

A religião como literatura

Oliver Tolle

Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe.

Os antagonismos não resolvidos da realidade retornam novamente nas obras de arte como os problemas imanentes de sua forma. Isso, não a inclusão de momentos objetivos, define a relação da arte com a sociedade.

Adorno

Quando alcança as páginas do capítulo "A Religião", já deve ter ficado claro ao leitor da *Fenomenologia do Espírito* que a obra como um todo é, por assim dizer, uma longa viagem de regresso. No caminho percorrido não há nada de novo e, principalmente, nenhuma correção de percurso ou certeza de melhoria. Todos os elementos já estavam presentes no momento da partida e agora se mostra suficiente concatená-los, como se faltasse apenas evidenciar a sua estrutura. Resulta portanto vão esperar neste momento da *Fenomenologia*, que serve de antecâmara para o último estágio do espírito, que Hegel nos forneça algo que aponte para o futuro. Também a religião é historicamente determinada e a ela não se pode mais recorrer como se contivesse um aroma de outro mundo, uma promessa plena de esperança. Assim como a arte já esgotara as possibilidades de manifestação do absoluto, a religião não passa de um bem conhecido recurso de conferir unidade entre sujeito e universo. Deveríamos estranhar tal imobilismo diante da história? Dificilmente. Afinal, ele está em conformidade com a atividade do filósofo, que, segundo o nosso autor, não antecipa o porvir, mas por assim dizer se detém diante do abismo do não conhecido e medita sobre o momento em que se encontra situado no desenvolvimento histórico do espírito.

Se não há nada que se possa fazer em relação à religião, se ela resiste a uma renovação, o importante aqui é justamente compreender o seu âmbito propriamente dito, que em outras palavras significa escapar da tentação de torná-la um assunto meramente *objetivo*. Pois pouco se ganha ao dizer que ela é o âmbito por excelência do espiritual. Sem dúvida, ela é um conhecimento do divino e do absoluto. Mas não é suficiente falar do absoluto entendido como mera universalidade. Essa abstração, tão comum nas filosofias do Iluminismo, só merece parcialmente o nome de religião. O domínio do religioso não pode ser circunscrito aos estreitos limites de uma contraposição lógico-formal, como se a particularidade exigisse a existência de um todo ao qual pudesse se integrar. É preciso ir além da constatação de que o divino preenche uma lacuna, que ele fornece segurança justamente onde o sujeito não pode mais andar apenas com suas próprias pernas.

Como Hegel adverte, nas páginas precedentes da *Fenomenologia*, isto é, nas demais figuras da consciência, a religião certamente já se fazia presente, mas apenas "como consciência da essência absoluta em geral"¹. Nelas, a religião permanece a contraparte da vida, da existência ordinária, que ela por assim dizer complementa pelo fato de que essa existência não se basta a si mesma nos limites do "presente". Ora, a religião que está em jogo agora interessa principalmente porque nela a consciência não apenas reconhece a si mesma no mundo como também se realiza nele:

Como nós agora sabemos que o espírito no seu mundo, e o espírito consciente de si como espírito – ou o espírito na religião – são o mesmo, a perfeição da religião consiste em que os dois espíritos se tornem iguais um ao outro; não apenas que a efetividade seja compreendida pela religião, mas, inversamente, que o espírito – como espírito consciente de si – se torne efetivo e objeto de sua consciência.²

Esse modo de considerar a religião contrasta fortemente com a religião tomada unilateralmente pelo pensamento. O entendimento, em seu esforço de abstração, postula meramente a necessidade do divino, pois verifica que sem ele não pode legitimar as suas

¹ *Fenomenologia do Espírito*, 672. Servimo-nos, em geral, da tradução de Paulo Menezes; Editora Vozes, 1998.

² *Fenomenologia do Espírito*, 678.

próprias operações. Coloca-se aqui, portanto, o caráter duplo da consideração da religião na *Fenomenologia*: por um lado, segundo os modos com que o entendimento, na história do pensamento, se apropriará do divino; por outro lado, importa a sua posição como unidade do espírito e da efetividade. Ao que tudo indica, essa distinção tem por finalidade evitar um certo alargamento inevitável do conceito de religião, segundo o qual qualquer coisa possa ser associada à vida do espírito e identificada com ele. Como se sabe, esse tipo de generalização degenera logo no seu oposto. Além disso, é necessário atentar para o fato de que Hegel subtrai do domínio da religião propriamente dita não apenas o pensamento enquanto pensamento, mas também a experiência mística da união entre espírito e natureza, ou seja, a religião destituída inteiramente de pensamento.³ Na verdade, a religião de que trata propriamente o capítulo se situa entre esses dois âmbitos: "a figura da religião não contém o ser-aí do espírito, nem enquanto ele é natureza, livre do pensamento, nem enquanto é pensamento, livre do ser-aí."⁴ Tanto a renúncia mística à reflexão quanto o pensamento que se alça para além da existência e se isola em si mesmo não seriam jamais capazes de alcançar o caráter propriamente dito do religioso.

Isso explica em parte o movimento do capítulo: antes de passar para os estágios propriamente ditos da religião – *religião da natureza, religião da arte e religião revelada* –, Hegel nos apresenta, como que a título de prevenção, os limites da religião enquanto mero pensamento: *religião ctônica, religião do Iluminismo e religião da moralidade*. Essas formas tem em comum o não reconhecimento da efetividade como a morada do divino e, portanto, enfrentam a dificuldade decorrente da localização do religioso em regiões extramundanas. Pode-se reunir essas formas sob a denominação comum de "religiões do entendimento". Mas não se deve tomá-las apenas em seu aspecto negativo, como abordagens desprovidas da vida do espírito que fundamenta a correta apreciação da religião, pois na medida em que tomam o absoluto como a sua contraparte, o que não pode ser conhecido senão de maneira mediada, reconhecem a sua legitimidade como problema filosófico, formando o anseio de que um pensamento capaz de conferir unidade a esses dois extremos que se medem pela contraposição de seus conteúdos.

Se é possível, com base nas diversos cursos ministrados por Hegel em Berlim mais de vinte anos depois, encontrar ali uma certa ordem histórica que se adapta à estrutura da

³ Um aspecto do pensamento hegeliano sobre a religião que já aparece por exemplo desde o ensaio juvenil *A vida de Jesus* [*Das Leben Jesu - Harmonie der Evangelien nach eigener Übersetzung*] de 1795, onde Hegel desconsidera totalmente os milagres e considera Jesus meramente do ponto de vista da razão.

⁴ *Fenomenologia do Espírito*, 684.

religião na *Fenomenologia* – a religião da natureza como o mundo oriental e a incipiente religião grega, a religião da arte como a culminância do clássico e a religião revelada como o cristianismo primevo –, as formas abstratas da religião têm uma correspondência mais difusa com exemplos históricos. Isso se deve provavelmente ao fato de que, tomadas em sua generalidade, elas se mostram como questões filosóficas que reiteradamente aparecem na história do pensamento. Além desse elo comum, propriamente *filosófico*, elas compartilham a incapacidade de reagrupar em seu seio a totalidade dos aspectos da vida do espírito. Pode-se afirmar que a filosofia, quando pretende fazer as vezes da religião, torna-se estéril. O pensamento abstrato se choca com a sua ineficácia em apreender o essencial dela. Apesar dessa dificuldade, há certos exemplos, presentes principalmente nas obras anteriores à *Fenomenologia*, que parecem expressar momentos-chave de uma compreensão abstrata da religião. Isso confere uma outra dimensão ao modo como Hegel pensa a religião na *Fenomenologia* e indica que, assim como a arte é um objeto que coloca à prova a capacidade de uma filosofia em lidar com conteúdos não abstratos, também a religião, principalmente quando o entendimento pretende fazer as vezes dela, se torna o ponto de partida para a crítica das filosofias do Iluminismo. Vamos a eles.

A maneira com que o entendimento se apodera do absoluto é inicialmente caracterizada pela crença em certa ordem natural no mundo, a qual deve guiar os homens na escolha de seus atos. Essa crença identifica na natureza a regência de uma necessidade, necessidade que exige reparação quando um ato alheio e estranho rompe com o curso natural das coisas. O homem, quando desafia a ordem pela imposição de sua vontade, rompe com a calma de um mundo ético regido pela causalidade natural. A forma externa desse conflito entre natureza e espontaneidade humana é eternizada nas *Eumênides* de Esquilo. Ali, o matricídio de Orestes desperta as Fúrias, divindades que atormentam o deus Apolo por recusar-se a cumprir com "as velhas leis", porque jamais aceitariam chamar de justiça o ato ignominioso de um filho que assassina a própria mãe. Falta, contudo, a essa crença no destino reparador a possibilidade de reconciliação. A culpa deve ser expiada a qualquer custo e nem os homens nem os deuses podem quebrar a necessidade natural das coisas. Na religião ctônica não há lugar para a fé propriamente dita, pois ao divino se negou o direito de exercer justamente a sua divindade, isto é, intervir sem estar preso aos limites rígidos da necessidade. A crença no destino simplesmente não deixa saída àquele que se encontra submetido a ela. Isso fica particularmente claro na tragédia. O mesmo amálgama que deveria fornecer unidade à religião se despedaça quando o homem mais precisa dela. As Fúrias se colocam assim na vacuidade da necessidade de um "destino assustador, que devora no abismo de sua

simplicidade tanto a lei divina quanto a lei humana, como também as consciências-de-si em que essas duas potências têm seu ser-aí”⁵.

Para Hegel, a crença no destino é mais do que apenas um aspecto de uma religião que já caiu no esquecimento. Na verdade, ela segue um esquema que se repete toda vez que é vinculada à ordem das coisas uma lei inexorável, da qual o indivíduo não pode escapar, a não ser com a pressuposição de algo além do círculo de suas experiências. Já nos *Fragmentos Republicanos* (1794), Hegel considera que o cidadão,

que empregou as suas forças em favor de sua pátria, à qual ele dedicava a sua vida, no sentido do espírito de seu povo, e, uma vez que o fazia por dever, não dava tanta importância ao seu empenho a ponto de exigir uma indenização ou compensação. Trabalhou toda a sua vida por dever, o que poderia exigir em troca? Como foi valente, não esperava outra coisa senão viver em companhia dos heróis nos Campos Elíseos ou no Walhalla; vida essa que é mais feliz porque está livre de todas as calamidades da natureza humana cheia de necessidades. Da mesma maneira, aquele que adotou como máxima sua razão a obediência frente à natureza e frente à necessidade e que respeita essa lei (o que decerto é incompreensível para nós) como algo sagrado, que alegação de indenização resta para ele? Que indenização pode exigir Édipo por

⁵ *Fenomenologia do Espírito*, 464. Vale ainda observar que a tragédia é concluída com a convocação por Apolo de um tribunal humano, que julga e inocenta Orestes. As Fúrias retrocedem na sua exigência de punição e, em troca, se contentam com a construção de um templo dedicado a elas. Para Hegel, há aqui uma representação da substituição da lei natural pela lei humana. Isso não significa todavia que a exigência de reparação das Fúrias não seja uma forma de justiça ou apenas um eufemismo da mesma: "As Erínias não são as Fúrias concebidas externamente, mas é o próprio ato do homem e a consciência que o atormenta e tortura, na medida em que sabe nele mesmo que esse ato é algo ruim. A Erinia não é apenas a Fúria externa, que persegue o matricida Orestes, mas o espírito do matricídio agita a sua tocha sobre ele. As Erínias são as justiceiras e, por isso mesmo, as benévolas, isto é, Eumênides; não se trata de um eufemismo, mas são elas que desejam a justiça, e quem a viola recebe as Eumênides em si mesmo: é isso que denominamos de consciência [*Gewissen*]." *Philosophie der Religion*, p. 109.

*seus sofrimentos imerecidos, se acreditava estar sob o domínio do destino.*⁶

É significativo, portanto, que Hegel caracterize na *Fenomenologia* primeiro a religião ctônica:

*A religião [do mundo ctônico, dos deuses terrenos] é a crença na noite do destino, assustadora e desconhecida e na Eumênide do espírito que-partiu. Esta crença é a negatividade sob a forma da universalidade e a Eumênide a negatividade na forma da singularidade. [...] Essa crença no nada da necessidade e no mundo ctônico torna-se a crença no céu [...].*⁷

E logo em seguida ele se refira ao Iluminismo:

*[...] esse reino da fé somente no elemento do pensar desdobrava seu conteúdo sem o conceito e por isso soçobrava em seu destino, a saber, na religião do Iluminismo. Nessa religião se reinstaura o Além supra-sensível do entendimento, mas de modo que a consciência-de-si fica satisfeita [no] aquém, e não sabe nem como Si, nem como potência o além supra-sensível, o [Além] vazio que não há que reconhecer nem temer.*⁸

Porque deseja justamente mostrar que a religião ctônica e a religião do Iluminismo — embora temporalmente distantes e essencialmente diferentes, porque no final das contas o Iluminismo não deixa de ser uma resposta legítima ao dogmatismo da religião instituída

⁶ *Fragmentos Republicanos (Escritos de Juventud*; México: Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 39).

⁷ *Fenomenologia do Espírito*, 674.

⁸ *Fenomenologia do Espírito*, 675.

– promovem uma cisão entre sujeito e extramundano, onde este último só pode proporcionar a reconciliação, quando muito, depois da morte.

Quando trata da superação da necessidade da lei divina e do destino pelo amor cristão, Hegel salienta que a nova religião traz a possibilidade de redenção, como mostra o simbolismo do batismo. Os heróis gregos, ao contrário, não podiam se redimir com os deuses ou com a lei divina. Uma vez que quebrassem o elo e desobedecessem às suas leis, estavam condenados à destruição:

A blasfêmia contra o indivíduo [...] apenas separa uma pessoa de outra, mas não do amor; ao contrário, quem se afasta do divino blasfema contra a natureza ela mesma, contra o espírito que está em ela; o seu espírito destruiu o sagrado que estava nele mesmo. Por isso é incapaz de cancelar a sua separação, de reunir-se novamente com o amor, com o sagrado. Um sinal certamente poderia causar comoção, mas não reconstituir a natureza perdida. As Eumênides de seu ser poderiam fugir, mas o vazio que os demônios desalojados deixariam em seu ser não seria preenchido com amor, mas apenas voltaria a atrair suas fúrias, que, reforçadas por sua consciência de que são fúrias do inferno, completariam sua destruição.⁹

No ensaio *Fé e Saber* de 1802, obra imediatamente anterior à *Fenomenologia*, o embate solitário de um pensamento desprovido do fundamento metafísico do divino fornece o tom da discussão. Ali em nenhum momento somos conduzidos de volta ao universo trágico dos heróis gregos. Isso se deve ao fato de que está em jogo a crítica daquilo que Hegel nomeia de filosofias da subjetividade – justamente o último estágio do Iluminismo – e que corresponde aos posicionamentos de Kant, Jacobi e Fichte diante dos limites de uma razão pressupostamente autônoma. Comum a elas é que, ao se verem obrigadas a tratar do divino e do absoluto, separam a fé da razão, como se ambas as instâncias fossem heterogêneas.

⁹ *O Espírito do Cristianismo e seu Destino (Escritos de Juventud)*, México: Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 359-360.

Sem dúvida, é preciso reconhecer que, quando afirmam o absoluto ou supra-sensível como algo para além do alcance do entendimento, tanto Kant quanto Fichte observam rigorosamente as limitações de seu sistema. Coisa muito diferente faz Jacobi, que obriga "a fé a se rebaixar até a efetividade e a experiência sensível", tirando da religião a fé em algo além da vida. Segundo Hegel, a tarefa que ficou para a filosofia posterior não foi portanto a de revisar o conceito de entendimento, já que o seu alcance tinha sido suficientemente definido, mas sim de determinar com clareza o que está para além dele. A esse propósito, não se pode negar que, em questões de fé, a subjetividade autônoma se mostra canhestra. Por privilegiar o pensamento abstrato, frequentemente priva os objetos do significado que neles mais importa: para ela, o bosque sagrado da deusa Diana não passa de uma coleção de troncos de madeira, isto é, trata o divino como uma mera ficção.¹⁰ É da natureza do entendimento fazer semelhantes abstrações.¹¹ A consequência, contudo, é um isolamento do sujeito em si mesmo, sem qualquer possibilidade de redenção, já que simultaneamente preso aos círculos coincidentes de suas próprias determinações e limitações – em suma, o que os poetas denominam de *inferno*.

Assim como nos poetas, que reconhecem o que é eterno, o que é finito e o que é maldito, entre os antigos Dante e no Orestes de Goethe, que dedicou uma parte de sua vida ao inferno, encontramos, a saber, expressa a danação do inferno como o estar

¹⁰ "É exatamente por meio de sua fuga diante do finito e da fixidez da subjetividade que o belo se torna para a subjetividade coisas em geral, o bosque troncos de madeira, as imagens coisas que têm olhos e não vêem, ouvidos e não ouvem; se os ideais não podem ser tomados na realidade completamente inteligível como blocos de madeira e pedras, tornam-se ficções, e cada referência a eles aparece como jogo destituído de essência, como dependência de objetos e como superstição." Hegel, *Fé e Saber*, São Paulo: Hedra, 2008, pp. 22-3.

¹¹ Em um ensaio de tom menos hermético do mesmo ano da publicação da *Fenomenologia, Quem pensa abstratamente?*, Hegel conta em tom de anedota ter ouvido na juventude de uma personalidade pública "que os escritores têm ido longe demais, tentando banir definitivamente o cristianismo e os bons costumes; há inclusive um que redigiu uma defesa do suicídio; que coisa horrível! – Ao querer saber que livro era, fui informado de que se tratava de *Os Sofrimentos do Jovem Werther*" (Hegel, *Werke 2*; Frankfurt: Suhrkamp, 1993, p. 578.).

eternamente ligado ao ato subjetivo, o estar sozinho consigo próprio e com o que pertence a este ato, e a consideração imortal dessa propriedade.¹²

A obstinação do entendimento em tentar se apoderar do conteúdo religioso conduz necessariamente à sua rejeição. A reflexão do entendimento não pode ultrapassar a finitude. Não se pode negar todavia às filosofias da subjetividade elas não terem vislumbrado o absoluto. É a força da sistematização que as obriga a evitá-lo como um existente. Assim, esse impedimento permite que o absoluto seja considerado apenas enquanto *pressuposição* e *anelo*, como um *para-além*.

Não deve, portanto, causar estranheza ao leitor que Hegel opere certa analogia entre a compreensão trágica presente na arte e as consequências filosóficas do Iluminismo. Ao colocar lado a lado filosofia e arte, ele não deseja apenas apontar para a existência de um absoluto, mas também mostrar o "dogmatismo" característico do pensamento de seus antecessores. Se na *Fenomenologia*, a arte passa a ser um domínio da religião, até esse momento ela é também um índice das deficiências de certos encaminhamentos filosóficos que fracassam justamente na consideração do que é mais próprio à arte, isto é, a beleza. Aparentemente, é esse o sentido da equiparação entre arte e filosofia que encontramos no *Fé e Saber*:

Essa beleza obtém a objetividade e a universalidade verdadeiras da arte e da filosofia, nas quais desaparece a oposição que se refere ao absoluto entre fé e razão, tanto na medida em que ele existe inconsciente na consciência ordinária, quanto na medida em que existe conscientemente nas filosofias da reflexão.¹³

Ora, tentamos mostrar aqui que Hegel, particularmente no período de juventude, se vale de um recurso que se tornará cada vez mais recorrente a partir do final do século XIX, a saber, a investigação do referencial artístico com o propósito de evidenciar as contradições da cultura de uma época, embora o faça com uma amplitude histórica que não mais será possível posteriormente.

¹² Hegel, *Fé e Saber*, p. 129.

¹³ Hegel, *Fé e Saber*, p. 120.