

Quem morreu na Sexta-feira Santa Especulativa? Hegel como pensador da ilustração

Who Died in the Speculative Friday? Hegel as an Enlightenment Thinker

Georg Sans SJ*

Resumo

O texto “Quem morreu na sexta-feira santa Especulativa? Hegel como pensador da ilustração” objetiva explicitar as questões candentes da obra de Hegel *Fé e Saber*, de 1802. Explica o programa especulativo hegeliano no contexto das mutações no período da ilustração e seus reflexos nas relações entre filosofia e teologia. Defende-se que o foco da reflexão de Hegel foram “os filósofos da subjetividade” do seu momento, representados por Kant, Jacobi e Fichte. Negar a possibilidade do conhecimento de Deus via razão teórica e admitir o Princípio de subjetividade foram características comuns aos três. Afirma-se que Hegel considerou aparente a vitória da razão sobre a fé, pois no iluminismo nem a razão nem a religião positiva tinham consistência. Por fim, apresenta sob o registro “o tríduo sacro da especulação”, a filosofia especulativa como *pharmakon* para os edemas da ilustração. A razão especulativa que se diferencia da esclarecida por compreender o absoluto, supera a oposição finito e infinito, compreende o absoluto como “unidade do finito com o infinito, do real como o ideal, do sujeito como objeto”. Por fim, expõe-se o sentido metafórico e histórico da morte na sexta-feira santa especulativa.

Palavras-chave: razão; ilustração; fé; especulação.

Abstract

The text “Who Died in the Speculative Good Friday? Hegel as an Enlightenment Thinker” intends to make explicit the blistering questions in Hegel’s 1802 “Faith and Knowledge”. It explains the Hegelian speculative program in a context of changes in the period of the Enlightenment and its impacts in the relations between philosophy and

* Prof. da Universidade Gregoriana de Roma

theology. It is alleged that the focus of Hegel's reflection were the "subjectivist philosophers" of his time, represented by Kant, Jacobi and Fichte. To deny the possibility of the knowledge of God via theoretical reason and to admit the Subjectivity Principle were their common qualities. It is affirmed that Hegel considered baffled the victory of reason over faith given that, during the Enlightenment, neither reason nor positive religion had consistency. Lastly, it presents under the entry of the "speculation's sacrum triad" the speculative philosophy as a pharmakon to the edemas given by the Enlightenment. The speculative reason that differs itself from the clarified one, by understanding the absolute, overcomes the finite-infinite opposition, comprehends the absolute as a "unity of the finite with the infinite, of the real with the ideal, of the subject with the object". Finally, it is exposed the metaphorical and historical sense of the death in the speculative Good Friday.

key words: reason, enlightenment, faith, especulation.

No verão do ano 1802, o jovem Hegel publicou um longo ensaio, que tem como título "*Fé e saber*"¹. Nesse artigo, ele apresenta o seu programa filosófico. Embora fosse ainda quase desconhecido, Hegel fala com grande segurança e persuasão. Assim caracteriza a filosofia crítica de Kant e também a doutrina da ciência de Fichte simplesmente como adaptações à moda da época², anunciando, ao mesmo tempo, a chegada da filosofia verdadeira. Além disso, faz alusão ao mistério central do cristianismo, à morte e ressurreição de Jesus, para reivindicar a própria concepção do absoluto. A retórica hegeliana culmina na última frase do texto, na qual ele fala da tarefa de

"restabelecer para a filosofia a ideia da absoluta liberdade e, desse modo, o sofrimento absoluto ou a sexta-feira santa especulativa, que foi além disso histórica e a partir de cuja rigidez apenas pode e deve ressuscitar a suprema totalidade" (414; 179).

Chama-se a atenção que Hegel usa até as metáforas cristológicas na descrição do seu projeto filosófico. O objetivo principal deste texto consiste então em explicar o sentido desse tríduo pascal da especulação. Mas, para alcançar o fim, é preciso esclarecer outro elemento essencial do ensaio sobre "*Fé e saber*", ou seja, a polêmica

hegeliana contra o Iluminismo. Embora o artigo termine com o apelo para instaurar uma compreensão mais válida do absoluto, Hegel começa o seu texto com uma breve análise das mudanças nas relações entre teologia e filosofia durante o período da ilustração europeia. Nesse contexto histórico-cultural, posteriormente, ele coloca tanto a crítica da razão kantiana quanto a própria filosofia do absoluto. É essa contextualização com a interpretação sistemática do pensamento da época que, de fato, justifica o programa hegeliano.

1 A sensação “Deus está morto”

Hegel foi o primeiro grande teórico da modernidade³. Poucas linhas antes da sexta-feira santa especulativa, ele já falou da “sensação de que Deus ele mesmo está morto” (414; 179). Nessa sensação, por um lado, “se funda a religião da época moderna”. Com a religião da época moderna (*neuen Zeit*), o autor refere-se ao protestantismo. Como veremos mais adiante, a frase “Deus ele mesmo está morto” constitui a citação literal de um coral luterano. A sensação da morte de Deus, por outro lado, é uma manifestação cultural daquele “sofrimento absoluto” que Hegel quer restabelecer com a sua filosofia. A filosofia hegeliana, na verdade, pretende conferir um significado especulativo à “dor suprema que esteve antes historicamente apenas na cultura” (413; 179).

O conceito alemão de cultura (*Bildung*), além da erudição de cada pessoa, significa também a formação histórica, o desenvolvimento do pensamento de uma determinada época. Embora qualquer período da humanidade tivesse sua respectiva cultura, Hegel, na *Fenomenologia do espírito*, reserva o termo de *Bildung* unicamente para a modernidade e, mais especificamente, para a era da ilustração. No sexto capítulo da obra, ele apresenta a cultura moderna como marcada pelo estranhamento e pela alienação do espírito de si mesmo. No ensaio “*Fé e saber*”, publicado cinco anos antes da *Fenomenologia*, ainda não se encontra uma análise tão ampla e profunda da formação da consciência moderna, mas começa já a se destacar a sensibilidade do autor para as ambivalências do Iluminismo. Para compreendê-las, tem que partir dos elementos característicos

fundamentais da cultura moderna indicados por Hegel.

Começa-se a exposição, pois, com um fator lembrado em muitos tratados sobre a questão da modernidade, ou seja, o avanço das ciências objetivas. Não é necessário aqui expor minuciosamente o progresso científico dos últimos séculos nem enumerar pormenorizadamente todas as descobertas e invenções técnicas que influenciam a vida cotidiana e determinam a nossa visão do mundo. Pelo contrário, quero limitar-me a recordar o famoso aforismo de Blaise Pascal citado por Hegel: “A natureza é constituída de tal modo, que ela aponta em todos os lugares, tanto dentro quanto fora do homem, para um Deus perdido.”⁴ Nos mundos antigo e medieval, poder-se-ia dizer que a natureza foi considerada como um cosmo, cuja ordem era estabelecida pela causalidade final. Na origem de todas as coisas, havia um princípio racional. Porém, com a ascensão da ciência moderna, a constituição da natureza mudou. Em vez de buscar as causas últimas, agora investigam-se as leis que regulam os fenômenos, sem fingir, como dirá Newton, hipóteses sobre as suas causas.

A ciência moderna, em particular, não aceita a suposição da existência dum criador divino que governa a natureza e intervém no decorrer das coisas. Se, no mundo, há uma ordem objetiva, essa é devida às leis naturais; se houver desordem, será pela falta delas. A perda de Deus, segundo Pascal, é apenas uma consequência da nova concepção da natureza⁵. Numa realidade completamente determinada por leis necessárias, não sobra nenhum espaço para o Deus da religião. Ao contrário, as ciências objetivas muitas vezes funcionaram como instrumentos para criticar a religião. Em primeiro lugar, as leis naturais foram usadas pelos iluministas para refutar a existência de profecias e milagres, as quais, por longos séculos, tinham servido como os signos exteriores da fé. Ademais, o Iluminismo pôs em dúvida o efeito real das orações, dos jejuns e outras atividades espirituais. Como Deus não intervém diretamente no mundo, as práticas religiosas não podem alterar o destino de uma pessoa.

Enfim, desapareceu o sentido da presença de Deus nas coisas materiais, de modo que nem os sacramentos, nem as imagens sagradas [fossem] ainda respeitados como manifestações da divindade. Hegel observa a respeito do protestantismo que a mesma religião re-

nunciou à intuição de Deus porque o intelecto está em perigo de “reconhecer o intuído come coisa, o bosque sagrado como troncos de madeira” (317; 22). Na seção sobre “A luta do Iluminismo contra a superstição” da *Fenomenologia do espírito*, Hegel discute mais detalhadamente a crítica da religião⁶, acentuando que o Iluminismo, no fim das contas, comete uma injustiça porque entende o objeto da fé como se fosse um objeto do conhecimento intelectual. O iluminista, por exemplo, acusa os fiéis de confundir Deus com um pedaço de pedra, um toco de madeira ou um pouco de pão, sem notar que eles sabem bem distinguir a essência absoluta de uma coisa sensível temporal⁷. Todavia, segundo Hegel, fica claro que a fé deixa o lado material da coisa fora da adoração, ou seja, não toma, de modo algum, a aparência sensível como o que a coisa é em si e na verdade.

A crítica à religião representa apenas o aspecto mais polêmico do Iluminismo. Em termos mais sistemáticos, especialmente os iluministas franceses, reduziram toda a realidade ao mundo material. Lembre-se, a propósito, o Barão d’Holbach que em 1770, publicou anônimo a sua obra *Sistema da natureza*, na qual descrevia um universo governado pelas leis rigorosamente determinísticas e negava, com firmeza, a existência tanto da alma espiritual quanto de Deus. Porém nem todos os pensadores iluministas eram ateístas, mas alguns continuaram a sustentar a ideia duma essência absoluta da qual o mundo material fosse só uma manifestação exterior. Essa posição é que se poderia chamar de deísmo: admite-se, sim, um princípio divino do universo, mas o absoluto não deve ter nenhum atributo específico. Os deístas então recusam qualquer teologia, quer natural quer revelada. Segundo Kant, eles pensam Deus por meros conceitos transcendentais da razão pura, enquanto que a concepção dos teístas é fundada em noções tiradas da natureza da alma humana⁸.

Na seção da *Fenomenologia* sobre “A verdade do Iluminismo”, Hegel lamenta que o absoluto sem predicados, dos deístas, e a matéria pura, dos materialistas, são apenas duas faces da mesma moeda. “Um dos iluminismos [sc. o deísmo] denomina essência absoluta esse absoluto sem predicados que está no pensar, para além da consciência efetiva e do qual se partiu; o outro [sc. o materialismo] o

chama matéria.”⁹ À medida que o credo do deísmo parece compatível com a visão científica da natureza, os cientistas podem facilmente passar de um lado para o outro, e vice-versa. Da mesma forma, a maior parte dos filósofos iluministas ingleses e alemães oscilam entre as duas posições. Todavia, as interpretações do deísmo variam. Para uns, trata-se da prova de que a ciência moderna seja reconciliável com a fé em Deus; para outros, o deísmo só prepara o caminho que conduz ao ateísmo materialista.

Hegel, no entanto, assumiu um ponto de vista além da alternativa entre deísmo e ateísmo, apontando para as limitações da razão esclarecida. Sem aderir à crítica da religião, nem absolutizar a racionalidade científica, ele quer demonstrar as tensões internas ao projeto da ilustração. Antes de apresentá-las, temos que acrescentar ainda um segundo elemento característico da cultura moderna. Tratando da sensação de que Deus ele mesmo está morto, Hegel constata que nessa sensação “se funda a religião da época moderna”. Em outras palavras, ele acha que a sensação da morte de Deus, que, no aforismo de Pascal, foi apenas “empiricamente expresso” (414; 179), tem também um significado teológico. Mas por que os homens modernos fundam sua religião numa sensação, e qual é o sentido teológico da morte de Deus?¹⁰

Com a religião da época moderna, de fato, Hegel entende o protestantismo. No começo de “*Fé e saber*”, descrevendo a cultura filosófica moderna, ele fala de uma “grande forma do espírito do mundo” que nela se reconhece. Segundo Hegel, no pensamento de cada época, realiza-se o espírito do mundo (*Weltgeist*) em uma forma determinada. A forma típica da modernidade é “o principio do Norte e, de um ponto de vista religioso, o principio do protestantismo”, isto é, “a subjetividade” (316; 21). O protestantismo normalmente é concebido como a religião da *sola scriptura* (somente a Escritura, contra a tradição e o magistério da igreja), da *sola fide* e da *sola gratia* (por fé e por graça somente, contra a justificação pelas obras do homem). Além disso, Lutero reforçou a importância da própria consciência e afirmou a liberdade de cada cristão. Sem aprofundar as implicações políticas e sociais dos ensinamentos luteranos, desde já se pode ver o papel central da subjetividade no protestantismo. Por isso, na Refor-

ma, foram valorizados os sentimentos religiosos de cada um, como a experiência da graça de Deus, a voz da consciência moral ou, enfim, a dor da morte de Deus.

É preciso esclarecer que a expressão da morte de Deus, pelo protestantismo, é um teologúmeno. Quem morreu na sexta-feira santa não foi simplesmente o homem Jesus de Nazaré, mas faleceu o Filho de Deus. De acordo com a fórmula do Concílio ecumênico de Calcedônia, Jesus é tanto verdadeiro Deus quanto verdadeiro homem. Os teólogos denominam de comunicação dos idiomas à possibilidade de referir as propriedades da divindade à humanidade e ao contrário. Por consequência, se o homem Jesus morre na cruz, morre também Deus. A dor suprema da morte de Deus é muito característica da devoção moderna. Essa sensação se encontra numa poesia famosa do jesuíta Friedrich Spee (1591-1635), que tem como título *O Traurigkeit, o Herzeleid* e exprime a tristeza e o sofrimento de coração por causa da sepultura do único Filho de Deus. A canção foi acrescentada de algumas estrofes pelo pregador e poeta Johannes Rist (1607-1667). O texto do Rist abre com as seguintes linhas: “O große Not, Gott selbst liegt tot. / Am Kreuz ist er gestorben.” (Ó grande miséria, Deus mesmo está deitado morto. / Ele morreu na cruz.)

No início, a sensação de que Deus ele mesmo está morto foi simplesmente a experiência dos fiéis cristãos na sexta-feira santa. Todavia a expressão da morte de Deus também tem um significado cultural. A subjetivação da religião, enquanto que alimenta a dor da alma devota pela morte de seu Salvador, priva a fé do seu caráter público, de modo que a religião perde o seu lugar na vida social. Não parece um acaso que cerca do mesmo tempo que Rist compôs o coral da Paixão, um outro escritor protestante, o calvinista holandês Hugo Grócio (1583-1645) elaborou um célebre tratado de direito internacional. Todas as regras jurídicas, segundo Grócio, podem ser fundadas na razão humana, sem recorrer aos argumentos teológicos. A justificação racional do direito natural, afirma o autor, seria certa até mesmo se supuséssemos que Deus não exista (*etiamsi daremus non esse Deum*)¹¹. O resultado é que Deus desaparece da ordem política, assim como foi excluído das ciências naturais.

O ensaio hegeliano sobre “*Fé e saber*” tem como subtítulo “A filosofia da reflexão da subjetividade na completude de suas formas

enquanto filosofias kantiana, jacobiana e fichteana”. O verdadeiro alvo da pesquisa nem é a religiosidade moderna, nem o pensamento iluminista, mas são os sistemas filosóficos contemporâneos ao autor, chamados de filosofias da subjetividade. As três seções principais do ensaio são dedicados, respectivamente, às filosofias de Kant, de Jacobi e de Fichte. Todas as três se caracterizam por uma dupla tomada de posição. Por um lado, eles recusam a possibilidade de conhecer Deus pela razão teórica, confinando o saber do homem ao mundo finito dos fenômenos empíricos. Nesse sentido, eles parecem ser partidários fiéis da ciência moderna como do iluminismo da geração precedente. Por outro lado, os três filósofos adotam o princípio da subjetividade, ou seja, do protestantismo. Embora neguem qualquer conhecimento especulativo de Deus, eles introduzem a ideia de uma fé prática que põem “fora e acima” da razão (315; 20). Portanto, as filosofias da reflexão fundam as afirmações metafísicas num interesse ou desejo vital de cada sujeito.

Como não pertence aos objetivos desta exposição discutir os detalhes das filosofias kantiana e pós-kantianas, pode-se limitar a indicar brevemente a dinâmica que Hegel percebe na série desses sistemas. Na introdução do ensaio, ele resume a problemática da seguinte forma:

Segundo *Kant*, o supra-sensível é incapaz de ser conhecido pela razão, a ideia suprema não tem simultaneamente realidade. Segundo *Jacobi*, [...] ao homem é dado apenas o sentimento e a consciência de sua ignorância do verdadeiro, apenas o pressentimento do verdadeiro na razão, a qual é tão-somente instinto e algo universalmente subjetivo. Segundo *Fichte*, Deus é algo inconcebível e impensável, o saber não sabe nada senão que ele sabe nada e que deve buscar refúgio na fé. (316; 20)

Sem interesse pelas diferenças entre os três pensadores, pode-se então dizer que, introduzindo a fé prática, eles criam um para além (*ein Jenseits*) da razão, ou seja, a noção de uma cognição não racional do absoluto. Mas é exatamente aqui que Hegel coloca a dialética do esclarecimento.

2 Uma crítica da crítica da religião

Hegel foi o primeiro filósofo a revelar as contradições internas do Iluminismo. Não é exagero afirmar que ele foi um antecessor do célebre livro de Max Horkheimer e Theodor W. Adorno sobre *A dialética do esclarecimento*. Os dois filósofos francofurtenses, desde o exílio nos Estados Unidos, criticaram a razão esclarecida que se opõe ao mito, porque é ela mesma apenas um mito¹². De maneira semelhante, Hegel mostra como a crítica iluminista parte de uma concepção errada, senão ingênua, e de consequência pouco esclarecida da religião. Para entender a polêmica hegeliana, vai-se agora explicar a noção de “religião positiva”, porque é especificamente contra “o positivo” na religião que a razão lutava (315; 20).

Desde Platão e Aristóteles, a teologia foi colocada no limite entre o mito e o *logos*, entre a poesia e a filosofia. Mesmo que Santo Agostinho de Hipona já falasse de uma teologia natural dos filósofos¹³, só no segundo milênio a teologia filosófica foi oposta à teologia revelada. Por São Tomás de Aquino, a primeira é fundada nos princípios da pura razão, enquanto que a segunda é uma sacra doutrina porque tem fé (*credit*) nos princípios que lhe são revelados por Deus¹⁴. Hegel, então, com “o positivo” entende todos os conteúdos da religião cristã que não derivam diretamente da razão, mas são justificados pela revelação sobrenatural. Sob o positivo caem todos os aspectos concretos da religião, como as profecias e os milagres, as imagens sagradas e as práticas rituais, os preceitos e a hierarquia da igreja. Elementos que foram criticados por pensadores livres e esclarecidos como Voltaire e d’Holbach na França ou Lessing e Kant na Alemanha. Urge lembrar, por exemplo, a contestação kantiana contra o falso serviço de Deus (*Afterdienst*) na quarta parte de *A Religião nos limites da simples razão*. A diferença dos iluministas franceses, os pensadores alemães elaboravam também um novo tipo de teologia natural, não mais interessada nas provas teóricas da existência de Deus, mas visando à promoção dos deveres éticos. Por Lessing, as três religiões monoteístas são as maneiras como Deus está educando o gênero humano à moralidade; por Kant, Jesus Cristo é a ideia personificada da humani-

dade agradável a Deus. Ambos os filósofos, porém, negam a necessidade da revelação, afirmando que a razão prática possa conhecer a lei moral sem nenhuma assistência por parte de Deus.

Quando o jovem Hegel trabalhava em Berna, na Suíça, como preceptor de uma família nobre, ele redigiu alguns manuscritos que foram publicados só em 1907 com o título “A positividade da religião cristã”. Ali, ele discute a questão como a fé, originariamente moral de Cristo, no curso da história, converteu-se em uma religião positiva. Os motivos dessa transformação são, entre outros, o caráter estatutário da religião hebraica, a crença nos milagres e a constituição da comunidade eclesíastica. Ao fim, Hegel duvida da compatibilidade da religião com a moral, e constata que, por causa da pretensão da igreja de influir nas convicções, surgiu “um domínio, um despotismo, o qual, depois da opressão de toda a liberdade pelos sacerdotes, tem jogo vencido”¹⁵.

Quatro anos depois, em Frankfurt, Hegel reviu os manuscritos e escreveu uma nova introdução. Ele agora afirma a variabilidade e historicidade da natureza humana, a qual faz com que cada época tenha a própria concepção de religião natural. A fé, pois, torna-se positiva exatamente quando a religião se opõe à consciência que a humanidade, num determinado momento histórico, tem de si mesma. Na época moderna, por exemplo, a fé é positiva se contradiz o intelecto ou a razão. Hegel, portanto, não rejeita, de maneira nenhuma, os sentimentos devotos e as práticas religiosas, até eles não interferirem indebitamente na compreensão de nós mesmos. Pelo contrário, no fragmento de 1800, o autor polemiza contra o Iluminismo com a sua crítica do cristianismo porque pressupõem “um profundo desprezo do homem, uma superstição forte no seu intelecto”¹⁶. De acordo com Hegel, quem trata a religião como fundada unicamente sobre convicções imaginárias e intenções interesseiras ignora a essência racional do homem. “Sua natureza – afirma o filósofo – tem sempre necessidades superiores de religiosidade, e a maneira de satisfazê-las, ou seja, o sistema das suas crenças, do seu culto a Deus, dos seus deveres não podem ter sido mera bobagem.”¹⁷

O engano dos pensadores esclarecidos foi empregar os conceitos meramente abstratos da filosofia da época, de modo que a crí-

tica à superstição religiosa se tornou, por sua vez, uma superstição no intelecto. Embora Hegel já em Frankfurt ironizasse a dialética do esclarecimento, essa estratégia é ainda mais evidente no ensaio de 1802. O que distingue “*Fé e saber*” dos textos anteriores é o jogo retórico do autor com o contraste entre positivo e negativo. Nas primeiras páginas do ensaio, num parágrafo um tanto denso quanto irônico, o filósofo desenvolve as diferentes dimensões da contraposição da razão à fé, mais exatamente, apresenta as várias etapas históricas da luta entre elas, desde a Idade Média até a época pós-kantiana. Enquanto que a filosofia da ilustração combate a religião positiva, segundo Hegel, acontece não só que ela se dá conta do próprio procedimento negativo, mas também descobre a negatividade como momento integral do absoluto. Para melhor entender a dialética, portanto, deve-se considerar mais atentamente a polaridade entre positivo e negativo.

Hegel começa o seu tratamento com a recordação da “antiga oposição” entre filosofia e religião positiva, evidentemente fazendo alusão à separação das duas ciências, originadas durante a Idade Média. Na ocasião, ele fala da razão como “uma criada da fé” (315; 19), expressa na célebre frase latina *philosophia ancilla theologiae*¹⁸. Quando Kant discute o conflito da faculdade de filosofia com a de teologia, reconhece, de passagem, a exigência dessa última que a filosofia seja a criada dela (*Magd*), porém sem lhe tapar a boca¹⁹. Na perspectiva da antiga oposição, a fé religiosa é superior ao saber filosófico, porque a razão, meramente humana, não pode alcançar as verdades reveladas por Deus. Na época moderna, contudo, foi invertida a relação original entre fé e saber. A razão se revoltou contra a religião positiva e lhe negou a prerrogativa. Essa mudança teve lugar na era do Iluminismo, quando a filosofia “afirmava insuperavelmente a sua absoluta autonomia” (ibid.). A razão esclarecida, na sua luta pela autonomia da filosofia, costumava contender contra o positivo na religião, ou seja, contra as profecias e os milagres, contra o culto dos santos e as outras práticas religiosas.

A vitória do saber sobre a fé foi tão estrepitosa que a batalha contra o positivo na religião, no tempo de Hegel, já tinha perdido toda a sua importância. Hegel, pelo contrário, nota ironicamente que “Kant,

com a sua tentativa de vivificar a forma positiva da religião mediante um significado tomado de sua filosofia, não teve nenhum êxito, não porque o sentido peculiar daquelas formas foi alterado, e sim porque essas mesmas formas também não pareciam mais dignas dessa honra” (ibid.). A observação refere-se às reações pouco entusiastas do público culto da Alemanha com o escrito kantiano sobre *A religião nos limites da simples razão*. A derrota da religião positiva parecia tão certa, e a superioridade da razão tão evidente que mesmo o conceito de uma fé religiosa pura (*reiner Religionsglaube*) foi considerado confuso. Em vez de se preocupar com que os conteúdos religiosos pela apresentação filosófica percam o seu caráter específico, os desprezadores da religião nem sequer acharam conveniente examinar a fundação racional da fé.

Hegel não se contenta com a constatação dessa vitória, mas põe a questão sarcástica de “se a vitoriosa razão não sofreu justamente o mesmo destino que o poderio vitorioso das nações bárbaras costuma ter diante das forças derrotadas de nações mais instruídas: conservar o domínio externo na mão superior, mas submeter o espírito aos vencidos” (ibid.). Assim como os povos bárbaros, com frequência, submeteram as nações mais instruídas, a razão esclarecida bateu a religião positiva no campo de batalha, sem efetivamente superá-la. Na verdade, a razão conseguiu apenas uma vitória pírrica, porque a sua crítica da religião era fundada numa compreensão muito limitada seja da religião, seja de si mesma. Então a ilustração, apesar do seu poderio, é marcada pela falta de instrução e cultura. Nas palavras de Hegel:

“A vitória gloriosa que a razão esclarecida obteve diante daquilo que ela, de acordo com a limitação de sua compreensão religiosa, considera contraposto a si mesma como fê é, examinada cuidadosamente, nenhuma outra senão a de que ela não permaneceu razão, nem o positivo, contra o qual lutava, permaneceu religião.” (315; 19-20)

Se a cabeça do leitor, ao fim desta frase, está virando, e ele está tonto, será tanto por causa da tontice da ilustração quanto por causa da tontura da dialética hegeliana. Em todo caso, a ironia não

poderia ser mais nítida: uma razão que não foi verdadeiramente razão venceu uma religião que não foi verdadeiramente religião. Na frase sucessiva, Hegel fala até de dois cadáveres, um da razão e outro da religião, para significar que o Iluminismo mata tanto o saber quanto a fé. Poder-se-ia questionar se determinadas formas atuais de ateísmo em nome da ciência não cometem o mesmo erro, ou seja, uma razão fantasmagórica combate uma religião ilusória. Mas deixe-se essa questão por ora, e complete-se a descrição do movimento dialético. Segundo Hegel, a vitória obtida pela razão esclarecida sobre a fé é só aparente, porque a crítica da religião diz respeito àquilo que a razão esclarecida considera como fé, mas a compreensão religiosa dela é bem limitada. Essa limitação, ainda segundo Hegel, explica-se pela restrição do conhecimento humano ao domínio do finito. A razão esclarecida, por isso, não é nada mais do que o intelecto de Kant, que contém os conceitos e princípios *a priori* para conhecer o mundo dos fenômenos, mas é incapaz de conceber as ideias do absoluto.

Um ano antes de “*Fé e saber*”, num livro dedicado à *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*, Hegel, pela primeira vez, expôs a problemática do intelecto, distinguindo entre o espírito e a letra da filosofia kantiana. Embora essa, entendida segundo o espírito, contenha o princípio puramente especulativo, a reflexão racionante (*räsonnierende Reflexion*) prepondera na exposição concreta, de modo que o raciocinar negativo (*negative Rasonieren*) pôde instalar-se no lugar do filosofar²⁰. A imperfeição da filosofia crítica se manifesta especialmente na relação entre o intelecto e a razão, ou seja, no “resultado contrastante de que, para o entendimento, não existem determinações absolutas objetivas, mas sim para a razão”²¹. O intelecto de Kant, na verdade, apenas conhece os objetos empíricos e finitos, mas ele não entende de maneira nenhuma o suprassensível. Porém Kant não nega completamente a possibilidade de aproximar-se do absoluto. Onde não pode chegar o saber teórico, chega a fé prática, só que, por causa da cisão rigorosa entre intelecto e razão, essa fé não nos fornece nenhum conhecimento sobre Deus²².

Hegel interpreta a filosofia kantiana como um processo de autoconhecimento da razão esclarecida. A crítica de Kant revela, em primeiro lugar, os limites da razão. Sendo ela somente o intelecto, toma

consciência do seu ser nada (*Nichtssein*), e como se fosse para confirmar tal limitação, põe “o que é melhor do que ela em uma fé fora e acima de si”. Temos aqui a explicação da ironia hegeliana, porque a fé religiosa, que já parecia derrotada, persiste na chamada filosofia da reflexão como fé prática. Reconhecendo um para além de si, o poderio vitorioso da razão esclarecida “se faz novamente criada duma fé”. Nesse sentido, Hegel pode alegar que o Iluminismo, além da religião positiva, mata também a razão, e que sobre esses [estes] dois cadáveres “paira triunfante” um “filho em comum”. A imagem mórbida da criança suspensa no ar apresenta a filosofia da reflexão da subjetividade, ou seja, as filosofias kantiana, jacobiana e fichteana, as quais abordam as três seções do ensaio. A filosofia da reflexão literalmente paira no ar, porque tira à religião todo o seu conteúdo especulativo. Segundo Hegel, portanto, se trata de uma quimera que “tem em si tão pouco de razão quanto de fé autêntica” (315-316; 20).

Com a introdução da fé prática, a oposição entre fé e saber “ganhou um sentido inteiramente outro”, até o ponto de sofrer “um deslocamento no interior da filosofia ela mesma” (315; 19). As filosofias kantiana e pós-kantiana, ao contrário das épocas anteriores, não é caracterizada unicamente pelo saber, mas pela duplicidade de fé e saber. Como a fé prática em Kant é uma atitude filosófica, o conflito com o saber divide a filosofia em si mesma. Faz parte da dialética do esclarecimento que Hegel não só lamenta a situação recente da razão, mas também tenta superá-la, recorrendo precisamente àquela negatividade com a qual o Iluminismo combateu a superstição religiosa. Mesmo que repreenda a “afetação presunçosa” e uni-lateralidade desta crítica, ele concede que, na filosofia da reflexão, a razão “se livrou da vanidade mediante a pureza e a infinitude do negativo” (316; 20-21). Kant, Jacobi e Fichte novamente perceberam a peculiaridade do absoluto, só que não conseguiram conceber adequadamente o negativo. De acordo com eles, “esse espaço vazio e infinito do saber só pode ser preenchido com a subjetividade do anelo e da pressuposição”. Todavia, a sua posição é ambígua, pois, fazendo do infinito um objeto da fé prática, eles negam o conhecimento racional do absoluto. Hegel conclui com sarcasmo que a exclusão da razão do absoluto, a qual antigamente teria valido como “a morte da filosofia”, no fim da era da ilustração,

paradoxalmente se tornou “o ponto supremo da filosofia” (316; 21).

3 O tríduo sacro da especulação

Hegel não se destaca pela sua humildade com respeito às conquistas da própria filosofia. Depois da discussão das posições de Kant, Jacobi e Fichte, ele anuncia a possibilidade que “a filosofia verdadeira” se apresenta “como manifestação acabada” (413; 177). Então Hegel propõe a filosofia especulativa como remédio contra o fracasso da ilustração. A diferença entre a razão esclarecida e a razão especulativa consiste na capacidade dessa última em compreender o absoluto. Enquanto que o iluminismo se relaciona apenas negativamente com o infinito, quer dizer, concebe a infinitude só como negação do finito, Hegel quer superar essa contraposição. Em comparação com os filósofos da reflexão, o reconhecimento da negatividade não o leva à fé prática, mas a repensar a concepção teórica do infinito. Se a infinitude fosse simplesmente oposta à finitude, então o infinito seria limitado pelo finito. No entanto, um infinito limitado, na verdade, não seria infinito. Para ele não se tornar limitado, o absoluto deve ser concebido para além da oposição à finitude.

Segundo Hegel, nas filosofias da reflexão da subjetividade “o pensamento é reconhecido como infinitude e lado negativo do absoluto” (413; 178). Como agora se vê, é impossível conceber o absoluto sem, de certa forma, aniquilar a contraposição com a finitude. No escrito sobre a *Diferença entre as filosofias de Fichte e Schelling*, publicado um ano antes de “Fé e saber”, Hegel define o absoluto como a identidade da identidade e da não identidade, afirmando que “opor e ser um, nele se encontram ao mesmo tempo”²³. A manifestação por excelência dessa unidade é a autoconsciência, ou seja, a apercepção transcendental. Os termos da relação de identidade especulativa, por conseguinte, são o sujeito e o objeto²⁴. O absoluto deve ser concebido como unidade do finito com o infinito, do real com o ideal, do objeto com o sujeito. No ensaio do ano seguinte, Hegel fala da ideia absoluta, na qual o ser e o pensamento “são um único” (ibid.).

Na última longa frase do ensaio citado em parte no começo desta pesquisa, Hegel oferece uma caracterização, ainda muito genérica, da ideia absoluta. Assim, ele apresenta, de maneira sintética e, por

vezes, até enigmática, o seu programa filosófico. Embora o sujeito gramatical da frase seja o conceito puro (*reine Begriff*), a maior parte dos termos utilizados não provêm da metafísica tradicional, mas pertencem à antropologia – a liberdade e o sofrimento – e à teologia – a sexta-feira santa e a ressurreição. O conceito puro, de acordo com Hegel, deve primeiro descrever a dor suprema como “momento da ideia suprema” e restabelecer a “sexta-feira santa especulativa”, para que logo possa “ressuscitar a suprema totalidade” (413-414; 179). Mas qual é o significado filosófico dessas metáforas cristológicas? Quem morreu na sexta-feira santa especulativa?

A interpretação tem que partir do acontecimento histórico da morte de Jesus na cruz. Sabemos, a propósito, que a morte de Cristo não é um mero fato do passado, pois na cruz morreu não só o carpinteiro de Nazareth, mas igualmente o Filho de Deus. Por isso, Hegel fala justamente do sofrimento absoluto e da sensação de que Deus ele mesmo está morto. A sexta-feira santa então levanta um problema especulativo também para a teologia. Todavia a noção da sexta-feira santa especulativa não se refere aos problemas teológicos ligados à morte e ressurreição do Salvador, mas Hegel a cunhou para explicação filosófica do “movimento eterno” do absoluto (413; 178). Ele entende a morte de Deus especulativamente como um momento do processo da autorrealização do absoluto, porque excluir a negatividade significaria continuar a pensar o infinito em oposição ao finito, sem tirar proveito da crítica iluminista da religião. Desse modo, pode-se dizer que, na sexta-feira santa especulativa, morre o absoluto mesmo. Porém, como Jesus não permaneceu na sepultura, mas ressuscitou à comunhão com Deus Pai, assim o lado negativo é apenas um aspecto da ideia do absoluto. Da rigidez da falta de Deus (*Gottlosigkeit*), assegura Hegel, a suprema totalidade “pode e deve ressuscitar [...] na sua forma da liberdade mais serena” (414; 179). A filosofia hegeliana contém portanto um verdadeiro tríduo sacro da especulação.

Além do significado metafísico, a noção da sexta-feira santa especulativa tem ainda um sentido histórico, ou seja, expressa uma experiência cultural. No fim da *Fenomenologia do espírito*, Hegel emprega o imaginário da morte na cruz até para insinuar a realidade histórica e o desenvolvimento das ideias. A história compreendida, ele

escreve, forma “a recordação e o calvário do espírito absoluto; a efetividade, a verdade e a certeza de seu trono, sem o qual seria a solidão sem vida”²⁵. Parece, pois, claro que tanto a sensação de que Deus ele mesmo está morto, quanto o reconhecimento da negatividade como momento integral da ideia suprema, pertencem à época moderna, marcada pela Reforma Protestante e logo pelo Iluminismo. No momento em que Deus está ausente da natureza, e o homem se encontra com Deus apenas no coração de cada um, Ele morreu, para assim dizer, uma segunda vez. Esse aspecto é acentuado nas interpretações fornecidas por dois teólogos alemães, a primeira a do católico Hans Küng, a segunda a do protestante Christian Link. Como escreve Küng:

“A sexta-feira santa histórica do abandono de Jesus por Deus é de compreender no nível especulativo, onde fé e razão se encontram, como a sexta-feira santa do absoluto mesmo e, por isso, como a sexta-feira santa do abandono de todos os seres por Deus.”²⁶

Assim como Pascal falou de um Deus perdido dentro do homem e fora do homem, Küng diz do abandono de todos os seres por Ele. No curso da época moderna, o acesso a Deus tornou-se cada vez mais difícil, porque Ele foi afastado do mundo científico, do mundo político e, por último, também da vida quotidiana das pessoas. Esse banimento de Deus emerge com mais clareza no comentário de Link:

“O que aconteceu naquele tempo e naquele lugar, que Deus deixou-se empurrar para fora do mundo até a cruz, acontece – quase universalmente estendido – sob o domínio da ilustração europeia uma segunda vez: O mundo recusa à palavra feita carne o espaço pela sua revelação.”²⁷

Em vez do abandono por Deus, Link fala da recusa de Deus pela humanidade. Os europeus, na época da ilustração, rejeitaram a religião cristã da mesma maneira que os hebreus tinham recusado o

Messias. Todavia, eu não acredito que essa seja uma interpretação partilhada por Hegel. Quem morreu na sexta-feira santa especulativa foi nem o Filho encarnado, nem o cristianismo, mas, primeiramente, o Deus da religião positiva, combatido pela crítica da religião. O Iluminismo, entretanto, teve o seu papel na formação da filosofia verdadeira, quer dizer, hegeliana. Descobrimos também a importância histórica da filosofia kantiana e pós-kantiana para origem do pensamento hegeliano da ideia absoluta. Como constata Peter Hodgson:

“Só quando a finitude tornou-se ela mesma através da filosofia da reflexão – a sexta-feira santa especulativa – o absoluto é capaz de levantar-se à subjetividade verdadeira e infinita, de tornar-se ele mesmo como espírito absoluto.”²⁸

De acordo com a interpretação de Hodgson, a sexta-feira santa especulativa não diz respeito à modernidade em geral, nem à ilustração, mas, especificamente, às filosofias de Kant, Jacobi e Fichte. Neste momento, o interesse crítico já não se dirigiu à religião positiva e sim com relação à teologia natural. Antes de proclamar a fé prática, Kant refutou as antigas provas ontológica, cosmológica e teleológica da existência de Deus. A morte do Deus da religião positiva foi seguida, então, pela morte do Deus da teologia natural.

Hegel, contudo, alega ter superado tanto a crítica do Iluminismo à religião positiva, como a crítica kantiana à teologia natural. A sua reivindicação leva para fazer uma observação ulterior. Em comparação com as filosofias mencionadas, Hegel pretende conceber o absoluto de uma maneira que não o opõe simplesmente à finitude. A medida na qual a negatividade é reconhecida como um aspecto da ideia absoluta, pois a crítica da religião perde seu alvo principal. Na sexta-feira santa especulativa, em outras palavras, morre também o Deus da crítica da religião. Chega-se a essa conclusão significativa porque uma parte do ateísmo contemporâneo, propagado por cientistas como Richard Dawkins, parece ser fundado numa concepção parecida com as da religião positiva e da teologia natural, criticadas pelos pensadores do século XVIII. Os novos ateístas não só partilham com

os iluministas a visão naturalística do mundo mas também a adaptação da denominação *brights* (lúcidos, inteligentes) lembra os *lumières* da França.

Se o Deus da crítica da religião morreu na sexta-feira santa especulativa, sem que a razão esclarecida vencesse a fé autêntica, ainda fica aberta a questão do futuro da religião cristã. Além de pensar especulativamente o absoluto, Hegel, em “Fé e saber”, admite a possibilidade de apreender idealmente (*idealistisch*) a religião (cfr. 315; 20). Mas é precisamente a compreensão filosófica do cristianismo que de novo põe em dúvida a fé. A pergunta quem morreu na sexta-feira santa especulativa agora se transforma na questão se com a filosofia especulativa chega também o fim da religião. Não cabe aqui entrar na discussão de se, no sistema hegeliano maduro, o saber filosófico suspende a fé religiosa²⁹. Em vez disso, quero só mencionar a renúncia completa ao termo de religião por alguns teólogos protestantes do século passado. Sob a impressão da Primeira Guerra Mundial e do surgimento da ditadura nazista, eles julgaram fracassado o projeto da ilustração europeia. De acordo com eles, a confiança exagerada na razão humana significa a falta de confiança em Deus. Nessa situação, Karl Barth criou o slogan “religião é incredulidade”³⁰. Poucos anos depois, Dietrich Bonhoeffer, nas cartas da prisão, fala de um “cristianismo sem religião”³¹. Refletindo sobre a condição da vida humana, ele retoma a fórmula de Grócio para logo afirmar que “temos que viver no mundo – *etsi deus non daretur*”. Bonhoeffer conclui fazendo uma referência à morte de Cristo na cruz: “Perante e com Deus vivemos sem Deus”³².

A chamada teologia dialética recusa qualquer compreensão filosófica da fé cristã. O programa de Hegel, no entanto, aponta para uma metafísica especulativa que se coloca além da antiga oposição da razão filosófica com as crenças religiosas. Em “Fé e saber”, Hegel descreve esse projeto com a metáfora cristológica da sexta-feira santa especulativa. É, pois, a análise crítica da histórica briga entre a religião positiva e a razão esclarecida, que fornece a chave de leitura do texto. Provocado pelas filosofias da reflexão da subjetividade, Hegel pretende reconhecer a negatividade como momento determinante para uma concepção adequada do absoluto. Se o objetivo for alcançado, a filo-

sofia especulativa conduzirá à instauração de uma forma de racionalidade que não mais se opõe com rigor à fé. Nesse sentido, na sexta-feira santa especulativa, morre também o Deus da crítica iluminista da religião. Hegel, portanto, abre a possibilidade de uma releitura filosófica do cristianismo, que não suprime e sim sabe integrar o lado negativo do absoluto.

Notas

- ¹ G. W. F. Hegel, “Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie”, em: *Gesammelte Werke*, vol. 4, Hamburg, Meiner, 1968, 315-414; trad. port. *Fé e saber*, de O. Tolle, São Paulo, Hedra, 2010. – Após as citações, indica-se, entre parênteses, a página da edição crítica alemã, seguida pela página da tradução portuguesa. Onde esta última parecia inexata, foi tacitamente corrigida.
- ² Como nota ironicamente Hegel, o dogmatismo e a metafísica antiga, por meio da revolução copernicana, “se revestiram [...] apenas com a cor do interior ou da cultura nova e transitória” (412; 177).
- ³ Cfr. por exemplo J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985, 9-58.
- ⁴ “La nature est telle qu’elle marque partout un Dieu perdu et dans l’homme et hors de l’homme.” (B. Pascal, *Pensées*, ed. Brunschvicg, no. 441; cit. por Hegel na página 414; 179).
- ⁵ Sobre o significado teológico do aforismo e a importância do pecado original pela perda de Deus, veja-se C. Link, *Hegels Wort ‘Gott selbst ist tot’*, Zürich, Theologischer Verlag, 1974, 3739.
- ⁶ Sobre esta seção veja-se o comentário de J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l’esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1946, 413-438.
- ⁷ Cfr. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, em: *Gesammelte Werke*, vol. 9, Hamburg, Meiner, 1980, 300; trad. port. *Fenomenologia do espírito*, de Paulo Meneses, Petrópolis, Vozes, 1992, parte II, 75.
- ⁸ Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 659.
- ⁹ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, loc. cit., 312; trad. port. 89.
- ¹⁰ Para uma análise mais ampla sobre este assunto, veja E. Jünger, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen, Mohr, 1977, 55-137; F. Depoortere, *The Death of God. An Investigation into the History of the Western Concept of God*, London; New York, T&T Clark, 2008, esp. 157-174.
- ¹¹ Cfr. H. Grotius, *De iure belli ac pacis*, prol. 11.
- ¹² Cfr. M. Horkheimer; T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam,

- Querido, 1947. – Sobre a relação de Hegel com a tese de Horkheimer e Adorno, veja-se G. di Giovanni, “Hegel’s Phenomenology and the Critique of the Enlightenment. An Essay in Interpretation”, em: *Laval théologique et philosophique* 51, 1995, 251-270.
- ¹³ Cfr. Augustinus, *De civitate Dei*, VIII 1.
- ¹⁴ Cfr. Thomas, *Summa theologiae*, I q. 1, a. 2.
- ¹⁵ G. W. F. Hegel, “Die Positivität der christlichen Religion”, em: *Theologische Jugendschriften*, ed. por H. Nohl, Tübingen, Mohr, 1907, 207 [der nach Unterdrückung aller Freiheit des Willens durch die Geistlichkeit völlig gewonnenes Spiel hat]. – Sobre o fragmento em geral veja se M. Bondeli, *Hegel in Bern*, Bonn, Bouvier, 1990, 165-207.
- ¹⁶ *Ibid.* 144 [eine tiefe Verachtung des Menschen, einen grellen Aberglauben an seinen Verstand].
- ¹⁷ *Ibid.* [Seine Natur hat immer notwendig höhere Bedürfnisse der Religiosität, und die Art, wie er sie befriedigt, das heißt das System seines Glaubens, seines Gottesdienstes, seiner Pflichten kann nicht lautere Dummheit gewesen sein.]
- ¹⁸ Sobre a origem e o significado da fórmula, veja-se M. Seckler, “‘Philosophia ancilla theologiae’. Über die Ursprünge und den Sinn einer anstößig gewordenen Formel”, em: *Theologische Quartalschrift* 171, 1991, 161-187.
- ¹⁹ Cfr. I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, A 26.
- ²⁰ Cfr. G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie*, em: *Gesammelte Werke*, vol. 4, Hamburg, Meiner, 1968, ##.
- ²¹ *Ibid.* ##.
- ²² Proponho uma interpretação mais favorável da fé prática no meu artigo “Wissen und Glauben bei Kant – ein historisches Missgeschick?”, em: *Akten des XI. Kant-Kongresses 2010*, Berlin, de Gruyter (em fase de publicação).
- ²³ Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, loc. cit., 64 [Entgegensetzen und Einssein ist zugleich in ihm].
- ²⁴ Cfr. *ibid.* 6: “Nessa dedução das formas do intelecto [sc. na dedução transcendental das categorias] é expresso na forma mais determinada o princípio da especulação, a identidade do sujeito e objeto.”
- ²⁵ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, loc. cit., 434; trad. port. 220.
- ²⁶ H. Küng, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Freiburg, Herder, 1970, 215.
- ²⁷ Link, *Hegels Wort ‘Gott selbst ist tot’*, loc. cit., 13.
- ²⁸ P. Hodgson, *Hegel and Christian Theology. A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*, Oxford, University Press, 2005, 29.
- ²⁹ Sugere-se uma reconstrução sistemática da filosofia hegeliana da religião cristã no artigo deste autor “Hegels Begriff der Offenbarung als Schluss von drei Schlüssen”, em: *L’assoluto e il divino. La teologia cristiana di Hegel*, ed. por T. Pierini; G. Sans; P. Valenza; K. Vieweg, Pisa; Roma, Serra, 2011, 167-181.

- ³⁰ A frase “Religion ist Unglaube” aparece no célebre parágrafo 17 sobre “A revelação de Deus como superação da religião” (cfr. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, vol. I/2, Zollikon, Evangelischer Verlag, 1938, 304-397).
- ³¹ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, carta de 30 de Abril de 1944; trad. port. *Resistência e submissão*, de E. Bernhoeft, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968, 131.
- ³² *Ibid.* carta de 16 de Julho de 1944; trad. port. 173.