da mensagem [palavra] de Jesus se atinja um estado de coisas capaz de superar o espírito de passividade e de servidão, noutras palavras do não-ser moral da religiosidade Hebraica, do universalismo moral e da positividade religiosa.

Segundo Hegel, este espírito de passividade do homem ante a letra da Lei mosaica, é um estágio moral tão deplorável que:

“Até a satisfação das necessidades humanas mais comuns é algo superior a este fazer, posto que em tal necessidade se expressa, de maneira imediata, o sentimento ou a conservação de um ser, por mais vazio que esta seja”.¹⁴⁵

A impossibilidade de unificação e de realização moral do povo Hebreu por intermédio de sua religião, que cinde natureza e mundo, permitiu a efetivação na história de seu povo de ao enfrentar estágios de necessidade o Judeu se converter em objeto frente a uma moral que se opõe à natureza ou ao contrário converter a natureza em objeto a dominar.

E se no judaísmo sua nota característica é sua impossibilidade de conciliação, Hegel arrematará no texto do *Espírito do Cristianismo* a diverso dos capítulos anteriores, Jesus Cristo como a possibilidade efetiva de conciliação do Cristão e dos demais povos, da religião e da moralidade, anunciando o advento de uma efetiva forma de liberdade.

¹⁴⁵ Hegel, *O espírito do Cristianismo e seu destino*, p. 304.

No seu propósito de reconstruir unidade perdida da moralidade, identifica Hegel a grandiosidade da proposta de Jesus face ao fato de que ao buscar dotar a moralidade de uma unidade perdida, Este não faz como Abraão que abandonou sua família e seu povo renegando suas tradições e seus laços de natureza e sentimento, porém opõe à letra da lei - a qual se constitui como mandamento objetivo a determinar as máximas da vontade - o elemento subjetivo, que na Leitura hegeliana se encontraria na filosofia da subjetividade kantiana, e que no Judaísmo se perdeu no processo de identificação imediata da moral na Lei.¹⁴⁶

E é esta identificação sem mediações entre a Lei e seus destinatários que faz com que no povo Hebreu seus estamentos se instituam como determinações normativas de ordem civil (pois determinam pelo conteúdo que prescrevem) e moral (face a preponderância da forma em detrimento ao conteúdo) identificando-os pela subsunção imediata do elemento moral pelo normativo.

Ocorre que a moralidade deve ser a medida ao limitar as oposições internas ao homem e as leis civis são determinações das oposições externas aos seres humanos, ou seja, se as leis civis tem a finalidade de efetivar a coesão social e as normas morais de ser a força vivente intrínseca ao homem, a liberdade efetiva deve ser a unidade do reconhecimento recíproco de ambas.

Hegel identifica que Jesus é o primeiro a perceber como a letra da Lei Judaica e de todas as formas de moralidade que posteriormente se efetivem de modo imediato através da norma, traz em si sua fraqueza e destrutibilidade, porém também a chave para sua efetivação.

Se a norma é um dever (particular) desde uma premissa universal, esta pelo recurso à universalidade formal da lei particulariza uma determinação prática da razão humana e a institui como dado universal de conduta, de modo que

¹⁴⁶ Para Hegel, a Lei é a unificação dos opostos em um conceito que lhe preserva o caráter de oposição constitutiva, e este conceito consiste na oposição face a realidade, daí porque constitui-se como um dever e num um ser, ao contrário da Lei Judaica que expressando um dever deve ser fazer recepcionar pelo Judeu como o próprio ser de sua moralidade.

“Se conserva um resto de positividade indestrutível na qual o caráter odioso da positividade alcança seu ponto máximo pelo de que o conteúdo que adquire o mandamento universal do dever, a saber, um determinado dever, está afetado com a contradição de ser limitado e universal ao mesmo tempo, e em razão da universalidade de sua forma eleva as exigências mais duras em favor de sua unilateralidade”.¹⁴⁷

Assim como os deuses nacionais foram para os gregos o elemento que expressava a verdade de sua moralidade ao identificar o agir prático com a representação infinita da moralidade que se constitui desde a conciliação representativa da consciência nas suas figuras religiosas, Hegel assevera que a atitude interna de auto-posição do agir (uma moral legisladora) é capaz de superar a positividade e objetividade dos mandamentos e o amor às disposições e prejuízos herdados da tradição.

Assim, descreve Hegel o amor como a possibilidade universal de identificação concreta entre o homem e seu mundo, entre seu agir e sua representação acerca das suas condutas, de modo que “[...] o amor une os pontos [separados] em momentos; nele, sem dúvida, subsiste ainda o mundo, o homem e sua dominação”,¹⁴⁸ ou seja, o amor não é ainda um recurso representacional do entendimento capaz de no plano do pensar ou do agir, da razão pura e na sua face prática constituir-se como o elemento que integrando capacidade teorética e prática é seja suficiente para dotar de unidade o diverso sem formalizar a relação social numa unidade *fraca* pois fundada em bases ligadas ao *sentimento*.

Não obstante essa sua nota de fragilidade, frente à cisão vivida ao plano da consciência, o amor frente “[...] a moralidade somente supera a dominação sobre o eu, e com isso a dominação deste sobre os viventes”.¹⁴⁹ No amor a unidade advém do esquema de que cada um se encontra como igual na sua diversidade imanente, ou seja, iguais-diferentes, todavia, isso se opera apenas na imediatidate das relações ligadas aos sentimentos e da particularidade afetiva da família.

¹⁴⁷ Hegel, *O espírito do Cristianismo e seu destino*, p. 308.

¹⁴⁸ Hegel, *O espírito do cristianismo e seu destino*. p. 272

¹⁴⁹ Hegel, *O espírito do cristianismo e seu destino*. p. 273

Assim, instaura Hegel a possibilidade de re-encontro do homem consigo mesmo sem o recurso a um passado *virtuoso* perdido na Grécia, a partir da triade moral, amor e religião¹⁵⁰.

Interessante que já no *esboço ao Espírito do Cristianismo*, Hegel afirma que:

“Não existe duas vontades independentes, duas substâncias; daí que Deus e o homem são necessariamente um ser; o homem é sem dúvida o filho e Deus o Pai. O homem não é independente, não subsiste por si mesmo”.¹⁵¹

E arremata Hegel afirmando que no Filho está a vida vivente do Pai, vida que também está nos discípulos e em todo aquele que comunga da Fé no filho, de modo que Ela reconcilia pelo amor do Filho a moralidade dividida de seu povo, através desta nova religião do amor, pois:

“Deus é amor, o amor é Deus, não existe nenhuma outra divindade fora do amor; somente o que não é divino, o que não ama, tem que ter a divindade na idéia, fora de si mesmo”.¹⁵²

Neste momento Hegel, nos lega a noção de que a proposta kantiana, elevada neste momento após as trilhas traçadas e percorridas nos escritos anteriores de uma moralidade que dotaria de autonomia a ação pessoal é ainda unilateral, pois quanto maior o nível de compreensão da moralidade tanto mais complexo se torna a possibilidade de reconciliação do destino, face à consciência da imoralidade da ação.

Desta feita, a moral é o vetor da ação intersubjetiva, o amor é a categoria de suprassuncão da cisão entre a culpa e o destino, a essência e a representação; e a religião irá se revelar conforme advogamos, como a unidade entre os dois momentos anteriores [moral e amor].

A necessidade de não identificar lei e moral, como vinha sendo feito pelo povo Hebreu aleijando a essência da religião - *a flor viva da moralidade* – é um dos intentos a que alude

¹⁵⁰ Hegel, *O espírito do cristianismo e seu destino*. Cf. pp. 273-277

¹⁵¹ Hegel, *O espírito do cristianismo e seu destino*. Cf. pp. 273

¹⁵² Hegel, *O espírito do cristianismo e seu destino*. Cf. pp. 274

Jesus em seu sermão da montanha, o qual se erige como um grande manifesto de amor do homem [Jesus] para a humanidade.

O sermão não estatui o respeito¹⁵³ à Lei, mas sim seu cumprimento enquanto a mesma se adequar a auto-determinação da vontade pela via do amor face a humanidade existente em cada homem concreto, consumando assim a lei pela sua prática autônoma de identificação entre o *nomos* e o *ethos* e não pela obediência servil de um escravo face a seu senhor.

Hegel alerta que a legalidade do povo Hebreu lhes impede de ter acesso ao amor, pois sendo o amor a unificação da oposição pela via do reconhecimento do outro como si-mesmo, o amor não reconhece o agir pelo dever, de modo que inexiste o pensamento que determina o agir pelo dever na bela moralidade que conhece sua efetividade na figura do amor.

O amor, enquanto elemento de unificação entre o espírito e a letra, exige a supressão do positivo contido na *norma* do qual se originou, a determinidade orientadora do agir prático através da reconciliação do idêntico no diverso [a relação de amor, promove a identidade pela preservação da individualidade dos amantes], de modo que a conexão entre a palavra e a ação deva ser uma moral autônoma que não se reduza a autoridade da norma, de modo que:

“No amor desaparece também, junto com o direito, este sentimento da desigualdade e do dever deste sentimento, que exige igualdade; assim mesmo desaparece também o ódio contra os inimigos”.¹⁵⁴

3.3 – A Positividade, o Amor e o Destino

No processo de afirmação de uma nova moralidade, que restituirá a tradição Hebraica ao caminho da essência da religião e que servirá como elemento de compreensão da razão de

¹⁵³ Respeito neste contexto tem a mesma conotação que a utilizada no primeiro capítulo, de acordo com as determinações Kantianas.

¹⁵⁴ Hegel, *O espírito do Cristianismo e seu destino*, p. 314.

ser da unidade da moralidade esfacelada pela cisão vivida entre os espaços públicos e privados na determinação de seu elemento moral ao tempo de Hegel. Este na sua busca pelas causas para a recomposição da *flor viva da moralidade*, a que aludia no escrito sobre *A vida de Jesus*, oporá no texto sobre o *Espírito do Cristianismo e seu Destino* duas formas de virtudes aparentemente similares: uma moralidade oriunda da legalidade institucional e uma outra enquanto autodeterminação da vontade.

De modo que ao opor a *virtude da moralidade* à positividade, não afirmará de modo imediato que o positivo é o morto ou a letra fria de um espírito sem viço como enfaticamente afirma no texto sobre a *Positividade da Religião Cristã*, mas sim, que no positivo a vontade é heterogênea se determinando pela forma sem o necessário movimento de reflexão sobre o próprio agir, recaindo no mesmo problema da unilateralidade da determinação da vontade prática do momento anterior.

No primeiro texto, *A Vida de Jesus*, vive-se o primado da intenção moral e no segundo texto, *A Positividade da Religião cristã*, a afirmação concreta do agir, opondo-se a internalização da razão prática a sua exteriorização, não conseguindo vislumbrar neste movimento a sua unidade necessária, a qual no *Espírito do Cristianismo* já se prenuncia no amor.

Se no texto sobre a *Vida de Jesus*, Hegel anuncia a unilateralidade da moralidade pela sua incapacidade em se converter em figuras concretas face ao seu extremo universalismo formal e no texto sobre a *Positividade da Religião Cristã* denunciará o movimento unilateralizador do agir moral em sentido oposto, ao se fixar na concretude contigencial da práxis, sem levar em conta a teleologia do processo histórico, fixando-se em figuras abstratas porém inscritas na prática históricas, afirmará em consonância com esta bipartição da moralidade que se funda, ora numa virtude oriunda de uma determinação positiva e ora na autoposição da vontade que:

“É verdade que o homem positivo não é, com respeito a uma virtude particular (que para ele e nele é um serviço) nem moral nem imoral[...] Desta maneira, a imoralidade da positividade afeta outro aspecto das relações humanas diferente da obediência positiva: dentro da esfera desta última o não-moral não é imoral”.¹⁵⁵

Assim estamos face a duas formas de virtudes, uma por determinação de práticas que no uso se cristalizaram e não exigem do agente o uso da sua capacidade moral, onde ao positivo é reservado o espaço elemental de fixação do *moral*, e um outro momento da virtude, o qual se funda no eu prático que se dá suas determinações mas que não implementa na ordem histórica.

Ocorre, que se outorgar suas próprias determinações morais implica um re-posicionamento do *lugar* e do *papel* das instituições na dialética da moralidade como corolário de afirmação do ser livre do homem e de sua liberdade.

Assim, neste segundo tipo de virtude, à qual Hegel chama de moralidade especulativa¹⁵⁶ as instituições devem exprimir a identidade entre: a moral *pensada* ou filosoficamente deduzida da virtude enquanto princípio de autodeterminação onde não pode haver contradições entre o agir e as determinações da vontade; e a moral *existente* à qual deve ser a identidade entre a moral representada ou *pensada* e o agir consoante as deduções filosóficas intersubjetivamente partilhadas no seio de contextos culturais complexos, à qual não se encontra satisfeita com as formas morais doravante vislumbradas.

Desta feita, a proposta de uma nova moral [especulativa] reside no redirecionamento do papel das determinidades que orientam a vontade, de modo que neste esboço de nova proposta de Hegel acerca da moral,

“O homem é responsável por si mesmo; seu caráter e sua ação são ele mesmo; seus limites estão somente ali onde ele os havia posto e suas virtudes são determinações que ele mesmo tem

¹⁵⁵ Hegel, *O espírito do Cristianismo e seu destino*, p. 318.

¹⁵⁶ Sobre a proposta de uma moral especulativa, Cf., Hegel, *O espírito do Cristianismo e seu destino*, p. 318, nota.

fixado. Esta possibilidade de limitar a oposição é a liberdade”.¹⁵⁷

Não ocorrendo a oposição entre lei e natureza, pois tanto a lei como a natureza se afirmam na identificação entre o vivido e o vivente, entre o pensado e o existente, e da afirmação dos opostos eles são reais, de modo a que um não seja sem o outro, ou seja, a lei apenas existe como dedução formal dos conteúdos práticos da vontade, e a liberdade vive seu primeiro aparecer efetivo, o qual será coroadado pela passagem à religião.

Ao transmudar a possibilidade de efetivação desta moral *especulativa* para a relação existente entre lei e castigo, ou entre a universalidade da descrição da conduta à particularidade da determinação de um agir segundo si próprio, afirmará Hegel que “Lei e castigo não podem ser reconciliados, porém se podem cancelar e elevar na reconciliação do Destino”.¹⁵⁸

Deste modo, se num primeiro momento desta nova etapa de formação da liberdade Hegel fixa a identidade entre o vivido e o pensado como elemento capaz de dar efetividade à virtude moral que conciliaria o Destino do povo Judaico-Cristão com os novos anseios da modernidade, ao promover a imersão deste princípio [especulativo] na realidade histórica sem o recurso à religião, percebe-se a primeira dificuldade; a conciliação entre lei e castigo, enquanto elemento histórico da conciliação entre finito e infinito.

Na relação existente entre a Lei [o universal] e o Castigo [o particular] enquanto ação determinada que se eleva à universalidade da Lei e desta forma a implode na adequação ou subsunção do fato à norma, o castigo é a negatividade absoluta da conduta que rompendo com a forma da vontade cristalizada pela Lei confirma o seu conteúdo volitivo, atraindo para si o destino como um inimigo que se lhe opõe como um poder intransponível, pois fruto de sua própria ação consciente.

¹⁵⁷ Hegel, *O espírito do Cristianismo e seu destino*, p. 318-319.

¹⁵⁸ Hegel, *O espírito do Cristianismo e seu destino*, p. 321.

Assim, se Lei e Castigo não se reconciliam no agir subjetivo vemos uma possibilidade como assinalado acima de sua unidade no curso do agir histórico, deste modo deslocando o plano moral da subjetividade (como o tratava Hegel no escrito sobre *A Vida de Jesus*) para o da história (como já se prenuncia no texto acerca da *Positividade da religião Cristã*) de onde os problemas morais não podem mais ser observados como problemas individuais, mas sempre sociais e o castigo é a efetividade da norma no curso dos acontecimentos, onde a negatividade de um agir *contra legem* é a própria afirmação do conteúdo legal.

Este é o primeiro passo da moralidade rumo a uma figura que posteriormente Hegel chamará de *eticidade* ou agir ético, do *ethos* que se encarna na história ou melhor que determinando-se no tempo e no espaço transforma-os em história, e se afirmará consoante veremos na religião, a figura da liberdade concreta.

Na continuidade do processo de descortinamento do real desde a perspectiva de uma moral que reconcilie; o *eu teórico e o prático*, o destino e a liberdade, a lei e a natureza, Hegel expressará a necessidade da compreensão do castigo não como a imposição de uma força estranha a penalizar o criminoso, nem de um senhor que se impõe na exterioridade universal da lei segundo a prática de condutas formalmente válidas *a priori*, mas sim na necessidade de compreensão do *Destino* como reação de um poder da mesma ordem do qual emanou a fratura do universal contido na lei.

Hegel, refere-se nesta nova reformulação da moralidade desde uma virtude capaz de conciliar lei e natureza sem renunciar ao recurso de uma moral virtuosa e não contingente, a uma nova noção de Destino, onde este se inscreve como o curso necessário da ação humana desde as determinações que esta mesma se outorga no conjunto de práticas sociais que se insere.

Assim, o crime repousa numa ruptura com a vida, a qual Hegel identifica como sendo não uma *Vida* em total isolamento, mas somente a vida enquanto referente a um sistema de

relações – o *Vivo* – ou também podemos chamar de, *a vida do espírito*, de onde o crime emerge como destruição de uma vida alheia e ao mesmo tempo da própria vida do criminoso.

Ao estar inserido ativamente no processo da *vida do espírito* ou da comunidade de viventes, o crime é a negatividade absoluta, pois fere a universalidade da lei e a particularidade concreta de um indivíduo que se outorga suas determinações práticas através da Lei.

O castigo é o destino, na medida em que este [o destino] é o curso necessário do agir intersubjetivo que se põe no mundo, ou melhor que põe o mundo no qual se efetiva, daí Hegel afirmar que

“[...]O destino tem uma vantagem frente a lei e a seu castigo enquanto a possibilidade de reconciliação, porque atua dentro do âmbito da vida, de modo que um crime que cai dentro do domínio da lei e de seu castigo está no âmbito das oposições insuperáveis, das realidades absolutas”.¹⁵⁹

O destino enquanto autoposição do *eu* frente à perda ou infração à universalidade da norma, estrutura-se de modo que quando o criminoso sente a destruição da vida através do castigo ele se reconhece com a *vida do espírito* como destituído do vínculo perdido, o vínculo do reconhecimento do qual ele só o possui negativamente, excludentemente.

A possibilidade de reconciliação com o Destino se estrutura face ao sentimento de temor que Ele lhe evoca, não o temor face a uma separação, porém sim frente a algo estranho que sendo posto pelo criminoso, lhe supera, um senhor estranho, a própria vida dilacerada que se volta reflexivamente sobre esta negatividade abstrata, onde o homem enquanto conceito repele o homem enquanto realidade.

O castigo somente faz exercer seu domínio na vida consciente, o Destino pelo contrário é a determinação do consciente sobre si próprio e do inconsciente no curso da vida

¹⁵⁹ Hegel, *O espírito do Cristianismo e seu destino*, p. 323.

do espírito, de modo que a vida, é o vivo e sua reflexão sobre si¹⁶⁰, seja em sua face imediata ou mesmo mediatizada.

O *Vivo* [o processo, universal] e a vida [particular] é o que é e o que é se constitui desde o Destino como fluxo inexorável da vida autoconsciente, pois *vida do todo* ou em sua totalidade, só se ilumina visto desde o Destino que se lhe outorga, pois *Este* é ilimitado como a vida mesma.

O destino assume no processo vivo da *Vida* a dupla contradição, pois ao dar-se um destino, o homem deve se autodeterminar num conjunto institucional, sua vontade deve mediar-se frente a outra com iguais direitos e realidade, nesta *luta* onde ambos possuem o justo direito de se afirmarem, terminará ou de modo autônomo com a imposição pela força e valentia face à submissão do outro, ou, de maneira heterônoma pela decisão de um estranho que pode ser: o Juiz como sujeito estranho a relação, mas, que partilha o reconhecimento intersubjetivo para prolatar a decisão sobre o agir; ou o Divino que também intersubjetivamente promove o reconhecimento da unidade do finito (sujeito) e do infinito (norma) desde a unidade representacional ao nível das consciências de Si.

Nesta *luta*¹⁶¹ o valente ganha a vida e elimina a oposição que lhe impedia de autodeterminar-se e o passivo conserva-se, perdendo seu direito, mas preservando sua vida e não se submetendo a dor.

Assim, a luta real é simbolizada nos processos de mediação intersubjetiva de modo que a guerra se transmuda em oposição social, e a morte se converte numa decisão estatal. O Estado atrai para si o direito de dizer a verdade do conflito, esvaziando a luta no processo do reconhecimento.

¹⁶⁰ Sobre este processo de autodeterminação do Eu como o Destino, ou melhor do Destino como o fluxo das consciências em seu processo de mediação, veja a frase em que Hegel, *O espírito do Cristianismo e seu destino*, p. 325, afirma que “a inocência nunca sofreu, todo sofrimento é culpa”.

¹⁶¹ Hegel, *O espírito do Cristianismo e seu destino*, p. 326; neste momento da tessitura do texto sobre o Espírito do Cristianismo estamos face a uma poderosa formulação daquilo que na Fenomenologia do Espírito ficou conhecido como a Dialética do *Senhor e do Escravo*.

A reconciliação pelo Destino do sujeito autônomo encontra grande dificuldade de se dar a efetivação na *práxis*, haja vista que as determinidades culturais e interpessoais são móveis impeditivos à universalidade de um atuar que não se quer dominar por um *Destino particular*, neste sentido Hegel nos adverte que Jesus quando atrai seus Apóstolos e os escolhe, os alerta que é necessário romper com os vínculos de consangüinidade e de afirmação social, sob pena de serem arrastados por um *destino mesquinho*.

Hegel denuncia na continuidade de sua estruturação da idéia de Destino, o universalismo vazio kantiano face a seus preconceitos e dificuldade de concreção, e em certo sentido também se faz uma auto-crítica na medida que diagnostica em Kant as mesmas dificuldades que podemos apontar em sua obra sobre a *Vida de Jesus*, uma idéia de destino por retidão.

Adverte que dar um *destino por retidão* a um mandamento da moralidade é a conversão do Destino em castigo, pois é a obediência a um universal que não se pode dar determinações, mas que extrai do mandamento [lei] todo o conteúdo que lhe fora vedado por impossibilidade na sua própria determinação, dando luz a uma dominação legal e uma servidão da sensibilidade e do indivíduo.

3.4 - O Renascimento do Amor no Destino

Ao diagnosticar a impossibilidade da reconciliação da moralidade cindida desde o Judaísmo até a sua contemporaneidade face à falta de elemento que unificassem o teórico ante o prático, seja através da primeira figura do amor enquanto elemento ligado ao sentimento, do castigo ou através do Destino, ou mesmo através da prática da reta razão pela virtude, Hegel se questionará pela busca de um fundamento de reconciliação da cisão do mundo da *Vida*.

Se amor,¹⁶² virtude, destino e castigo não reconciliam efetivamente à consciência dilacerada, existe um fundamento na virtude como ensinada por Jesus, que segundo Hegel é capaz de unificar o saber que é, e esta figura é a do *Amor*.

De forma que para Hegel

“O Amor não somente reconcilia o criminoso com o destino; reconcilia também o homem com a virtude. A saber, se o Amor não fosse o único princípio da virtude, cada virtude seria ao mesmo tempo uma falta de virtude”.¹⁶³

O Amor é a virtude que não exige submissão ou dominação, a união em cada ser vivente e toda sua comunidade reconhece que no Amor não sofre mais as afetações das carências, de modo que cada virtude tem no seu conceito sua ação e limite, o qual não pode traspassar.

Assim, a virtude, vista desde o Amor,¹⁶⁴ é a reconciliação do eu consigo mesmo e com o mundo circundante, desde uma autodeterminação *virtuosa*, onde o espírito vivente [uno] atua e se autolimita de acordo com a totalidade das relações existentes.

O Amor a diverso do dever, não vence ao subjugar, mas sim ao suplantar a inimizade ou a servidão, reconciliando os opostos na preservação da diversidade primordial e constitutiva do elemento humano; assim o Amor virtuoso em si mesmo não pode expressar um *dever*.

Nas próprias palavras de Hegel

“O Amor não é um universal que se oponha a uma particularidade; não é uma unidade do conceito, senão do espírito, divindade. Amar a Deus é sentir-se, sem barreiras, dentro da totalidade da vida, no infinito”.¹⁶⁵

Mas onde reside o habitat desta nova forma de Amor, elemento por excelência das virtudes humanas? Observe-se que conforme assinalado por Hegel já no seu *Esboço ao*

¹⁶² Na estrutura deste tópico todas as vezes que a palavra amor inicia por minúscula estaremos falando do amor enquanto sentimento ligado a afetividade, do contrário quando falarmos do Amor com maiúscula estaremos tratando desta nova formulação que apresentaremos, como nascendo da virtude humana e não de seus sentimentos.

¹⁶³ Hegel, *O espírito do Cristianismo e seu destino*, p. 335.

¹⁶⁴ Cf., Hegel, *O espírito do Cristianismo e seu destino*, p. 337.

¹⁶⁵ Hegel, *O espírito do Cristianismo e seu destino*, p. 338

*Espírito do Cristianismo*¹⁶⁶ a tríade de desvelamento do real se estratifica nos graus moralidade, amor e religião, e esta nova forma do Amor é o momento de passagem da figura do amor que experimenta uma conciliação ainda pouco efetiva na família, pois fundada em vínculos de sentimentos, e que num segundo momento se experimenta na sua impossibilidade ao adentrar ao reino do direito e da sociedade civil frente às figuras da lei e do castigo reconhece a possibilidade de unificação no Destino, porém que não logra êxito pois sua conciliação só unifica no âmbito de cada ente Jurídico e não na universalidade da relação finito-infinito e promove seu retorno sobre-si ao se dar a luz no Amor como corolário da virtude e abertura para a figura da religião.

Assim a última ceia¹⁶⁷ é interpretada, no *Espírito do Cristianismo e seu destino* por Hegel como um verdadeiro ato de unificação pelo Amor do Cristo que mesmo sabendo dos preconceitos morais de seus discípulos e de suas virtudes objetivas, celebra com eles seu sentimento de unidade em nome do pão e do vinho, do corpo e do sangue, onde o comer e o beber expressam a unidade espiritual da natureza e do mundo, do eu e do outro, em suma de um nós.

O pão e o vinho representam a ligação da moralidade judaica com a nova moralidade cristã pela natureza (comida e bebida são as necessidade primárias do homem), não obstante uma natureza espiritualizada, pois já mediada pelo processo cultura.

Assim a unificação pelo Amor de Cristo simbolizada no pão e no vinho não se dá pela consumação dos mesmos na ceia, mas sim pelo fato de que:

“[...] O espírito de Jesus, no qual se têm unido seus discípulos, se tem transformado numa realidade para os sentidos, se tem feito presente enquanto objeto”.¹⁶⁸

Neste ato simbólico de unificação da moralidade e da consciência da cisão que é a marca do povo Judeu pela Santa Ceia, Jesus leva a cabo seu projeto de suprassunção de uma

¹⁶⁶ Hegel, *O espírito do Cristianismo e seu destino*, p. 272

¹⁶⁷ Hegel, *O espírito do Cristianismo e seu destino*, p. 339

¹⁶⁸ Hegel, *O espírito do Cristianismo e seu destino*, p. 341

realidade {judaísmo enquanto figura religiosa e a positividade} que encerrava o real de sua religião na completa separação da natureza, numa negatividade impeditiva da reconciliação do *povo com seus ritos*.

Assim, o amor é o elemento que transforma o objetivo, a coisa (assim como a moralidade Judia) em algo subjetivo, o pão e o vinho, transformam-se em Corpo e Sangue enquanto fontes perenes de reconciliação, pois quem bebe de meu sangue e como de minha carne, *permanece em mim e Eu nele*.

3.5. – A Religião

Neste programa de restauração da moralidade, como forma de desvelamento da liberdade, que se iniciou com a análise da moralidade Hebraica e finda com a necessidade de fundação de um novo modelo de conduta moral que pudesse reconciliar a universalidade dos povos sob um princípio comum, Hegel identificará em Jesus a oposição ao nível religioso da postura Judaica de um Deus senhor e soberano à sua [Cristo] postura de um Deus-Pai, que se reconhece nos atos de Amor que estabelece com seu Filho, mas que a estes não se reduz, de modo que nesta nova concepção “[...] a moralidade supera a dominação na esfera que se fez consciente; o Amor supera as barreiras da esfera da moralidade”¹⁶⁹, apenas porque se estrutura ao âmbito de um nível de reflexão maior capaz de religar o homem consigo mesmo desde as suas determinações práticas que se constroem reciprocamente.

Não obstante o Amor ser o elemento capaz de unificar as oposições mortas, sua atuação não pode se dar de modo a abarcar a totalidade do real, posto que enquanto unificação do sujeito de toda a relação cristalizada [ou sujeito x objeto] o Amor unifica subjetivamente e cada reflexão acerca Dele é a sua supressão¹⁷⁰ e uma nova limitação a ser superada.

¹⁶⁹ Hegel, *O espírito do Cristianismo e seu destino*, p. 344

¹⁷⁰ Cf., Hegel, *O espírito do Cristianismo e seu destino*, p. 344

Ao continuar sua retratação do Amor como elemento unificador das relações sociais afetadas por uma moral que se identificava objetivamente com o mundo e cristalizava sua própria essência e deste modo das religiões a que se co-substanciavam, Hegel anuncia como no Evangelho de João a mensagem da Unidade se faz por meio de uma renúncia a toda a oposição sujeito-objeto, pois critica Hegel, toda a interpretação dualista, que ora comprehende o Verbo como realidade dada [objetiva] ou como razão [subjetiva] afirmando que, toda aquele que crê no Cristo também está no Pai, ou seja, a verdade só é do pai por saber-se no filho, não se reduzindo a nenhum dos momentos nem tampouco identificando-se imediatamente com ambos.

Observe-se que de modo algum, aqui Hegel se filia ao panteísmo como querem alguns comentadores, pois o mesmo Hegel, afirma que

“O mundo não é uma emanação da divindade; senão o real seria inteiramente divino; sem dúvida, enquanto real, o mundo é emanação, uma parte da divisão infinita, porém simultaneamente enquanto parte [...] ou enquanto o que se subdivide infinitamente [...]é vida”.¹⁷¹

Ao unificar o mundo da vida pela própria *vida* como círculo dos círculos, onde o vivo só pode ser assim unificado¹⁷², esta categoria da vida imerso no seio desta nova religião do Cristo é o momento em que a consciência adquire a autoconsciência e torna-se a fonte de todos os demais seres vivos, impulsos e atos; de modo que sem o anunciar, Hegel, aqui está tratando da vida do Espírito enquanto segundo natureza num nível maior que o anteriormente trabalhado quando da idéia do destino.

Desta necessidade de unidade supra-subjetivo/objetivo oriunda da descoberta do conceito de Vida no seio do novo conceito de amor, resultante da prática virtuosa da religião cristã, Hegel anuncia a possibilidade do Amor enquanto Religião ser o momento de o reconhecimento individual se estruturar ao nível de um reconhecimento institucional

¹⁷¹ Hegel, *O espírito do Cristianismo e seu destino*, p. 348.

¹⁷² Sobre a noção de Vida como centro de desdobramento no pensamento Hegeliano do período Berna-Frankfurt, veja-se Márcia Gonçalves, in, *A Religião e a Vida nos escritos de Juventude de Hegel*.

universal, pois se no amor [sentimento] é na diferença constitutiva do casal que se estrutura o reconhecimento pela identidade divergente dos amantes, na esfera institucional a identidade deve promover a unidade ao encerrar internamente o seu ser-outro-diverso, e o Amor do Cristo, *a flor da moralidade* que se universalizada pela prática da virtude enquanto universalização da palavra e da ação segundo os ditames da reta razão através da Religião.

Deste modo, insta rememorar a tese da unificação do processo de estruturação interna da dialética da moralidade como elemento de fixação da idéia de Liberdade, desde as figuras do discurso religioso do Cristianismo como respostas à crise moral vivida em seu tempo e apresentadas por Hegel nos textos da *Vida de Jesus e Positividade da religião Cristã* e seu iniciático arremate de conclusão já no início do *Espírito do Cristianismo*, quando afirma que a unificação ocorre no perpassar das etapas da moral, do amor e da religião¹⁷³.

Veja-se que Hegel escalona o processo de unidade do agir prático da moral, neste momento ainda formal até a religião, passando pela positividade como fixação da moral na realidade histórica, do amor como momento de reflexão, cisão e unidade mediata [Amor vínculo religioso] assim como de formação da comunidade fechada [família] para o processo da sociedade civil ou comunidade aberta, onde a moralidade cobra forças universais, mas que possam se concretizar numa práxis complexa, o que para Hegel no escrito do *Espírito do Cristianismo e seu destino* é tarefa da religião.

A religião deverá unificar a totalidade vivente que tem seu mundo na exterioridade de um agir, que segundo o próprio Hegel também é *Vida* e quando a consciência é igual a *vida ela é nous*.¹⁷⁴

De modo a estabelecer um modelo integrativo do papel da religião como *elemento* de reconhecimento intersubjetivo comunitário que resgatando o universalismo da moral hebraica e percorrendo a verdade historicamente constituída possa elevá-la ao estatuto de *eticidade*,

¹⁷³ Cf., Hegel, *O espírito do Cristianismo e seu destino*, p. 272.

¹⁷⁴ Hegel, *O espírito do Cristianismo e seu destino*, p. 349.

Jesus deve se mostrar como o filho de Deus, ou seja, aquela particularidade que comunga dos elementos universais aceitos na comunidade, de modo que

“A relação de um filho com seu Pai não é uma unidade, um conceito a maneira da unidade ou da unanimidade da disposição, da igualdade de princípios, etc; não é uma unidade que seja algo somente pensado e que abstraia o vivente; senão [que é] uma relação vivente entre viventes, uma vida igual”.¹⁷⁵

Desta forma, Jesus vinha pregar que no âmbito da Vida que se reconhece [em cada *Vivo* particular] e não na universalidade moral Hebraica pura e simplesmente, mas sim na religião Cristã que para além do momento de particularização abstrata da positividade eleva cada homem particular não como mero momento da totalidade, de modo a evitar que esta se apresente como elemento externo, porém como sendo o homem particular, o próprio universal concreto, a *totalidade viva*, o conjunto de relações se dando efetividade numa consciência que é um mundo, onde cada indivíduo é sempre e ao mesmo tempo parte e totalidade.

Na continuidade de sua reflexão acerca da religião como momento de posição da particularidade como universal concreto que se sabe no seio do discurso religioso tal como posto por Jesus, anuncia Hegel que:

“A afirmação de que a totalidade é diferente de suas partes é válida unicamente para os objetos, para o [que é] morto; no vivente, ao contrário, uma parte do mesmo é igualmente <o Uno>, é a mesma unidade que a totalidade”.¹⁷⁶

A religião Cristã e a mensagem moral como anunciada pelo Filho de Deus, não mais se restringia como na religiosidade Hebraica a uma comunidade exterior, onde os indivíduos se vêem como objetos particulares que se unem apenas por partilharem de uma unidade de culto e se fazem reconhecer como indivíduos cuja unidade é meramente numérica, ao contrário, o Cristo [que é Judeu] afirma que aquele que o ouve e segue suas palavras será tomado como indivíduo também, porém independente de ser Judeu, Grego, Romano etc sua segregação, a distinção pelo caráter de inserção numa comunidade [judeu, grego, romano etc] e sua unidade na palavra de Jesus promoverão uma nova *Identidade*, a qual será também

¹⁷⁵ Hegel, *O espírito do Cristianismo e seu destino*, p. 350.

¹⁷⁶ Hegel, *O espírito do Cristianismo e seu destino*, p. 350.

numérica porém substancialmente entitativa, como *unidade viva*, que reúne a unidade numérica e o reconhecimento intersubjetivo, ou seja, a *eticidade*.

De modo a suprassumir a unidade abstrata da moral hebraica e não incorrer na hipostasiação do conteúdo moral como promovido pelo Cristianismo Histórico que transferia ao mundo dos objetos os conteúdos da fé, tornando-os vazios e carentes de conteúdo no seu exteriorizar na *práxis* cotidiana, Hegel interpretará o Jesus *Filho do Homem*, como o momento de identidade da identidade da não-identidade, como o momento opositivo ao *Filho de Deus*, mas, apenas porque também integrativo de uma dupla negação.

Ser *Filho de Deus* expressa uma alteração no conceito de Deus e como já anteriormente explicado, Hegel fazendo essa afirmação de modo algum está pensando no panteísmo, e de igual sorte a expressão *Filho do Homem* como enunciada pelo Jesus e interpretada é uma modificação do próprio estatuto da noção de *Homem*, onde este não é *uma natureza ou uma entidade*, senão:

“[...]Um conceito, algo pensado, e então o Filho do Homem é algo subsumido pelo conceito <homem>. <Jesus é homem>, é um juízo autêntico: o predicado não é um entidade, senão um universal [concreto]”¹⁷⁷.

Desta forma a unidade entre o finito e o infinito dar-se-á no homem que é a face revelada da divindade, liberdade concreta, e que aglutina em seu seio a comunidade como cada indivíduo específico, ou modernamente falando como *pessoas*.

Se no Escrito sobre a *Vida de Jesus*, a moralidade se dava ao mundo num universalismo vazio que impedia sua concretização no mundo da vida, haja vista o abismo existente entre a palavra de Jesus e a Fé do povo Judeu e no texto da *Positividade da Religião Cristã* o abismo entre a efetivação da moralidade e a sua concretização no mundo diminui ao custo de uma hipostasiação do elemento moral na historicidade das formas mortas e objetivas da cultura, no *Espírito do Cristianismo*, Hegel tratará a moralidade como a luz, que é ao

¹⁷⁷ Hegel, *O espírito do Cristianismo e seu destino*, p. 351.

mesmo tempo luz e chama, ou fugindo das metáforas e retomando o conceito de *Vida* vista anteriormente; a religião é a confirmação neste estágio superior da *Vida* como Amor supremo, o momento refletido da dupla negação entre o finito e o infinito, pois no finito que se sabe como tal [o homem Jesus] a infinitude tem seu segredo misteriosamente revelado no *Filho do Homem* que tem vida e é a própria *Vida enquanto totalidade* enquanto é Uno com o Pai, o qual ao revelar ou desvelar a mensagem permite que todos o sejam com igual dignidade, a liberdade do Pai é a realização do Filho, e a realização do filho é a liberdade efetiva.

A Religião que Jesus legou a seu povo e a todos os demais é o fundamento de uma nova forma de moralidade, onde as individualidades são Unas com a totalidade da qual as mesmas fazem parte e que em cada agir apenas confirmam a *vida do todo ou do Espírito*.

De modo que o amor, antes momento da cisão entre um formalismo moral carente de conteúdo e a possibilidade de uma comunidade mínima [a família] dotada de um sentimento moral ainda preso às contingências dos sentimentos, após o anúncio da *Boa Nova* e sua proposta de estruturação de uma nova forma comunitária, o amor antes contingente se extrusa numa nova forma – o Amor - onde não se reduz mais à fruição, porém se afirma como a unificação vivente da comunidade através de sua consciência mútua figurada na palavra do Cristo.

E neste estágio a moralidade se revela em sua efetivação na eticidade, onde o mútuo reconhecimento já não é algo meramente subjetivo e já se pode dar o direito de identificar-se com sua representação, com o universal que ela representa, dando-se objetividade e assim podendo converter-se em religião.

Religião é a verdade revelada, ou seja, verdade que se dá na sua própria revelação. Hegel compreenderá pela via da verdade religiosa que o universal concreto só pode se efetivar quando a própria universalidade se particularizar universalmente, ou seja, se singularizar, e aqui temos a idéia de liberdade em sua expressão vivente.

Religião enquanto re-ligaçāo do finito com o infinito, do saber eterno que se temporaliza na palavra autoconsciente é o momento de unidade a que Hegel vai atingir no *Espírito do Cristianismo e seu destino*

CONCLUSÃO

Verificamos durante todo o decorrer de nosso percurso de exegese textual, o qual cronologicamente se estende, do ano de 1795 ao de 1797, um período temporalmente curto, onde as aflições conceituais de Hegel aglutinam-se em torno das causas para a crescente perda de liberdade a que vivia seu tempo, porém, as respostas a que busca, as vai encontrar nas razões da mudança de paradigmas enfrentada pela ascensão do Cristianismo no ocidente.

O Cristianismo é o evento historicamente demarcatório da história do ocidente, sua influência se estende, desde a perda da primazia do monoteísmo judaico, à queda do Império Romano, ao avanço dos estudos universitários e a preservação dos textos filosóficos e científicos pela Igreja, a re-codificação do direito com os códigos canônicos, as conquistas territoriais e abertura de novas rotas de comércio com as cruzadas, a formação estatal centralizada juridicamente no rei e no clero e sua modificação através da laicização e da reforma protestante. Desta feita, o discurso religioso é sem dúvidas, o liame condutor das análises dos problemas na formação da idéia de liberdade e do grau de moralidade vivido por um povo.

O conjunto dos textos analisados, nos permitem indicar a existência de uma elevação no tratamento dos temas - moralidade, religião e a liberdade-, pois a cada texto as figuras trabalhadas são retomadas numa perspectiva enriquecida, onde conservando seus elementos efetivos e desvelando suas inefetividades, existe nitidamente como apontado no decorrer dos capítulos um fio condutor da análise das contradições do processo de vir-a-ser da liberdade, o qual se confirma na tessitura do texto, pela demonstrada relação vivida de constituição da moralidade como corolário de afirmação e modificação das figuras religiosas dentro de um processo historial.

Ao sair do seminário de teologia, Hegel escreve sua primeira grande obra do período compreendido entre 1795 a 1797, chamada *Das Leben Jesu*, onde se propõe a analisar a

constante inefetividade das relações de um tempo que não é capaz de dotar de efetividade os postulados morais a que se constituem, desde a relação entre o Judaísmo, Jesus e a moral Kantiana.

E confirmando nossa tese, Hegel identifica como a dificuldade em dar efetividade aos princípios morais é um problema no Judaísmo e sua separação irrestrita entre a Lei e o Espírito e, ao próprio kantismo, de modo que o texto *A vida de Jesus*, se afirma como a figura da liberdade sob o signo da intenção e do respeito por dever, onde a moralidade sabe-se sede universal de toda a liberdade, mas, advoga formas religiosas e morais que não são capazes de efetivar conteúdos práticos em contextos intersubjetivos, face sua universalidade formal.

Kant e o judaísmo expressam essa impossibilidade; o judaísmo por elevar a moral ao nível da sua irreconciliável relação entre o finito-infinito e o kantismo pelo seu universalismo que não permite o protagonismo histórico. Pois, o *agir como se a máxima de minha ação pudesse se transformar em regra universal*, outorga a todos – formalmente - a possibilidade de erigir o *nomos* moral desde a intenção por respeito à máxima contida no imperativo, reduzindo o problema metafísico do real a um postulado moral, e impossibilitando sua efetivação na *práxis* histórica.

Deste modo, a moral judaica, modernamente é o reflexo para Hegel da impossibilidade da *autonomia kantiana*, em se dar conteúdos práticos. A razão pura não consegue se extrusar no elemento prático, e concluímos ser essa a descoberta do Hegel nesta primeira figura da liberdade.

Se o universalismo não é suficiente para a efetivação ética da liberdade, mas apenas é recurso para lançar as bases da moralidade, Hegel, precisa compreender como essa moral se estrutura no processo histórico, e o texto *A positividade da religião cristã*, terá essa função dentro da economia evolutiva da sua progressão intelectual, por nós analisada.

Ao imergir a moral no plano histórico, Hegel refará todo o caminho traçado no texto *A vida de Jesus*, desta vez não mais desde a perspectiva do fato moral, porém, sua análise se centrará no fato social total – religião, política, Instituições e indivíduos concretos.

A passagem do fato moral ao fato social, implica a descoberta na sua análise da noção central deste texto, *a positividade*, elemento demarcatório da moral que se objetiva em formas históricas concretas, superando e guardando, os elementos religiosos e políticos dos quais se nutre, de modo que a análise descriptivo-formativa da *positividade* dá-se do judaísmo ao cristianismo Histórico.

Assim, se na moral universal a prática moral deve se dar pelo respeito à máxima contida no imperativo, ao objetivar-se em formas históricas concretas [instituições], o respeito à moral se dará não em função de uma máxima contida na norma, porém, pela autoridade que nela se encerra e, o agir livre, só existe quando se efetiva pelo respeito à autoridade da lei.

A autonomia que não conseguia efetivar a moral, pois, não possuía força de se exteriorizar, vê-se constrangida pela autoridade de uma moral heterônoma, que se impõe desde a exterioridade do culto e dos ritos.

Todavia, a positividade é um conceito chave deste período, exatamente pela sua ambigüidade, de modo que se a um tempo cristaliza-se em formas mortas, pois dissocia a moralidade do seu fluxo constitutivo, a um outro tempo, permite que a moralidade se veja nestas mesmas formas mortas, as quais se outorga, sendo desta forma saber-de-si, abrindo à liberdade a chave de sua efetividade.

Assim, o universal torna-se particular, a moral se dá formas concretas, estas formas concretas se realizam neste momento segundo um modelo que ainda repete conceitualmente o erro do momento anterior, a unilateralização.

No texto *A vida de Jesus*, a moral não se efetivava, pois era formal e habitava apenas na intenção do *Espírito*, no texto *A positividade da religião cristã* ao contrário, ela [a moral]

se efetiva, mas, acredita que toda a sua verdade se reduz a seus traços empíricos. Numa metáfora¹⁷⁸, se no texto *A vida de Jesus*, a moral busca incessantemente por um corpo [soma], ao reverso em *A positividade da religião cristã* seu clamor se dirige na busca de uma alma [*rhuá, pneuma, spiritus*].

Assim, o cristianismo ao se exteriorizar em formas institucionalizadas, prendeu-se historicamente às suas formas externas, obnubilando a essência de toda a religião - *a flor viva da moralidade*. De modo que, se no texto *A positividade da religião cristã*, a Igreja Invisível a que aludiam os amigos Hegel, Hölderlin e Schelling se torna visível pelas suas formas interiores, ela não é capaz de trazer à luz o *Reich des Gottes*.

A autonomia da razão pura é revertida em aceitação e repetição das formas estruturadas nos ritos e códices do cristianismo Histórico, a razão moral se converte em dogma religioso e, a essência da religião deverá cobrar novas forças para se efetivar, numa forma concreta da liberdade.

O universal se traduz em particular, institucionalização universal da particularização da moral, porém, que não se efetiva, pois a renúncia ao recurso da autonomia da razão, implica o aparecer religioso desde suas formas exteriores.

A subjetividade deve novamente cobrar forças, pois, ao exteriorizar-se no transcurso histórico fixou-se em formas institucionalizadas, positivas, que não permitem o reconhecimento entre o universal [o *nomos*] e o particular [a consciência].

Neste percurso, Hegel encontrará no amor, o núcleo imediato de possibilidade de reativação do subjetivo no objetivo e vive-versa, porém o amor¹⁷⁹ [sentimento] não é capaz de dotar de unidade as relações para além dos amantes.

¹⁷⁸ O exemplo desta metáfora encontra-se em Heinrich Heine, nas suas *Lições sobre Filosofia e história da religião na Alemanha*.

¹⁷⁹ Aqui repete-se a fórmula: amor com minúscula significa o sentimento de unidade, e Amor com maiúscula a própria unidade pensada desde o sentimento mas que a ela não se reduz, porém o ilumina.

Hegel inicia o texto sobre *O espírito do cristianismo e seu destino* no manuscrito referente a seu esboço a este texto, asseverando através de uma esquematização de como se operaria o processo de suprassunção das figuras religiosas na determinação do elemento moral, o qual ao final já se apresentaria sob o signo da eticidade e da instauração da idéia de liberdade.

Este pérriplo, também confirmado por Hegel, no texto final de *O espírito do cristianismo e seu destino*, elenca as passagens como sendo da moralidade ao Amor e findando na religião, momento de consumação e superação de toda a relação sujeito-objeto, como tríade constitutiva da realização da liberdade.

Se nos dois primeiros capítulos, vemos a análise de Hegel oscilando, ora na prioridade do sujeito e ora na prioridade do objeto, na economia do texto sobre *O espírito do cristianismo e seu destino* toda a unilateralidade se dissolve no papel aglutinador da totalidade do real, que se sabe em si mesma e sobre si mesma desde a figura da religião.

A religião será o cume do edifício de desvelamento do real, papel que nas obras como a *Fenomenologia* e a *Encyclopédia* bem como nas demais obras de maturidade é deferido a filosofia, neste período é ocupado pela religião.

A idéia de laime dialético entre os textos trabalhados confirma-se, pela estrutura de temas tratados nos três textos que repetem a relação religião, instituições e moralidade, onde o texto *A vida de Jesus* representa o momento de universalidade formal da subjetividade, a qual acredita ser a sede de todo o mundo, mas não pode instaurar uma configuração da liberdade capaz de se dar formas concretas sem o recurso a objetividade. O texto sobre *A positividade da religião cristã* é o momento da particularização, onde a subjetividade se cristaliza pela renúncia à razão em favor da adesão irrestrita a uma moral heterônoma, encarnada nas instituições e, a liberdade é o arbítrio de uma lei vivenciada na *práxis*. E para arrematar, confirmando nossa tese, em *O espírito do cristianismo e seu destino*, a religião é o momento

de conservação, negação e elevação, da moralidade e da positividade (moral objetiva) na figura da singularidade, a própria religião.

Assim, a religião se afirma como a verdade da moralidade e, resgatando os momentos é capaz de determinar a moralidade como liberdade realizada, ou, *eticidade*, pois se a moralidade é a essência da religião, esta ocupa em *O espírito do cristianismo e seu destino* o papel de ser o saber-de-si da própria totalidade do real, onde as instituições representam a autonomia da vontade em formas objetivas e a subjetividade realiza-se ao reconhecer-se nas instituições que a si mesmo se outorga.

A palavra de Jesus ao se revelar e ao mesmo tempo se encarnar nas instituições reconhecidas através da religião, como fé viva, torna possível a efetivação do *Reich des Gottes* pelo desvelar-se da eticidade.

A liberdade se concretiza na intersubjetividade, no reconhecimento da identidade entre a subjetividade moral e a objetividade institucional, na certeza da religião como bem *Vivo* e sede de toda a realidade efetiva, ou seja, da liberdade.

Apêndice I

Pequena Cronologia das Obras do contexto *Sturm und Drang*, Ilustração, Romantismo e Idealismo Alemão até o ano de 1800:

- 1770 – Nasce em Stuttgart Hegel a 27 de Agosto.
1773 – Hegel ingressa na *Deutsche Schule*
1774 – Goethe publica *Werther*
1776 – Entrada de Hegel no *Untergymnasium*
1779 – Lessing publica *Natan o sábio*
1780 - Primeiro *Landexamens* de Hegel
1781 - Schiller publica *Os bandidos*
1781 – Kant publica a *Critica da Razão Pura*
1783 - Emmanuel Kant - “Resposta a pergunta: o que é Esclarecimento”
1784 – Hegel inicia o *Obergymnasium*
1784 – Herder publica *Idéias sobre a filosofia da história*
1785 – Jacobi publica *Cartas sobre a filosofia de Espinosa*
1787 – Hegel escreve *Sobre e religião dos gregos e romanos*
1788 – Saída do *Gymnasium* pronunciamento do seu *Abiturrede*
1788 – Kant publica a *Critica da Razão Prática*
1788 – Hegel escreve *Sobre algumas diferenças entre os poetas antigos e modernos*
1788 – Entrada de Hegel no *Sifit*
1790 – *Magister-exam* de Hegel
1790 – Kant publica a *Critica do Juizo*
1790 – Burke lança seu *Reflexões sobre a revolução Francesa*
1792 – Fichte publica *Ensaio de uma crítica de toda revelação*
1793 – Hegel defende sua *Dissertação* no *Stift* de Tübingen
1793 – Emmanuel Kant - *A religião dentro dos limites da simples razão.*
1793 – Berna: Tutor na residência de K.F. von Stieger
1794 – Fichte publica resenha sobre o *Enesidemo* e a sua *Fundamentação da Doutrina da Ciência*
1795 – Viaje de Hegel a Genebra (maio)
1795 – G. W. F. Hegel – *Das Jesu Leben* (Historia de Jesus na ed. Castelhana)
1795/1796 – Schiller *Sobre poesia ingênua sentimental*
1795/1796 – Escreve Hegel o texto *Da positividade da religião Cristã*
1796 – Viaje aos Alpes Bernenses (julho)
1796 – Fichte publica seu livro *Fundamentação do Direito Natural*
1796 – Retorna a Stuttgart (fim do ano)
1797 – Frankfurt: Hegel
1797 – Fichte publica *Doutrina da ciência nova methodo e Introduções a Doutrina da Ciência*
1797 – Hegel escreve *O Espírito do cristianismo e seu destino*
1798 – Holderlin lança seu *Hyperion*
1798 – Fichte publica seu *Sistema de Ética*.
1799 – Schleiermacher publica seus *Discursos sobre a religião*
1800 – Hegel escreve uma nova introdução ao texto *Positividade da religião Cristã*
1800 – Schelling publica *Sistema do Idealismo transcendental*
1800 – Fichte publica *O destino do Homem e Estado comercial fechado.*

Referências

- HEGEL, G. W. F. Frühe Schriften (Werke in 20 Bänden, Bd. I). Shurkamp, Frankfurt, 1970.
- *Historia de Jesus*. Trad. Santiago González Noriega. Madrid: Taurus Ediciones S/A, 1987.
 - *Escritos de Juventud*. Trad. Zoltan Szankay e Jose Maria Ripalda. México: FCE, 1998.
 - *Fragments de la période de Berna*. Trad. Francesa de Robert Legros et Fabienne Verstraeten. Paris: Librarie Philosofique J. VRIN, 1987.
 - *Correspondance Tomo I (1785-1812)*, Trad. Jean Carrère segundo o texto estabelecido por Johannes Hoffmeister na edição de 1953 da Felix Meiner. Paris: Editions Gallimard, 1962.
- KANT, Emmanuel. *A religião dentro dos limites da simples razão*. Trad. Tânia Maria Bernkopf. São Paulo: Abril S/A (Os Pensadores), 1974.
- *Crítica da Razão Pura*. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2001.
 - *Fundamentação a metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. São Paulo: Abril S/A (Os Pensadores), 1974.
 - *Resposta à pergunta: que é Esclarecimento?* Trad. Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2005.

Referência secundária

- ANDEREGGEN, Ignacio. *Hegel y el catolicismo*. Buenos Aires: EDUCA, 1995.
- AQUINO, Marcelo. *O Conceito de Religião em Hegel*. São Paulo: Ed. Loyola, 1998.
- BECKENKAMP, Joãozinho. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004
- BOURGEOIS, Bernard. *O pensamento Político de Hegel*. Tradução Paulo Neves da Silva. São Leopoldo, 2000.
- CASSIRER, Ernst. *El problema del conocimiento. En la filosofía y en la ciencia modernas III. Los Sistemas PostKantianos*. Trad. Wenceslau Roces. Mexico, 1986.
- CHÂTELET, François. *O pensamento de Hegel*. Tradução de Lemos de Azevedo. Lisboa: Editorial Presença, 1985.
- CORDUA, Carla. *Ensayo sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- CRAMPE-CASNABET, Michele. *KANT – uma revolução filosófica*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- DIAS, Carlos Hernandez. *Hegel filosofo romantico*. Madrid: Ed. Cincel, 1985.

- DILTHEY, Wilhelm. *Hegel e o Idealismo*. Trad. Eugênio Imaz. México: Fondo de Cultura Econômica, 1978.
- Vida e Poesia*. Trad. Eugênio Imaz. México: Fondo de Cultura Econômica, 1978.
- D'HONDT, Jacques. *Hegel - Biografia*. Tradução Carlos Pujol. Barcelona: Tusquets Editores, 2002
- DUQUE, Felix. *El corazón del pueblo. La <religión> del Hegel de Berna*. pp. 237-262, In *El inicio del Idealismo alemán*. Orgs. Oswaldo Market e Jacinto Rivera de Rosales. Madrid: Editorial Complutense, 1995.
- FELIPPI, Maria Cristina Poli. *O espírito como Herança – as origens do sujeito contemporâneo na obra de Hegel*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.
- FICHTE, Johann Gottlieb. *Ensayo de una crítica de toda a revelación*. Trad. Vicente Serrano. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva, 2001.
- GARAUDY, Roger. *Dios há muerto – Un estudio sobre Hegel*. Trad. Matilde Alemán. Buenos Aires: Ed. Platina, 1965.
- O pensamento de Hegel*. Trad. Maria Tacke. Lisboa: Moraes Editores, 1971.
- GIBBON, Edward. *Declínio e queda do Império Romano*. Trad. José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- GIUSTI, Miguel. *La crítica de Hegel a la modernidad*. Santiago: Instituto de Filosofía da PUC Chile, Vols 12-13/1999-2000, ISSN 0716-6656
- GLOCKNER, Hermann. *El concepto en la filosofía hegeliana. Intento de una introducción lógica al básico problema metalógico del hegelianismo*. UNAM: México 1965.
- GONZALEZ, Eduardo Alvarez. *El Saber del Hombre. Una introducción al pensamiento de Hegel*. Madrid: Ed. Trotta/Universidad Autonoma de Madrid, 2001.
- HAMANN, Johann Georg. *De escritos e cartas*. Trad. João Marschner. In *Autores Pré-românticos Alemães*. São Paulo: EPU, 1991.
- HARTMANN, Nicolai. *A filosofia do Idealismo alemão*. Tradução de José Gonçalves Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1976.
- HEINE, Heinrich. *Contribuição à história da religião e filosofia na Alemanha*. Trad. Marcos Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- HERDER, Johann Gottfried. *Da terceira coleção de Fragmentos*. Trad. Flávio Meurer. In *Autores Pré-românticos Alemães*. São Paulo: EPU, 1991.

HYPOLITE, Jean. *Introdução à filosofia da história de Hegel*; Tradução de José Marcos Lima. - Rio de Janeiro: Elfos Editora: Lisboa Edições 70, 1995.

Les travaux de jeunesse de Hegel d'après des ouvrages récents. In Revue de Metaphysique et de Morale. Paris: Librairie Hachette, 1935. année 42, n. 3, pp.399-426; e année 42, n. 4, p. 549-578.

INNERARITY, Daniel. *Hegel y el romanticismo.* Barcelona: Técnicos, 2001.

LEBRUN, Gerard. *A Paciência do Conceito.* Trad. Silvio Rosa Filho. São Paulo: Unesp, 2006.

LEGROS, Robert. *Hegel a Berna.* In *Fragments de la période de Berna.* Trad. Francesa de Robert Legros et Fabienne Verstraeten. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1987. pp 07-32.

LUKACS, Gyorgy. *El Joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista.* Traducción de Manuel Sacristán. México: Editorial Grijalbo S.A, 1963.

KAUFMANN, Walter, *Hegel.* Trad. Víctor Sánchez de Zavala. Madrid: Alianza Editorial, 1982.

KRONER, Richard. *El desarrollo filosófico de Hegel.* Trad. Alfredo Llanos. Buenos Aires, 1971.

MARCUSE, Herbert. *Razão e Revolução.* Trad. Marília Barroso Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

- *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité.* Trad. Gerard Raulet et Henri Aléxis Baatsch. Paris: Gallimard, 1991.

MARZOA, Felipe Martínez. *Releer a Kant.* Barcelona: Editorial Anthropos, 1992.

MASMELA, Carlos. *Hegel: a desgraciada reconciliación del espíritu.* Madrid: Trotta, 2001.

MENESES, Paulo. *Universidade e diversidade.* – Recife: Fundação Antônio dos Santos Abrantes – FASA (Coleção NEAL), 2001.

MOOG, W. *Hegel y la escuela hegeliana.* Trad. del alemán por José Gaos — Madrid: Revista de Occidente, 1931.

NOËL, Georges. *La logique de Hegel – L'idealism absolu et la logique spéculative.* In *Revue de Metaphysique et de Morale.* Deuxième Année, Paris: Librairie Hachette, 1894. pp.36-57.

NORIEGA, Santiago González, *Introdução ao escrito “Historia de Jesus”.* In *Historia de Jesus*, pp 7-24. Madrid: Taurus Ed, 1987.

PAREDES, María del Carmo. *El desarrollo del concepto de espíritu en el joven Hegel: El espíritu del Cristianismo.* Pp 15-42, In *El retorno del Espíritu*, org. Miguel Giusti. Lima:PUCP, 2003.

El concepto de vida en el joven Hegel. Pp. 415-426. In *El inicio del Idealismo alemán.* Orgs. Oswaldo Market e Jacinto Rivera de Rosales. Madrid: Editorial Complutense, 1995.

PLANT, Raymond. *Hegel – Sobre religião e filosofia*. Trad. Oswaldo Giacóia. São Paulo: UNESP, 2000.

PINKARD, Terry. *Hegel – Una Biografía*. Trad. Carmem Garcia-Trevijano Forte. Madrid: ACENTO Editorial, 2001.

PÖGGELE, Otto. *Études Hégéliennes*. Paris: Vrin, 1985.

QUINTELA, Paulo. *Holderlin*. Porto: Editorial Nova Limitada, 1971.

RIVELAYGUE, Jacques. *Leçons de métaphysique alemande – Tomo I*. Paris: Editions Grasset & Fasquelle, 1990

ROUIGHI, Sofia Vanni. *História da filosofia moderna – da revolução científica a Hegel*. Trad. Marcos Bagno e Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

SÃNA, Heleno. *La filosofia de Hegel*. Madrid: Editorial Gredos, 1983.

SCHILLER, Friedrich. *Cartas sobre a educação estética da humanidade*. Trad. Roberto Schwarz. São Paulo: EPU, 1992.

THOUARD, Denis. *Kant*. Trad. Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

VACÁRCEL, Amelia. *Hegel y la ética – Sobre a superación de la <mera moral>*. Barcelona: Anthropos, 1988.

VAYSSE, Jean-Marie. *Hegel - Temps et historie*. Paris: Press Universitarie de France/PUF, 1998

WALKER, Ralph. *Kant – Kant e a lei moral*. Trad. Oswaldo Giacóia júnior. São Paulo: UNESP, 1999.

Artigo em Revistas de Filosofia

BORGES, Maria de Lourdes. *Moralidade e protestantismo em Hegel*. In *Filosofia Política* Série III – n. 3 – Hegel a moralidade e a religião – Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2002. pp. 106-116.

CAVALCANTI FILHO, Teóphilo. *A dissertação de 1770 e a formação do jovem Hegel*. In *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo. Vol. XX, Fasc. 80, Out/Dez, pp. 355 a 362, 1970.

CIREL CZERNA, Renato. *Lógica e história na visão hegeliana*. In *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo. Vol. XX, Fasc. 80, Out/Dez, pp. 420 a 451, 1970.

Sobre o Panteísmo Hegeliano entre Berna e Frankfurt. In *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo. Vol. XX, Fasc. 80, Out/Dez, pp. 420 a 451, 1970.

FERRAZ JR, Tércio Sampaio. *O papel da dialética em Aristóteles, Kant e Hegel*. In *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo. Vol. XXXV, Fasc. 144, Out/Dez, pp. 267 a 292, 1986.

MENESES, Paulo. *A Fé e a ilustração em luta no mundo da cultura. In Hegel a moralidade e a religião* (filosofia Política. Série III, n.º 03, pp. 09-24) . Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2003.

MORAES, Alfredo de Oliveira. *Razão e conhecimento: considerações sobre a weltanschauung hegeliana*. In Filosofia Política. Série III, n.º 3 - Hegel a moralidade e a religião - Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2002. pp. 80-88.

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes. *Eticidade e religião: O comunitarismo do Jovem Hegel*. In Filosofia Política Série III – n. 3 – Hegel a moralidade e a religião – Rio de janeiro: Ed. Zahar, 2002. pp. 89-105.

TORRES, Jesús Vázquez. *A Consciência infeliz em Hegel: significação e presença no pensamento contemporâneo*. Ágora filosófica. Recife , v. 1, n. 1, p. 43-55, jan./jun. 2001.