

Estética e Sociabilidade

O problema da religião no jovem Hegel*

André Cressoni

Universidade de São Paulo

ABSTRACT: The main objective of this paper lies in assessing the relation of sensibility and imagination in comprising an aesthetical project for ethics and politics. It aims at establishing how sensibility and imagination are thought as primordial ethical powers. This will be accomplished by analyzing the role religion plays in young Hegel's writings and in which way Hellenism constitutes a counterbalance to his Enlightenment inheritance. Texts and fragments dated up to Bern's period will be analyzed in order to integrate these writings into a cohesive theoretical framework and therefore offer a wider and clearer picture of how three general guidelines lead Hegel's reflections: the sensible-intelligible duality problematic, the adherence to an Hellenic ideal of unity, and the reframing of primal Enlightenment motifs, especially those formulated by Rousseau and Kant. These three main flows form the basis upon which I analyze how the categories of positivity, autonomy and reason are called upon and reframed by the young Hegel in the shaping of the concepts of his Republican ideal, namely subjective religion and folk religion. The intended result comprises of proving that the young Hegel's concern revolves around the ethical and social limits of the private-public duality, and his solution is to resort to a kind of simple experience of life led by the Greeks and which could change Modern social relations through their religious beliefs and practices into more reconciliatory forms of life between individuum and community.

KEYWORDS: Hegel; Republicanism; Christianity; Hellenism; Enlightenment.

1. Introdução

“Em uma república, é por uma Ideia que se vive”.² Esta afirmação de Hegel surge em sua juventude em fragmentos do período de Berna (1793-1796).³ E apesar de Hegel operar em suas obras de maturidade com uma matriz teórica diversa daquela de sua juventude – mudança esta fermentada principalmente durante o período de Iena e que encontra sua primeira formulação ao fim desta com a obra *Fenomenologia do Espírito* – este mote será ainda expresso

* Rebecido em 10 de outubro de 2019, aprovado para publicação em 21 de dezembro de 2019.

¹ Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), projeto número 2018/01543-1, pelo financiamento da pesquisa pós-doutoral que tornou este trabalho possível.

² HEGEL, G.W.F. **Unterschied zwischen griechischer Phantasie- und christlicher positiver Religion.** *Werke in zwanzig Bänden.* Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel (hrsg.). Frühe Schriften. Band 1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, p. 207.

³ A cronologia completa da juventude de Hegel é a que segue: Stuttgart, 1784-1788; Tübingen, 1788-1793; Berna, 1793-1796; Frankfurt, 1797-1800; Iena, 1801-1807.



no sistema maduro em sua obra *Filosofia do Direito*, ainda que com uma formulação diversa.⁴ Isto significa dizer, porém, que Hegel, em sua base, mantém uma postura similar em ambos momentos de sua obra: os agentes sociais, em suas individualidades, são meras abstrações. Com isso, Hegel problematiza o tema principal que em Kant, assim como no debate iluminista em geral, sustenta os princípios éticos e a concepção do Estado e do Direito: o tema da autonomia. Esta era – em grande parte ainda é – a pedra de toque de toda discussão sobre os progressos políticos, sociais e mesmo econômicos da modernidade. Pode-se dizer que todo o processo civilizatório da Europa desde o Renascimento gira em torno do nascimento, construção e fortalecimento da ideia de autonomia dos sujeitos éticos envolvidos nas relações sociais e como devem ser submetidos às instituições políticas. Hegel, deste modo, já em sua juventude aceita como tarefa as questões que o cenário iluminista de sua época levantara. A solução proposta, no entanto, diverge àquela oferecida, principalmente por Kant. O jovem admirador do ideal revolucionário jacobino,⁵ voltando-se para a raiz do problema em Rousseau, propunha uma união – e não domínio – da racionalidade com a sensibilidade. Dado esse passo na base que sustenta toda a arquitetura ético-política de Kant, Hegel é capaz de operar uma grande transformação quanto ao que ele pensou em sua juventude – e que viria a repensar em sua maturidade – sobre o próprio conceito de Estado. Entretanto, se nesse ínterim ele busca romper com a concepção kantiano-iluminista, a que resultados, ainda que preliminares, chegará Hegel? E ainda: o que o leva a essa posição? Se o Iluminismo (*Aufklärung*) domina o cenário intelectual na época de formação de Hegel, sendo inclusive predominante nas tendências teóricas dos professores de quem fora aluno no colegial (Stuttgart, 1784-1788) e no seminário (Tübingen, 1788-1793), o que o teria movido já tão cedo a se posicionar de modo crítico a esse alinhamento? Não se trata aqui somente de uma busca pela alternativa oferecida por Hegel, mas, sobretudo, de compreender esta mesma alternativa através daquilo que lhe dá fundamento, que lhe serve de inspiração e, principalmente, de sustentação teórica para realizar o próprio questionamento desse cenário intelectual das Luzes.

⁴ Cf. HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke in zwanzig Bänden*. Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel (hrsg). Band 7. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993, p. 399.

⁵ Nesta época, Hegel ainda não havia sofrido com o período do Terror francês e, por isso, nem criticado os princípios que, em sua concepção, teriam levado a revolução francesa ao fracasso. Essa crítica só ocorrerá, de modo mais acabado, no fim do período de Iena na *Fenomenologia do Espírito*. Vale notar que um dos pilares dessa crítica consiste em avaliar a falta de uma reforma religiosa na França que, por assim dizer, preparasse o espírito do povo para as mudanças políticas que viriam a ocorrer. O papel desse elemento religioso nas transformações políticas demonstra suas raízes nesta fase inicial de Stuttgart a Berna, objeto de nossa investigação.

Hegel (1770-1831) viveu um dos períodos de mais profunda transformação política da Europa. Construiu um sistema que demonstra intenso debate com os principais expoentes políticos da modernidade. Se em sua maturidade demonstrou ser um filósofo de seu tempo, pensando os problemas de sua época, seus escritos de juventude deixam claro, em seu trajeto de maturação, como sempre mantivera intenso e aberto diálogo com os desafios presentes da história. Durante todas as mudanças levadas a cabo neste desenvolvimento teórico, é possível ver Hegel perenemente fiel a um ideal, a saber, uma unidade do Estado. Em sua juventude, este tomará uma forma republicana.

Esse ideal consistia em uma resposta de Hegel – assim como de seus dois colegas mais próximos à época, Hölderlin e Schelling – à realidade nacional alemã: a Alemanha ainda não havia alcançado a unidade política. É então o destino da Alemanha que estava em jogo para Hegel. Se as invasões das tropas francesas revolucionárias lhe trouxeram a visão da nova época que se formava na história, também levaram à dilaceração do Estado alemão, que não tinha uma unidade política, econômica e sequer militar. Diante desse desafio presente, Hegel repensará o passado, clamando, em escritos da fase de Berna, por um Teseu da nação alemã, um herói capaz de realizar sensivelmente o ideal de unificação: “(...) quais poderiam ser também nossos heróis, nós que jamais fomos uma nação (*wir nie eine Nation waren*)? Quem seria nosso Teseu, que fundou seu Estado e lhe deu suas leis?”⁶

Essa referência à antiguidade grega ao tratar de um assunto tão presente e próximo não é casual. Na base do ideal político jacobino jazia essa inspiração na antiga democracia grega. Junto a outras figuras alemãs da época – sendo os principais nesta fase de juventude Winckelmann e Schiller – Hegel eleva essa raiz helênica do impulso revolucionário a um nível maior de teorização. A antiguidade grega oferecia aos olhos do jovem Hegel um horizonte estético (sensível, afetivo e imagético) de realização política que proporciona a harmonia do indivíduo integrado ao todo de sua vida ética em comunidade, levando-o a buscar uma religião que esteja de acordo com a natureza do povo e seus costumes.

Deste modo, a tese a ser defendida aqui é de que a antiguidade grega surge na

⁶ Cf. HEGEL, G.W.F. **Jedes Volk hatte ihm eigene Gegenstände der Phantasie.** *Werke in zwanzig Bänden.* Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel (hrsg.). Frühe Schriften. Band 1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, p. 196-197.

qualidade de ponto de apoio para se realizar um contraponto diante do contexto iluminista, sem abandonar a intenção de uma convergência entre ambas. Pretendo demonstrar, com isso, que o ideal republicano do jovem Hegel, nos escritos que datam até o período de Berna, constitui o primeiro esboço do que se tornará a temática de reconciliação nos escritos posteriores.⁷ Tal ideal se pauta pelo que Hegel chamará, neste período pré-Frankfurt, de moralidade efetiva (*wirkliche Moralität*), e se origina de um projeto estético tridimensional – percepção, sentimento e imaginação – que envolve uma mistura de adesão, oposição e reformulação da temática kantiano-iluminista da positividade e da autonomia, realizada através de uma problematização da religião cristã a partir do helenismo de sua época.

2. *A controvérsia acerca da religião*

Em sua juventude, Hegel refletirá sobre a dimensão moral e política ao repensar a religião no seio da vida dos homens em comunidade. Não se afasta, portanto, do escopo da problemática estabelecida tanto por Kant, em *A religião nos limites da simples razão*, quanto por Fichte em *Tentativa a uma crítica de toda revelação* nos anos de 1792-1793, período durante o qual Hegel redige anotações de trabalhos com foco centralizador na essência da religião. Assim como os iluministas, Hegel tem sempre em mente o horizonte da autonomia do indivíduo que, encontrando em Kant seu principal interlocutor, está intimamente ligado à racionalidade. Hegel, porém, formulará o problema de modo diverso: buscará o móbil da ação ética no quadro de uma religião sensível. É esta autonomia reformulada no seio da religiosidade, originando-se e sustentando-se em uma sensibilidade compartilhada na unidade do povo, que Hegel propõe como forma de superação da chamada positividade.

A positividade consiste, em linhas gerais, na forma degradada da vida de um povo por estar submetida a leis supostamente racionais que são aceitas passivamente e, por isso, destituem a possibilidade de autonomia. Hegel segue, neste sentido, uma leitura tipicamente

⁷ É importante identificar isto como sendo a forma que Hegel pela primeira vez trata da questão central que orientará todo seu percurso teórico até o fim da vida e que só será tematizada de forma mais explícita a partir do período de Frankfurt, a saber, o tema da reconciliação. Neste momento Hegel ainda tem uma vaga ideia das categorias de vida, amor e reconciliação, sendo formuladas de maneira mais objetiva somente a partir do período de Frankfurt, que, porém, excede as delimitações do presente artigo. É certo, porém, que estes temas estão presentes já desde Stuttgart, que, a meu ver, estão centralizados no projeto de reconciliação que se dá na qualidade de união entre sensibilidade e inteligibilidade, entre indivíduo e povo, privado e público. Agradeço a um dos avaliadores anônimos por este apontamento.

iluminista da positividade. Entretanto, também a identifica com a submissão da sensibilidade a regras formais. Esta era a tese kantiana, para quem o móbil da ação moral jaz no respeito à lei moral, substituindo-se os laços sensíveis vivos por relações mecânicas devido à cisão decorrente entre o espírito (*Geist*, ou por vezes *Gemüt*) e o sentimento (*Gefühl*).⁸ Hegel quer demonstrar como a positividade, enquanto expressão desta cisão, é produto do cristianismo e da modernidade.

Ao trazer à tona essa discussão, entretanto, é importante salientar que discordo das interpretações – como é o caso principalmente de Dilthey⁹ – que tendem a ver no jovem Hegel uma postura teológica na forma de um panteísmo místico, isto é, “a de um místico aprofundado em sua contemplação da vida, quer dizer, de Deus”.¹⁰ Contra isso, endosso, dentre outros, a leitura de Lukács para quem o debate apresentado por Hegel em sua juventude sobre a religião volta-se para questões de ordem moral, social e política.¹¹ Em contraste com Lukács, porém, é igualmente necessário perceber como, nas reflexões do jovem Hegel, a temática da religião se origina e segue de perto a prescrição de Rousseau quanto à necessidade de uma religião civil. Apesar do jovem Hegel considerar a religião, como Kant e Fichte, a partir do ponto de vista moral, seu foco na sensibilidade carrega, porém, o tom rousseauiano, a saber, os “sentimentos de sociabilidade sem os quais é impossível ser um bom cidadão ou súdito fiel” .¹²

Ademais, defendo, seguindo Taminioux,¹³ que Hegel opera para tanto com a categoria de simplicidade, ao menos até a fase de Berna. Esta surge pela primeira vez em um fragmento do período de Stuttgart intitulado *Sobre algumas diferenças características dos*

⁸ Cf. HEGEL, G.W.F. **Fragmente über Volksreligion und Christentum.** *Werke.* Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel (hrsg.). Band 3. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993, p. 34.

⁹ DILTHEY, W. **Die Jugendgeschichte Hegels** (GS IV). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963.

¹⁰ Sobre a história de interpretações dos textos de juventude de Hegel, ver o texto de introdução à obra BECKENKAMP, J. **O jovem Hegel – formação de um sistema pós-kantiano.** São Paulo: Edições Loyola, 2009, pp. Sobre o panteísmo místico que Dilthey lê no jovem Hegel, ver páginas 22-32.

¹¹ Lukács é o principal que viria direcionar a discussão sobre o jovem Hegel rumo a uma vertente mais moral e social. Também Rosenkranz com sua obra *Hegel e o Estado* teve grande influência nesta direção.

¹² ROUSSEAU, J-J- **The Social Contract.** Trans. Christopher Betts. New York: Oxford University Press, p. 166. Escrevi sobre a relação entre este princípio republicano do sentimento de sociabilidade em Rousseau e seu princípio da linguagem sob o ângulo da influência pública e afetiva nos indivíduos ligado à antiguidade grega em *Ensaio sobre a origem das línguas*, e cujo debate foi tomado por Herder e levado para solo germânico junto com Winckelmann e Schiller, em CRESSONI, A. Crise e oportunidade – o lugar da antiguidade na formulação de novos tempos. **Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade.** N.31, jan-dez, 2017, pp. 133-181.

¹³ TAMINIAUX, J. **La nostalgie de la Grèce e l'aube de l'idealisme allemand. Kant et les grecs dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel.** Netherlands : Martinus Nijhoff/La Haye, 1967.

poetas antigos derivado de uma análise da tragédia grega, à qual se agregará, no período de Tübingen, ao *hen kain pân* platônico. Estes elementos serão pensados por Hegel ao definir o espírito humano como “a bela planta delicada do espírito (*Sinnes*) livre e aberta”.¹⁴ A simplicidade implica, neste sentido, em uma abertura da subjetividade à realidade compreendida enquanto unitotalidade não dicotômica e não fragmentária. O caráter não dicotômico implica em não separar elementos que usualmente são tratados como extremos, por exemplo, razão e sensação, individual e coletivo. O caráter não fragmentário consiste na não compartimentalização entre capacidades que apresentam ter origem e atuação em ambos extremos da abordagem não dicotômica, ou seja, trata-se da atuação conjunta entre as potências racional e estética – percepção, afeto e imaginação – de origem subjetiva mas que encontram atuação somente no interior das práticas sociais compartilhadas – uma religião civil, como queria Rousseau, mas pensado por Hegel como segundo elã das potências subjetivas. Isso torna possível – e mesmo necessário – articular uma racionalidade sensível na amplitude de uma comunidade política livre e que resultaria na realização de uma moralidade efetiva.

Estes dois ângulos convergem para formar a especificidade que a religião grega adquire diante do cristianismo. Quando o jovem Hegel critica o estranhamento que o cristianismo de sua época operava ao “educar os homens para o reino do céu (...) e por isso as sensações humanas (*menschliche Empfindungen*) se tornam estranhas (*fremd*) para eles”,¹⁵ isto carrega o duplo caráter que Hegel confere às sensações humanas. Por um lado, ele segue a crítica de Rousseau no *Contrato Social* quanto ao cristianismo enquanto religião voltada para o céu e, por isso, incompatível com uma república por se afastar dos sentimentos de sociabilidade.¹⁶ A religião da *polis* grega, ao contrário, consiste em uma religião civil modelar.¹⁷ Por outro lado, a religião grega era uma religião da simplicidade: ao contrário dos preceitos cristãos que mantêm sua autoridade pautada numa experiência sobrenatural do milagre

¹⁴ HEGEL, G.W.F. **Fragmente über Volksreligion und Christentum**, p. 15. Deve-se anotar que traduzimos *Sinn* por ‘espírito’. Exploramos a amplitude semântica do termo, que significa ‘sentido’, ‘senso’, ou ‘significado’, ou também denotações mais subjetivas como ‘consciência’, ‘mente’. Deste modo, pode figurar com um sentido interno, espiritual, como quer a expressão ‘longe dos olhos, longe do coração’ (*aus den Augen, aus dem Sinnen*).

¹⁵ HEGEL, G.W.F. **Fragmente über Volksreligion und Christentum**, p. 42.

¹⁶ Cf. ROUSSEAU, **The Social Contract**, p. 164 e 165.

¹⁷ O recurso à antiguidade para o ideal republicano se encontra também em Rousseau (ROUSSEAU, **The Social Contract**, p.122-123). Sobre como este apelo à antiguidade sofre, porém, uma germanização nas mãos de Lutero que contraria a tradição humanista renascentista e em seguida se heleniza com Winckelmann, ver BORNHEIM, G. Introdução à leitura de Winckelmann. **Páginas de filosofia da arte**. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1998.

destacada do fluxo da vida e imposta de fora a ela (a positividade do cristianismo), a Grécia vivia na sua religiosidade a autoridade unicamente da experiência sensível, sem milagres ou feitos mágicos.¹⁸

3. Positividade, autonomia e razão

Na época de Hegel havia um desacordo teórico importante sobre a positividade.¹⁹ Uma polêmica quanto ao conceito hegeliano de positividade levou alguns intérpretes a questionarem a tese simplória defendida por Asveld²⁰ de que Hegel simplesmente aderiu a um dos lados do debate, a saber, à condenação da positividade. Estes autores – como Haering²¹ e Hyppolite²² de um lado, e Lukács²³ e Harris²⁴ de outro – vêm em Hegel dois conceitos de positividade, uma má positividade e uma boa positividade.

Subcrevo à posição da segunda dupla para quem Hegel não aceita de modo tão

¹⁸ Escrevi sobre as especificidades contrastantes entre a religiosidade cristã e grega expressas na comparação entre as figuras de Jesus e Sócrates presentes em diversos fragmentos do jovem Hegel em CRESSONI, A. Sócrates no período das Luzes – a crítica do jovem Hegel à imagem sócrática no espírito do Iluminismo alemão. **Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade**. N.26. Junho 2009/junho 2013 – Ano XIV/XVIII. Para uma interpretação atual que afasta a religiosidade e os mitos gregos de uma categorização na qualidade de feitos mágicos, ver OTTO, W.F. **Os deuses da Grécia**. Trad. Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2005. Walter Friedrich Otto lança uma visão que se aproxima desta leitura oferecida por helenistas alemães do século XVIII – como é o caso de Winckelmann – e seguida por Hegel, segundo a qual o mito grego referia-se à natureza, e não realmente a feitos mágicos: “Podemos classificar as mundivivências dos povos de acordo como maior ou menor graus em que o pensamento mágico as preenche e domina. Mas povo algum superou a magia em seu ideário representativo de maneira tão singular quanto o grego. No mundo homérico, quer entre os homens quer entre os deuses, a magia não tem importância alguma, e os poucos casos em que aí se mostra algum conhecimento dela evidenciam de modo mais claro o quanto ela está distante. Os deuses não praticam magia, muito embora, às vezes, o jeito como perfazem algumas de suas obras lembra a velha magia. Tal como sua essência, seu poder não se funda em força mágica, mas no ser da natureza. ‘Natureza’ é a grande palavra nova, que o espírito grego amadurecido contrapõe à mágica arcaica. E daí decorre em linha reta o caminho que leva à arte e à ciência dos gregos” (p. 32).

¹⁹ Um dos lados “toma o positivo, em uma religião pura, por inessencial (*außerwesentlich*) e mesmo condenável (*verwerflich*)”, enquanto, de outro lado, alguns defendiam que é “precisamente nesta positividade” que se encontra “a superioridade desta religião” (HEGEL, G.W.F. **Die Positivität der christlichen Religion**. *Werke in zwanzig Bänden*. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel (hrsg.). Frühe Schriften. Band 1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, p. 109).

²⁰ ASVELD, P. **La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation**. Paris : Publications Universitaires, 1953.

²¹ HAERING, T. **Hegel sein Wollen und sein Werk. Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels**. Band I. Leipzig und Berlin: B. G. Teubner, 1929.

²² HYPOLITE, Jean. **Introdução à filosofia da história de Hegel**. Tradução Hamílcar de Garcia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

²³ LUKÁCS, Gyorgy. **The young Hegel: Studies in the relations between dialectics and economics**. Translated by Rodney Livingstone. Cambridge: MIT Press, 1976.

²⁴ HARRIS, H.S. **Hegel’s Development – towards the sunlight 1770-1801**. Oxford: Oxford University Press, 1972.

acrítico a dualidade oferecida pelo Iluminismo entre uma religião natural e uma religião positiva,²⁵ como se houvesse somente uma religião natural, mas pudesse haver muitas religiões positivas.²⁶ A distinção entre estas consiste no seguinte: a religião positiva é marcada pela coação, fundamentando-se na crença, e é por isso uma religião da heteronomia; ao passo que a religião natural, como religião da autonomia, repousa sobre a razão, derivando da livre vontade. Para Hegel, entretanto, a positividade refere-se à forma que um conteúdo religioso adquire no escopo espiritual de um povo, enquanto é ou não imposta ao indivíduo. Isso perpassará uma tripla reformulação – da positividade, da autonomia e da razão – por parte de Hegel.

A positividade é reformulada na medida em que não se pode reduzi-la ao impedimento da moralidade enquanto esta é entendida tão só como produto da razão – do contrário, se alinharia Hegel somente ao legado iluminista-kantiano.²⁷ Evidência dessa reformulação é sua constante recusa da pura racionalidade veiculada pela moral kantiana, pois, enquanto dever-ser (*Sollen*), a razão prática transcendental se coloca no papel de dominadora dos sentimentos. Em sua *Fundamentação da metafísica dos costumes*, ao tratar do móbil da ação moral, Kant concebe o homem a partir da dualidade de sensível e inteligível, buscando determinar de qual domínio provirão as leis para a boa vontade. A razão prática, desta forma, é fundamentada nas mesmas bases transcendentais estabelecidas na *Crítica da razão pura*. Como se sabe, na Estética transcendental e na Analítica transcendental Kant põe as bases da relação entre sensibilidade e entendimento que fundam sua filosofia crítica enquanto idealismo

²⁵ LUKÁCS, *The young Hegel*, p. 226.

²⁶ HEGEL, *Die Positivität der christlichen Religion*, p. 217.

²⁷ Esta parece ser a posição defendida por Beckenkamp em seu livro *O jovem Hegel*. Legros, pelo contrário, em seu *Le Jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique* aproxima Hegel em grande medida à escola romântica em seus primórdios. Yack em *Longing for Total Revolution* tem uma postura diferente, qualificando o jovem Hegel como membro do que ele cunha de “esquerda kantiana”, em que inclui desde Schiller até Marx e Nietzsche. Parece-me, porém, que todos estes sofrem de insuficiências. Beckenkamp erra, ao meu ver, quando interpreta o jovem Hegel como simples seguidor da razão prática de Kant, elidindo as referências aos elementos estéticos e helênicos como princípios constitutivos que contrabalanceiam e conflitam com a postura kantiana. A interpretação de Legros, ao levar em consideração estes elementos, corre o risco de uma inserção de Hegel na escola romântica, o que considero equivocado. Yack, por seu turno, apesar do cuidado em colocar ambos lados iluministas e helenistas em balanço sem incorrer em um romantismo jovem hegeliano, sofre de pouca abordagem documental e acaba, com isso, por centralizar os princípios políticos de Hegel no *Mais antigo programa sistemático do idealismo alemão*, proposta esta que acato com ressalvas, pois não creio, como defende Yack, que o jovem Hegel se opunha tão indiscriminadamente às instituições políticas enquanto tais. Tomo a interpretação de Harris, em *Hegel's Development – towards the sunlight 1970-1801*, como a mais ponderada, pois se sustenta em três pilares que são incontornáveis para uma investigação adequada do jovem Hegel: oferece uma minuciosa análise documental e textual, inclui como fator elementar a diversidade de influências filosóficas, políticas e literárias que impactaram esses anos de formação intelectual de Hegel, e, acima de tudo, oferece um quadro do pensamento jovem hegeliano de Stuttgart a Berna que possibilita compreender de forma coesa as flutuações apresentadas pelos escritos de juventude.

transcendental. Resumindo esta distinção entre mundo inteligível e mundo sensível – da qual Kant se utilizará na *Fundamentação da metafísica dos costumes* segundo os termos *Verstandeswelt* e *intelligibele Welt* para se referir a esse “mundo inteligível”, e a *Sinnenwelt* para mundo-dos-sensíveis – nos diz Kant:

É assim que a razão prática (*die praktische Vernunft*), ao adentrar-pelo-pensamento (*hineindenkt*), não ultrapassa em nada os seus limites; mas ultrapassá-los-ia se quisesse *entrar-pelo-aparecer* (*hineinschauen*) [nesse mundo], *entrar-pelo-sentimento* (*hineinempfinden*) (...) O conceito de um mundo inteligível é, portanto, apenas um *ponto de vista* que a razão se vê obrigada a tomar fora dos aparecimentos (*Erscheinungen*) *para se pensar a si mesma como prática*; [este] que não seria possível se as influências da sensibilidade fossem determinantes para o homem, o que, porém, é necessário na medida em que se lhe não deve negar a consciência de si mesmo como inteligência [e], conseqüentemente, como causa racional e atuante pela razão, isto é, [como causa] eficiente livre.²⁸

Neste contexto, é contrastante com a proposta do jovem Hegel o modo como Kant coloca a razão e o sensível em relação tão heteronômica.

Por tudo isso é que um ser racional deve considerar-se a si mesmo, *como inteligência* (portanto não pelo lado das suas forças inferiores), não como pertencendo ao mundo sensível, mas como pertencendo ao mundo inteligível; tem por conseguinte dois pontos de vista dos quais pode considerar-se a si mesmo e reconhecer leis do uso das suas forças, e portanto de todas as suas ações: o *primeiro*, enquanto pertence ao mundo sensível, sob leis naturais (heteronomia); o *segundo*, como pertencente ao mundo inteligível, sob leis que, independentes da natureza, não são empíricas, mas fundadas somente na razão.²⁹

É natural que esse fator tenha repercussão direta no conceito de autonomia.³⁰ Reconhecendo que, devido a essa dualidade da natureza humana, a vontade não pode se desvencilhar da sensibilidade, Kant deduz a possibilidade do imperativo categórico: um ser que não vivesse essa heteronomia da sensibilidade teria em sua própria existência a autonomia da

²⁸ KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. *Gesammelte Werke*. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: 1913 p. 88-89. Tomei o cuidado de traduzir *Erscheinung* por aparecimento, não confundindo nem com o *parecer* (*Schein*), que implica em Kant ilusão, nem o *fenômeno* (*Phaenomena*), cuja diferença em relação ao aparecimento consiste em já haver no fenômeno uma relação à unidade do entendimento e seus conceitos.

²⁹ KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, p. 81.

³⁰ KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, p. 82: “Como um ser racional e, portanto, pertencente ao mundo inteligível (*intelligibelen Welt*), o homem não pode pensar nunca a causalidade da sua própria vontade senão sob a ideia da liberdade; pois que indenpendência (*Unabhängigkeit*) das causas determinantes do mundo sensível (a mesma que a razão tem sempre de atribuir-se) é liberdade. Ora, à ideia da liberdade está inseparavelmente ligado o conceito de *autonomia* (*Autonomie*), e a este o princípio universal da moralidade (*Prinzip der Sittlichkeit*), o qual na ideia está na base de todas as ações de seres *racionais* como a lei natural (*Naturgesetz*) está na base de todos os fenômenos”

vontade, ao passo que o ser humano, cindido em seu âmago, deve carregar essa autonomia como um dever-ser (*Sollen*):

E assim são possíveis os imperativos categóricos (*kategorische Imperativen*), porque a ideia da liberdade faz de mim um membro do mundo inteligível; pelo que, se eu fosse só isso, todas as minhas ações *devem* ser (*sein sollen*) conforme a essa autonomia. E esse dever *categórico* (*kategorische Sollen*) representa a proposição sintética *a priori*, porque acima da minha vontade afetada por apetites sensíveis sobrevêm ainda a ideia dessa mesma vontade, mas como pertencente ao mundo inteligível, pura, prática por si mesma, que contém a condição suprema da primeira, segundo a razão.³¹

É esse domínio racional propagado pelo imperativo categórico que leva à boa vontade e à ideia de liberdade como “independência das causas *determinantes* do mundo-das-sensações (*Unabhängigkeit von bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt*)”.³²

O jovem Hegel, por seu lado, condena toda ética pautada na dominação da sensibilidade, pois também isso redundaria na positividade: “Não nos assustemos então se cremos dever admitir que a sensibilidade (*Sinnlichkeit*) constitua o elemento fundamental em toda ação moral e em todo esforço do homem” .³³ A noção de autonomia é reformulada, neste sentido, retornando, segundo leitura própria ao ambiente alemão, a uma das principais fontes da concepção kantiana: o papel que Rousseau designa aos sentimentos diverge de Kant quanto se trata dos fatores diretivos da autonomia.³⁴ O desprezo de Rousseau pela metafísica em vista da moral o levou a dar ênfase ao sentimento interior (*sentiment intérieur*) que, seguido pelo jovem Hegel, teoriza uma moralidade subjetiva não destacada da objetividade civil.³⁵ Esta ética rousseauiana da verdade,³⁶ ao se propor como fuga dos danos à sociabilidade decorrentes do *amour-propre* e uma via de acesso à harmonia social, não resulta em um aparato formal de investigação filosófica, como o *cogito* cartesiano, nem na metafísica racionalista da moral kantiana. O princípio de autodomação da vontade – não seguir outra regra que não aquela dada por si mesmo – se avizinha, com Rousseau, do modelo da antiguidade: promover, no lugar

³¹ KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, p. 83.

³² KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, p. 84.

³³ HEGEL, *Fragmente über Volksreligion und Christentum*, p. 10.

³⁴ O termo “autonomia” não é utilizado pelo próprio Rousseau, mas tem um uso comum entre os comentaristas por conferir um significado que corresponde ao apelo do filósofo de Genebra para um *sentiment intérieur* como guia em face de crenças e opiniões aceitas. Isto é o que está em questão com a positividade da religião no jovem Hegel.

³⁵ Cf. TAYLOR, Charles. *Sources of the Self: the Making of Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989, p. 362.

³⁶ Cf. NEIDLEMAN, Jason. The Sublime Science of Simple Souls: Rousseau’s Philosophy of Truth. *History of European Ideas*. Vol. 39, No. 6, 2013, pp. 815-834.

de prescrições racionais, uma mudança de caráter:

Enquanto homens livres, eles [os gregos] obedeciam às leis que eles haviam dado a si mesmos, obedeciam a homens que eles mesmos haviam colocado para [serem] seus superiores, conduziam guerras que eles mesmos haviam decidido (...) não ensinavam nem aprendiam as máximas da virtude (*Tugendmaximen*), mas as praticavam através de ações (*Handlungen*) que eles podiam chamar de absolutamente suas próprias; na vida pública como na vida privada e doméstica, cada um era um homem livre, cada um vivia segundo leis próprias.³⁷

Junto com isso, no entanto, também a noção de razão prática provinda de Kant exigirá reformulação. Essa terá como ímpeto um projeto estético da problemática ético-política. O impedimento da moralidade significará, acima de tudo, romper a unidade tão buscada por Hegel entre sensível e inteligível em seus diversos níveis – da razão (*Vernunft*) com a sensação e a imaginação (*Phantasie, Einbildungskraft*), da lei (*Gesetz*) com o costume (*Sitte*) –, o que repercutirá como rompimento da unidade mais almejada entre indivíduo e povo. Uma vez que nisso estava em jogo a unidade do povo alemão e, conseqüentemente, a própria possibilidade do Estado alemão, o direcionamento de suas investigações seguirá na busca de uma solução para se efetivar tal unidade. Esta busca levará Hegel a uma contraposição e síntese entre helenismo e iluminismo.³⁸

A relação entre helenismo e iluminismo ganha corpo, até o período de Berna, com a busca da teorização de uma religião sensível que compreende em seu escopo um ideal de unidade e de simplicidade. Está ausente dos escritos pré-Frankfurt de Hegel qualquer tese mais elaborada sobre o helenismo, possivelmente porque via, principalmente na imagem da Grécia teorizada por Winckelmann e Schiller, elementos suficientes pra uma crítica contundente da modernidade. Por isso a Grécia surgirá, até o período de Berna, como inspiração cuja presença nos escritos de Hegel surge na qualidade de um ideal que norteia as noções de unidade política

³⁷ Cf. HEGEL, **Unterschied zwischen griechischer Phantasia und christlicher positiver Religion**. *Werke*. Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel (hrsg). Band 3. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1994, p. 204-205.

³⁸ Nos escritos até o período de Berna, Hegel ainda acredita na viabilidade de uma tal síntese. É somente a partir do período de Frankfurt que Hegel demonstra estar consciente de sua impossibilidade, sendo levado, por isso, a colocar o helenismo em um patamar superior de realização da unidade almejada. Desta forma, pode-se inferir, nos escritos de Frankfurt, uma escala de níveis de efetivação dessa unidade, na qual o menor grau de realização encontra-se no judaísmo, seguido pelo iluminismo de caráter kantiano, este que tem o cristianismo de Jesus como superior e, enfim, o helenismo como ponto mais alto. Sobre isso, cf. LEGROS, R. Sur l'antijudaïsme et le paganisme du jeune Hegel. In: HEGEL, G.W.F. **Premiers Écrits (Francfort 1797-1800)**. Textes réunis, introduits, traduits et annotés par Olivier Depré. Paris: J. Vrin, 1997.

e social, simplicidade, sensibilidade e imaginação. Seu ideal republicano passa, por isso, necessariamente também por um ideal estético de caráter helênico, sem abandonar, entretanto, o pacto iluminista de uma razão universal. Diante disso, coloca-se a questão de saber “como deve ser uma religião do povo que ceda o menos possível à letra e à superstição e conduza o povo à religião da razão?”³⁹ Como aponta Taminiaux, essa questão pode parecer kantiana, e as preocupações hegelianas apontam diretamente para tal alinhamento. Em vista da tarefa de como orientar o empírico em direção ao racional em face da dualidade gerada pelo cristianismo e a modernidade, Hegel, nos escritos de Tübingen, indicará três pontos para resolver o desafio colocado: primeiro, as doutrinas da religião do povo “devem ser fundadas sobre a razão universal” ; segundo, “A fantasia, o coração e a sensibilidade (*Phantasie, Hertz und Sinnlichkeit*) não devem ser deixadas vazias” ; e, enfim, suas doutrinas “devem ser constituídas de tal modo que todas as necessidades da vida (*Bedürfnisse des Lebens*), as ações públicas do Estado (*öffentlichen Staatshandlungen*) se relacionem”⁴⁰ A primeira indicação de Hegel continua a apontar para um princípio muito caro a Kant e, em geral, a todas as filosofias das Luzes. A universalidade da razão, porém, quando vista a partir do ângulo kantiano, necessariamente excluiria as duas outras indicações.⁴¹ São nas quatro formas de religião originadas a partir destes princípios que se pode avaliar o estatuto dos mesmos.

4. As formas da religião

Na distinção entre religião objetiva e subjetiva (*objektiver und subjektiver Religion*)⁴² opera-se a oposição entre uma razão fria e uma razão sensível, cuja diferença é relativa ao grau de conciliação entre a razão e a sensibilidade. Hegel avalia que o dualismo resultante da cisão operada pelo cristianismo e pela modernidade deve ser superado em vista da

³⁹ TAMINIAUX, J. Introduction, in: HEGEL, G.W.F. **Systeme de la vie étique**. Trad. Jacques Taminiaux. Paris : Payot, 1992, p. 13. No interior desta questão, acrescentaríamos ainda aquela que Beckenkamp formula e que também orienta a produção intelectual do jovem Hegel, a saber, “como deve ser constituída uma religião a fim de que forneça um móbil adequado para tornar a vontade receptiva em relação à lei moral” (BECKENKAMP, **O jovem Hegel**, p. 44).

⁴⁰ HEGEL, **Fragmente über Volksreligion und Christentum**, p. 33.

⁴¹ TAMINIAUX, J. **La nostalgie de la Grèce a l'aube de l'idéalisme allemande**, p. 13.

⁴² HEGEL, **Fragmente über Volksreligion und Christentum**, p. 13.

unitotalidade (*hén kai pân*) proposta pela sua defesa do coração (*Herz, Busen*) enquanto razão sensível capaz de dar origem a uma moralidade efetiva (*wirkliche Moralität*).

Apesar de reconhecer um uso útil do entendimento, da fria razão (*kalte Vernunft*)⁴³ – a saber, evitar uma sensibilidade cega de onde adviriam certas ilusões religiosas –, por outro lado, esta razão assimilada ao entendimento é acusada de oprimir e degradar o movimento da vida e, por isso, “os princípios não são jamais tornados práticos pelo entendimento”.⁴⁴ O ponto nodal aqui consiste em um questionamento da primazia da norma racional no móbil da ação moral. A perspicácia da razão se reduz a conceitos eruditos que não servem à vida prática, à vida real dos homens, ao menos não com o aprimoramento moral esperado pelos iluministas: “Nenhuma moral impressa, nenhuma luz (*Aufklärung*) do entendimento pode ter por efeito evitar completamente a emergência de impulsões más, de restringir seu desenvolvimento”,⁴⁵ já que “A luz (*Aufklärung*) do entendimento torna, decerto, mais engenhoso (*Klüger*) mas não melhor”. É enquanto frieza intelectual que Hegel vê o entendimento que se opõe à sensibilidade e, por isso, à moral, já que a razão é “(...) muito fria para ser eficaz no momento da ação, para poder ter em geral uma influência sobre a vida”.⁴⁶ Minha tese é que o jovem Hegel está colocando em questão o argumento segundo o qual a racionalidade da norma ética bastaria para acarretar a adesão da subjetividade. E seu contra-argumento consiste exatamente em situar na sensibilidade o impulso (*Trieb*) do indivíduo em sua adesão à ação moral. Como aponta Legros:

O espírito humano tal como Hegel busca conceituá-lo não é firmado em si mesmo, confrontado com a tarefa de entrar em comunicação com os objetos, ele é, ao contrário, escreve ele, ‘livre e aberto’. (...) É, ao contrário, porque o homem é sensível àquilo que o rodeia por uma sensibilidade que antecipa toda reflexão objetiva, aberta ao mundo através da sua prática e suas ações (a moralidade efetiva) que ele pode ser trazido a refletir e a instituir as relações objetivas.⁴⁷

Importa notar que os termos utilizados por Hegel para tratar do elemento sensível

⁴³ HEGEL, *Fragmente über Volksreligion und Christentum*, p. 12. Hegel também fala (p. 10) de uma ‘mera inteligência’ (*Klugheit*).

⁴⁴ HEGEL, *Fragmente über Volksreligion und Christentum*, p. 21.

⁴⁵ HEGEL, *Fragmente über Volksreligion und Christentum*, p. 22.

⁴⁶ HEGEL, *Fragmente über Volksreligion und Christentum*, p. 21.

⁴⁷ LEGROS, R. *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*. Grèce: Éditions Ousia, 1980, p. 17.

enquanto móbil da ação moral combinam, como já citados, sensações’ (*Empfindungen*), ‘sentimentos’ (*Gefühle*) e ‘sensibilidade’ (*Sinnlichkeit*). Há no uso desta terminologia uma forte tonalidade afetiva, isto é, relativa aos sentimentos subjetivos,⁴⁸ sem abandonar, entretanto, o cuidado de integrar o viés empírico-sensorial que lhe é conatural.⁴⁹ A terminologia “afeto/afetivo(a)” não é própria de Hegel, mas devido ao seu foco no móbil da ação moral, o campo semântico explorado por ele parece permitir sustentar a tese de que sua principal preocupação está voltada para os afetos subjetivos, assim como sua ligação com as impressões empíricas externas e com o imaginário social compartilhado. No fragmento de Tübingen fica claro como Hegel argumenta na linha dos sentimentos ou afetos envolvidos na ação moral: contra o olhar baixo e as vestimentas de luto e a falta de preocupação com os sentimentos sagrados no cristianismo, ele fala em favor da religião grega que expande o humor, a alegria, o amor e a amizade.⁵⁰ Assim também, o foco da tradição republicana – desde Maquiavel e Montesquieu até Schiller – na virtude e sentimento civil⁵¹ encontra, com Hegel, uma terminologia próxima a Rousseau, para quem o sentimento de sociabilidade veicula a quarta categoria de lei, “a mais importante de todas, que não se grava nem no mármore nem no bronze, mas no coração dos cidadãos” e fica expressa em seus costumes.⁵²

Nesse sentido, a religião subjetiva, enquanto vivificação da fria razão através do calor dos sentimentos,⁵³ se contrapõe à religião objetiva que coloca regras e leis abstratas pautadas no entendimento e destacadas do fluxo sensível da vida. Analisando como a

⁴⁸ Situar o lado afetivo da experiência humana no domínio religioso é também como procederá Hegel em sua maturidade: na religião está o sentimento do absoluto na figura de Deus, enquanto na arte está a representação sensível na forma do belo, e na filosofia o conceito racional puro enquanto Ideia. Sobre o assunto, cf. primeiro capítulo da minha tese de doutoramento.

⁴⁹ Assim, quando *Sinnlichkeit* se refere ao objeto trata-se dos estímulos sensoriais que darão, por exemplo, o conteúdo intuitivo na estética transcendental em Kant, mas, se aplicado à pessoa, condiz com desejos físicos e eróticos. *Empfindung*, por sua vez, compreende, segundo Kant, ao mesmo tempo o estímulo sensível a uma qualidade objetiva, assim como a sensação subjetiva de prazer daí decorrente (KANT, I. **Kritik der Urteilskraft**, *Gesammelte Werke. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*. Berlin: 1913, p. 205). Por isso, Kant didaticamente delimita o sentimento pelo termo *Gefühl*, que em Hegel está mais próximo da totalidade da psique e aparece na *Enciclopédia* como superação da *Empfindung* e ponte entre a alma centrada em si e se situando em sua visão de mundo (HEGEL, G.W.F. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft. Werke in zwanzig Bänden**. Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel (hrsg). Band 7. Frankfurt a.M.:Suhrkamp, 1993, §402). Mais sobre o campo semântico que a terminologia supracitada abrange em Hegel e na língua alemã, cf. INWOOD, M. **Dicionário Hegel**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

⁵⁰ Cf. HEGEL, **Fragmente über Volksreligion und Christentum**, p. 42.

⁵¹ Cf. BEISER, F. **Schiller as a Philosopher: a Re-examination**. Oxford: Clarendon Press, 2005, p. 124-125.

⁵² ROUSSEAU, **The Social Contract**, p. 89.

⁵³ Cf. HEGEL, **Volksreligion und Christentum**, p. 36.

reformulação do ideal kantiano-iluminista da autonomia é levado a cabo no interior desta distinção, o questionamento da ética kantiana é realizado em um duplo nível de linguagem: ao nível da psicologia das faculdades e ao nível temático da vida e da morte. Deste modo, em primeiro lugar, o entendimento (*Verstand*) e a memória (*Gedächtnis*) dizem respeito às potências (*Kräfte*) em voga na religião objetiva, ao passo que sensações/sentimentos (*Empfindungen, Gefühle*) e as ações (*Handlungen*) são os elementos da religião subjetiva.⁵⁴ Em segundo lugar, a religião objetiva é morta, comparada por Hegel ao gabinete de insetos e plantas de um naturalista, em oposição à religião subjetiva cuja definição é a vida como atividade interna que se volta para o exterior.⁵⁵ Ainda que a noção de vida nos escritos até o período de Berna não seja conceitualmente teorizado (isso só ocorrerá no período de Frankfurt, principalmente com o escrito *Die Liebe*), a vida é uma temática que se demonstra já presente, sendo constantemente utilizada como adjetivo oposto àquilo que é morto. Em geral, a noção de vida para Hegel até o período de Berna veicula a ideia de uma experiência pautada em uma simplicidade originária enquanto abertura à unitotalidade, e constitui a via rumo a possibilidades reconciliatórias da dimensão social.

O desenvolvimento inicial desses elementos ocorre já em Stuttgart⁵⁶ a partir do que Hegel chama de “simplicidade” no escrito *Sobre algumas diferenças características dos poetas antigos* segundo o termo latinizado: *Simplicität*. A simplicidade é um de três elementos – os outros dois são o original (*Original*) e o sentido exterior (*äußerliche Sinne*) – que Hegel encontra nas tragédias, e são voltados a destacar a simples experiência original, em sua externalidade sensível, dos costumes como aspectos a serem impressos numa religião sensível. O vocabulário com o qual Hegel trata do simples (*einfach*) ou da simplicidade (*Simplicität* ou *Einfalt*) corre em conjunto com seu projeto estético. Deste modo, a simplicidade é expressa subjetivamente através do coração, este entendido como uma potência de abertura para a experiência de mundo na percepção e no sentimento enquanto constitutivos do móbil da ação moral e que encontra seu solo – a expressão objetiva da simplicidade – no contexto imagético dos costumes de um povo.

⁵⁴ HEGEL, *Fragments über Volksreligion und Christentum*, p. 13.

⁵⁵ HEGEL, *Fragments über Volksreligion und Christentum*, p. 14.

⁵⁶ Eles continuam após os anos de Stuttgart: cf. HEGEL, *Fragments über Volksreligion und Christentum*, p. 34.

Mas essas doutrinas também devem ser simples (*einfach*) e, se elas são as verdades da razão, elas são simples precisamente pelo fato de que, neste caso, elas não necessitam nem de um aparelho científico nem de um espetáculo de demonstrações laboriosas; e por serem mesmo simples, elas exercem uma influência ainda maior sobre o espírito (*Gemüt*) e sobre a determinação da vontade de agir, e assim concentradas, elas têm muito mais influência e desempenha um papel incomparavelmente maior na formação do espírito de um povo.⁵⁷

Essa articulação entre estética e política surgida a partir do conceito de simplicidade e construída no âmbito subjetivo inserido na dimensão social através da religião tem suas raízes no helenismo alemão, com foco nas obras de Winckelmann e Schiller.⁵⁸ Essa base schilleriana provinda da tragédia grega – para Hegel, principalmente a partir das obras de Sófocles, em especial *Antígona*, e além desse *Édipo* e *Ájax* – será elaborada no ideal hegeliano (em consonância com o sentido estético-político expresso por Hölderlin em sua obra *Hipérion, um eremita da Grécia*) através do conceito grego mais importante para eles: o *hén kai pân*, o Um e Todo cósmico heraclítico, e mais precisamente, tal como o mesmo foi elaborado por Platão no diálogo *Banquete* que trata da dialética de Eros através de Diotima, sacerdotisa do amor.⁵⁹

Procedendo ao exame desta ampliação à unitotalidade da relação sensível-inteligível, a reformulação hegeliana da problemática iluminista da autonomia leva a uma continuidade da religião subjetiva na religião do povo (*Volksreligion*). Se a religião subjetiva – que consiste mais diretamente em uma religião moral – se volta para os sentimentos humanos envolvidos na autonomia da vontade do indivíduo, com a religião do povo Hegel repensa os temas políticos mais íntimos que envolvem o próprio conceito de república. É importante, neste

⁵⁷ HEGEL, **Fragmente über Volksreligion und Christentum**, p. 34. Cf. também p. 19: “A quem a bela simplicidade (*schöne Einfalt*) não move, quando a inocência pensa em seu maior benfeitor junto ao bem [quando] a natureza lhe foi favorável, [e quando] ele lhe oferece o melhor, o mais imaculado, as primícias do grão e das ovelhas”. E ainda, na mesma página: “De tais traços falam o coração, exigem ser apreciados com o coração, com simplicidade de espírito e de sentimento (*Einfalt des Geistes und der Empfindung*), não como entendimento frio (*kalt Verstand*)”.

⁵⁸ Analisei este ponto em CRESSONI, A. Young Hegelian sources for a conception of the Self. **Dissertatio** (a publicar).

⁵⁹ O modo como o projeto estético-republicano de Hegel, a favor do qual argumento, relaciona os aspectos trágicos gregos ao conceito de belo nos diálogos platônicos veiculados, em grande parte, através da troca intelectual e poética com Hölderlin, é um tema para outro artigo. Cabe indicar, porém, que os vínculos com o pensamento platônico exercerão uma influência ainda maior no período de Frankfurt, tanto para um conceito de belo quanto para o início da formulação da ideia de vida pura. Sobre este último, ver o fragmento intitulado *O Amor* (NOHL, p. 378) que contém duas versões cujas numerações correspondem aos números 69 e 84, redigidos, respectivamente, em novembro de 1797 e outono-inverno de 1798 (SCHÜLER 1963).

ponto, estar atento ao fato de o jovem Hegel discordar da tese kantiana que concebe as leis e o Direito pautados numa necessária limitação do arbítrio como forma de realizar a liberdade e a própria autonomia. Ao reforçar a concepção de Kant das leis como continuidade da liberdade autônoma do indivíduo, mas promovendo-a, Hegel ressignifica esta própria continuidade: as leis promovem a liberdade sem restringi-la justamente por não se pautarem somente na racionalidade, mas também como fermentação dos elementos sensíveis do impulso moral através da consonância entre as leis e as cerimônias e costumes populares.

Diferente de Schiller, o jovem Hegel separa Igreja e Estado tendo em vista que à religião não cabe o poder coercitivo legal adquirido pelas instituições políticas. Porém, o Estado não deixa de ter um papel constitutivo na moral de um povo.⁶⁰ Com isso, Hegel prolonga o questionamento da ética kantiana a um questionamento da política kantiana, prolonga-o ao nível da linguagem das faculdades na medida em que se refere ao coração e à imaginação. Essa continuidade se baseia na tese do jovem Hegel segundo a qual a imaginação opera como fator fundamental para a integração do indivíduo no todo social do espírito do povo. Veja-se como Hegel critica a distância, em sua época, entre a imaginação das camadas mais altas e das mais baixas:

(...) assim também, a imaginação (*Phantasie*) das partes mais cultivadas da nação, de quem as classes populares tem um domínio completamente diferente, e os escritores e os artistas que trabalham para aqueles não serão em absoluto compreendidos de modo algum, mesmo no que concerne à cena dos personagens.⁶¹

A constatação hegeliana da distância destes elementos no próprio seio da nação alemã contrastava-se com sua percepção da Grécia antiga, uma vez que as tragédias e epopeias eram compreendidas pelo mais simples dos cidadãos atenienses:

pelo contrário, o cidadão ateniense que, em razão de sua pobreza, não podia dar sua voz à assembleia pública do povo, ou que era mesmo constrangido a se vender como escravo, sabia, tanto quanto um Pércles e um Alcebiades, quem eram esse Agamêmnon, este Édipo que um Sófocles e um Eurípedes representavam no teatro sob as figuras nobres de uma humanidade bela e sublime.⁶²

⁶⁰ Para uma análise da relação entre igreja e Estado no jovem Hegel, ver HARRIS, *Hegel's Development*, p. 220-222.

⁶¹ HEGEL, *Jedes Volk hatte ihm eigene Gegenstände der Phantasie*, p. 199.

⁶² HEGEL, *Jedes Volk hatte ihm eigene Gegenstände der Phantasie*, p. 199.

É nesse sentido que Hegel se refere às festas nas quais os cidadãos gregos se encontravam unidos a sua cultura, a sua história, unidade esta buscada para a nação alemã e inspirada no exemplo de Atenas: “Aquele que, completamente ignorante da história da cidade de Atenas, de sua cultura e legislação, [e] vivesse *um* ano dentro de seus muros, poderia, através de suas festas, conhecê-la muito bem”.⁶³ Pelo mesmo motivo, muitos anos antes, ainda aos 18 anos durante seus estudos em Stuttgart, Hegel já reprovava a falta de conexão da poesia e literatura alemã à sua memória, sua história, sua constituição.⁶⁴ A diferença qualitativa da imaginação no contexto social é o que coloca os gregos em um patamar superior ao cristianismo: “Que diferença entre essas imagens que são colocadas na imaginação de nosso povo e aquelas que se passaram na imaginação dos gregos!”.⁶⁵ E o lamento que Hegel expressa pela perda disso é vinculada à potência política e social da imaginação popular: “Assim nós somos desprovidos de uma imaginação religiosa que teria crescido sobre nosso solo e seria ligado a nossa história; e nós somos completamente privados de toda imaginação política”.⁶⁶ Esta integração grega do indivíduo no todo social se realiza com a relação mútua entre a imaginação e os sentimentos, contrastante com a cristã:

Quando a imaginação (*Phantasie*) das bacantes gregas se exaltavam até a loucura (...) seu entusiasmo exprimia o prazer e a alegria, e logo desaparecia na vida cotidiana. Mas as degenerações religiosas da imaginação [cristã] são ao contrário a explosão do desespero mais triste, mais angustiada; eles perturbam profundamente os órgãos e é raro que se possa remediá-los.⁶⁷

O caráter helênico das reflexões hegelianas abre espaço para o cultivo da imaginação compartilhada nos ritos e cerimônias em vista de um sentimento do belo, sem abandonar um acordo com o tribunal da razão.⁶⁸ A imaginação será, assim, esse elemento que, agindo em partilha com os sentimentos do coração, anima o lado sensível sem desviá-lo da universalidade da razão prática.

A religião popular se distingue da religião privada principalmente em que a finalidade

⁶³ HEGEL, *Jedes Volk hatte ihm eigene Gegenstände der Phantasie*, p. 198.

⁶⁴ HEGEL, *Über einige charakteristische Unterschiede der alten Dichter*, p. 46.

⁶⁵ HEGEL, *Über den Unterschied der Szene des Todes*, p. 69.

⁶⁶ HEGEL, *Jedes Volk hatte ihm eigene Gegenstände der Phantasie*, p. 198.

⁶⁷ HEGEL, *Mysteriöse theoretische Lehren. Werke in zwanzig Bänden*. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel (hrsg.). Frankfurt a.M.: Suhrkamp, p. 79.

⁶⁸ Como nos diz Legros: “A religião racional é incarnada no povo grego, com o cristianismo ela não subsiste mais senão através da fé de alguns homens” (LEGROS, *Le jeune Hegel*, p. 58).

da primeira, quando ela age poderosamente sobre a imaginação (*Einbildungskraft*) e o coração, é dar à alma a força e o entusiasmo – inspirar-lhe o espírito que é indispensável à virtude grande e sublime.⁶⁹

É assim que Hegel distingue a religião do povo e a religião privada, enquadrando nesta última a concepção em geral dos iluministas para quem a imaginação religiosa apresentase na qualidade de uma barreira às virtudes da razão prática universal que, envolvida dessa forma em superstições, abandonaria uma relação autêntica com o mundo. A religião privada funda-se, nesse sentido, em uma razão que se afasta das cerimônias e, por isso, dos costumes do povo. Estes usos essenciais da religião voltada para a formação da imaginação e do coração, cultivadas através de imagens grandes e puras a partir de onde os sentimentos entrelaçam-se em um tecido espiritual: “Na verdade, estes empregos essenciais da religião não devem ter conexão senão com o espírito do povo (*Geist des Volks*), e na verdade surgir deste” .⁷⁰ Sem isso, a prática religiosa perderia sua vida, reduzindo-se à frieza das relações exteriores do entendimento, reduzir-se-ia a uma religião privada:

(...) ao invés disso, a prática destes usos seria sem vida, fria, sem força, os sentimentos que eles engendram seriam sugados de modo artificial, ou então seriam usos que não são essenciais para a religião do povo (*Volksreligion*), mas poderiam sê-lo para uma religião privada (*Privatreligion*).⁷¹

4. Considerações finais

Buscou-se aqui defender que os escritos do jovem Hegel demonstram uma recepção crítica da ética kantiana pautada na razão prática pura, e que o caminho hegeliano através da religião tem preocupações éticas, sociais e políticas. A religião é o domínio privilegiado da razão prática por ser ela a mobilizar e fazer valer os preceitos morais da ação nos sujeitos éticos envolvidos nas relações sociais. Estes móveis da ação, argumentei, acarretaram para o jovem Hegel a necessidade de um projeto estético para seu ideal republicano. A religião sensível – que compreende a religião subjetiva e a religião do povo – seria uma forma de retorno renovado da unitotalidade grega apropriado aos moldes do espírito alemão moderno por demonstrar ser

⁶⁹ HEGEL, *Fragmente über Volksreligion und Christentum*, p. 31.

⁷⁰ HEGEL, *Fragmente über Volksreligion und Christentum*, p. 40.

⁷¹ HEGEL, *Fragmente über Volksreligion und Christentum.*, p. 40.

possível, pautado em uma universalidade da razão tornada sensível, uma integração do indivíduo à sua comunidade. O ideal estético-republicano ganha corpo, por isso, na medida em que a religião sensível é fator constitutivo do conceito mais importante e abrangente dos escritos de juventude: o espírito do povo (*Volksgeist*).

Através do cruzamento e choque entre as heranças helênicas e iluministas para solucionar a problemática da dualidade que aflige a coesão ético-política, Hegel quer avaliar até que ponto um determinado povo gerou em seu espírito estas potencialidades éticas socialmente integradoras em seus diversos níveis. Uma vez que, na visão do jovem pensador, a mais alta unidade ocorreu na *pólis* grega, esta, por isso mesmo, passa a servir de medida para se avaliar o nível de desenvolvimento do espírito de um povo. O *Volksgeist* surge, assim, como o conceito em que a unidade proposta pelo jovem Hegel pode se mostrar na sua forma mais abrangente devido a sua capacidade de unificar as contraposições e convergências que têm por base os três registros que sustentam as reflexões hegelianas deste período: os registros histórico (passado e presente), religioso (cristianismo e paganismo) e filosófico (helenismo e iluminismo).

Isso permite abordarmos duas questões centrais para a filosofia na contemporaneidade. De um lado, contra certa tendência no século XX em buscar reduzir a religião a mero aparato manipulador o qual se deve extirpar, o jovem Hegel nos dá elementos para pensar a religião exatamente como um ângulo de abertura ética e social de emancipação. Hegel jamais deixará sua convicção da necessidade de uma reforma religiosa em conjunto, ou mesmo antecipando, qualquer transformação histórica possível. De outro lado, contra a tendência liberal moderna em buscar restringir os preceitos religiosos ao domínio privado somente, o jovem Hegel oferece um aparato reflexivo que contesta esse princípio liberal fundamental ao sustentar o papel constitutivo da religião para uma forma de vida republicana.

Esta religião pública do jovem Hegel levanta, com acerto, alguns dos maiores temores contemporâneos de uma possível defesa de unificação entre Igreja e Estado – algo ao qual, já apontamos, o jovem Hegel se opõe, discordando de Schiller – e todos os males que disso decorrem. No entanto, é fundamental reconhecermos que essa dicotomia entre o privado e o público, tão criticada pelo jovem Hegel, está fadada a resultar continuamente em crises civilizatórias que, nos moldes liberal-democráticos, levou à presente necessidade de

enfrentamento do déficit normativo das instituições políticas atuais. Isso se manifesta, por exemplo, na disputa de autores republicanos do chamado comunitarismo contra teorias de inspiração liberal ao contraporem-se ao atomismo social da primazia do direito sobre o bem, visando conceituar o sujeito ético com base na sua reinserção no tecido social a partir do qual a própria ação moral pode ser compreendida. Em uma terminologia jovem-hegeliana, isso significa dizer que os princípios abstratos da razão prática pura, cujo único móbil da ação moral com valor normativo é o respeito ao dever moral – como quer Kant, e como ressoa no liberalismo, por exemplo, de Rawls – destacada de seu tecido sensível nos afetos e no imaginário compartilhado dos agentes sociais envolvidos – isto é, envolvendo as noções constitutivas de bem sobre bases comunitárias, como quer autores comunitaristas como MacIntyre, Sandel e Taylor –, essa deontologia kantiano-iluminista acaba por abandonar, na realidade, qualquer pretensão de validade normativa autônoma, já que, enquanto princípio externo regulador, passa a atuar como mero direito ou dever cuja autoridade se coloca de fora sem alcançar a individualidade sensível própria dos sujeitos éticos.

O jovem Hegel não nos oferece qualquer solução coerente e de fato realista, porém reflete sobre as possibilidades de conceber a religião por um viés emancipatório, assim como coloca a dúvida da viabilidade de uma possível coesão social pautada no princípio moderno de cisão público-privado. Em poucas palavras, desvincular os móveis sensíveis constitutivos da ação moral do contexto social no qual ele se insere implica, para o jovem Hegel, eliminar de todo qualquer possibilidade de uma vida comunitária republicana, isto é, de sujeitos autônomos. O problema da religião para o jovem Hegel implicava, em última instância, a questão em torno da legitimidade das normas instituídas no âmbito subjetivo da ação moral. A religião sensível do jovem Hegel é integralmente uma religião civil, e devido a esse papel constitutivo da sensibilidade na sociabilidade de sujeitos ético autônomos, Hegel diagnostica um déficit estético no cristianismo (segundo o argumento estético que venho defendendo), e isso necessariamente implica um correspondente déficit normativo, civilizatório. Por isso, ao menos até os anos de Berna (e adentrando ainda o período de Frankfurt, apesar de não tê-lo analisado aqui), sua tese era de que o paganismo helênico, e não o cristianismo moderno, havia demonstrado o papel civilizatório que a religião desempenha no interior do espírito de um povo.

André Cressoni

Universidade de São Paulo

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

cressoni@gmail.com

BIBLIOGRAFIA

ASVELD, Paul. *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation*. Paris: Publications Universitaires, 1953.

BECKENKAMP, Joãozinho. *O jovem Hegel - formação de um sistema pós-kantiano*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

DILTHEY, Wilhelm. *Hegel y el Idealismo*. Trad. Eugenio Ímaz, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1944.

HAERING, Theodor. *Hegel sein Wollen und sein Werk. Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels*. Band I. Leipzig und Berlin: B. G. Teubner, 1929.

HARRIS, H.S. *Hegel's Development - Toward the Sunlight 1770-1801*. Oxford: Oxford University Press, 1972.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich *Werke in zwanzig Bänden*. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel (hrsg.). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich *Premiers Écrits (Francfort 1797-1800)*. Textes réunis,

introduits, traduits et annotés par Olivier Depré. Paris: J. Vrin, 1997.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Sämmlische Werke*. Stuttgart: W.Kohlhammer Verlag, 1966.

HYPOLITE, Jean. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Trad. Hamílcar de Garcia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

JANICAUD, Dominique. *Hegel et le Destin de la Grèce*. Paris: Vrin, 1975.

KANT, Immanuel. *Kant Gesammelte Werke. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*. Berlin: 1913.

LEGROS, Robert. *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*. Grèce: Éditions Ousia, 1980.

LUKÁCS, Gyorgy. *The young Hegel: Studies in the relations between dialectics and economics*. Translated by Rodney Livingstone. Cambridge: MIT Press, 1976.

NOHL, Herman. *Hegels Theologische Jugendschrift*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1907.

ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. Trad. Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques- *The Social Contract*. Trans. Christopher Betts. New York: Oxford University Press, 1994.

SCHILLER, Friedrich. *Sämmlische Werke in Sechs Bänden*. Bibliothek der Weltliteratur. Deutsche Klassiker. Band I Gedichte. Stuttgart: Fackelverlag, 1984.

SCHÜLER, Gisela. Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften, in: *Hegel-Studien*, 2, 1963, p. 111-159.

TAMINIAUX, Jacques. Introduction. In: HEGEL, G.W.F. *Système de la vie étique*. Trad. Jacques Taminiaux. Paris : Payot, 1992.

WINCKELMANN, Johann Joachim *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerey und Bildhauer-Kunst*. Verlag der Waltherischen Handlung Dresden und Leipzig, 1756.

YACK, Bernard. *The Longing for Total Revolution. Philosophic Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche*. Princeton: Princeton University Press, 1986.