
Um Herói da Subjetividade

A Hero of Subjectivity

Oliver Tolle*

Resumo: O objetivo do presente artigo é examinar em que medida, para Hegel, a reforma luterana foi capaz de reestabelecer o vínculo entre indivíduo e divino. Como se sabe, o catolicismo fundou a figura do santo e do sacerdote como mediadores, privando o sujeito da liberdade de se dirigir a Deus a partir de sua própria interioridade. Nesse sentido, o ensinamento de Lutero se pauta pela simplicidade: ele recusa as relações exteriores tradicionais da igreja e procura conservar apenas o essencial do cristianismo, quer dizer, o acesso subjetivo ao supramundano. Buscou-se também fugir das interpretações biográficas, que vêem na obra e nas cartas de Hegel uma tentativa de superação da reforma, entendendo-se que não está em jogo uma perspectiva de correção ou melhoria do cristianismo instituído, qualquer que seja a sua forma, mas sim uma tentativa de compreensão das manifestações históricas de sua doutrina.

Palavras-chave: Hegel. Lutero. Idealismo Alemão. Filosofia da Religião. Cristianismo.

Abstract: The aim of this article is to examine how, for Hegel, Lutheran Reform was able to reestablish the bond between individual and divine. As we know, Catholicism founded the figure of the saint and the priest as mediators, depriving the subject of the freedom to address God from his own interiority. In this sense, Luther's teaching is based on simplicity: it refuses the traditional external relations of the church and preserve only the essentials of Christianity, that is to say, subjective access to the supermundane. We try to avoid biographical interpretations, which see in the work and in the letters of Hegel an attempt of overcoming the reform, because we understand that it is not in question a perspective of correction or improvement of the instituted Christianity, in whatever form, but rather an attempt to understand the historical manifestations of his doctrine.

Key words: Hegel. Luther. German Idealism. Philosophy of Religion. Christianity.

*O autor é pós-doutor pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e professor adjunto da Universidade de São Paulo (USP).

A doutrina luterana é, no todo, a católica, mas justamente sem aquilo que emana das relações da exterioridade [...]

Hegel, Preleções sobre a filosofia da história.

Para compreender o lugar que Hegel atribui a Lutero no desenvolvimento do cristianismo é preciso acompanhar de perto a longa trajetória que permitiu ao catolicismo se converter em religião da exterioridade, tornando-se assim um poder mundano, radicalmente estranho aos ensinamentos de Jesus. O elemento central da doutrina cristã é sua capacidade de fornecer ao indivíduo um vínculo direto com o divino. Ao contrário das religiões pagãs, o Deus cristão não é uma potência alheia, uma individualidade que se relaciona com os fiéis a partir de uma posição de superioridade intransponível. Como Hegel tentou mostrar em seu opúsculo *Vida de Jesus*, os milagres de Cristo são um aspecto meramente exterior do divino, inessenciais ao ensinamento, uma vez que o indivíduo não precisa de um evento sobrenatural para confirmar ou despertar o seu acesso à totalidade em que se encontra inserido. Em última instância, é na interioridade que se encontra o elemento normativo que permite ao ser humano, a partir de um ponto de absoluta liberdade, instaurar a tão desejada harmonia entre sua subjetividade e o mundo concreto. Ora, na medida em que, séculos após a morte de Jesus, o cristianismo se converteu em Estado ou se aproximou dele a ponto de não ser mais possível identificar sua unidade característica, ele migrou para o âmbito da exterioridade. As suas formas de manifestação tiveram de se rebaixar necessariamente à superstição, que, a bem da verdade, é alheia à sua destinação. O catolicismo é o resultado final desse processo de desfiguração do cristianismo.

É preciso observar também que, em seus primórdios, a religião cristã possui uma peculiaridade que a torna única: ela surge no mesmo momento em que a república romana entra em decadência e ascende o império. Essa transformação, característica de uma época, tem reflexos profundos na vida pública, que fica desprovida de certos vínculos que sustenta-

vam a organicidade do coletivo. Para Hegel, o cristianismo só pôde encontrar eco para a sua doutrina subjetiva porque os indivíduos não se sentiam mais parte do Estado. Numa república, o povo encontra seus anseios representados, porque direta ou indiretamente ele participa das decisões que são tomadas. Com o império, ele perde este vínculo civil e a sua vida coletiva não é mais o fruto de suas decisões conjuntas. Essa condição só pode resultar numa corrupção de costumes. Apenas um ambiente em que o povo que se distancia de seus valores coletivos é capaz de criar as condições para ele se voltar para dentro de si mesmo em busca de um significado que a exterioridade não pode mais fornecer. De certa forma, quando os romanos perderam a sua confiança no governo, eles ficaram suscetíveis a promessas de imortalidade e de um Deus acolhedor, que o cristianismo oferecia, ainda que indiretamente.

Para explicar essa perda, Hegel usa como contraponto o mundo grego, considerado por ele como um exemplo, talvez uma ocorrência histórica única, de um povo cujas relações estavam marcadas pela harmonia entre arte, religião

e vida pública e onde, portanto, cada indivíduo se sentia parte do todo. Particularmente nos textos de juventude, Hegel produz no leitor certa melancolia, modulada por um extremo do sentimento de perda, quando nos lembra que os gregos,

enquanto homens livres, obedeciam a leis que eles mesmos se haviam dado, obedeciam a homens que eles mesmos haviam designado para o mando, conduziam guerras que eles mesmos haviam decidido, ofereciam seus bens, suas paixões, sacrificavam mil vidas por uma causa que era sua causa (Hegel, 1971, pp. 204-5).

A integração do homem grego com o Estado, que permite a efetivação de sua liberdade, só é possível porque também a religião e a arte se articulam harmoniosamente com o todo, fornecendo um ponto de união em torno do qual gira a vida da comunidade, preenchendo até a borda todos os aspectos da existência. Esse amálgama possui, todavia, uma peculiaridade: ele é eminentemente exterior. Ao contrário do cristianismo, que se dirige em

primeiro lugar à subjetividade do indivíduo, a religião grega se materializa nas práticas e nos costumes que regem todos os assuntos coletivos. Se é um exagero afirmar que o homem grego não possui uma interioridade autônoma, pode-se dizer que ela é menos predisposta a se sobrepor aos interesses comuns e certamente não entra em rota de colisão com eles, como se o que ocorre no mundo efetivo fosse algo completamente estranho a ela. Isso explica em grande parte que a forma acabada das relações exteriores da comunidade é encarnada pela religião, uma religião que, a rigor, se identifica completamente com a arte, esse elemento de expressão o mais exterior do que há de mais significativo para a humanidade — o que ajuda a explicar porque, a partir da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel se dirige à religião dos gregos como “religião da arte” ou mesmo considere como religião, lugar da subjetividade, apenas o cristianismo. Fica a pergunta então de quais circunstâncias possibilitaram a extinção dessa maneira de viver em sociedade:

Como se pode desalojar uma religião que tinha se estabelecido nos

Estados [antigos] por longos séculos e que estava estreitamente vinculada à constituição política destes Estados? O que fez com que acabasse a fé nos deuses, ao quais cidades e reinos atribuíam as suas origens, a quem os povos ofereciam sacrifícios diários, cuja benção invocavam para todos os seus afazeres, cuja bandeira era necessária para a vitória e a quem dirigiam a gratidão pela mesma, a quem a alegria dedicava os seus cantos e a preocupação as suas orações, cujos templos e altares, riquezas e estátuas eram orgulho dos povos e glória das artes, cuja veneração e cujas festas eram somente ocasiões para a alegria geral? Como se pode arrancar a fé nos deuses, entretecida com mil fios à trama da vida humana? (Hegel, 1971, p. 203)

É preciso tomar certo cuidado para não deixar que a escrita hegeliana ganhe tons de um saudosismo nostálgico, que ela, em virtude da sua frieza peculiar, não contém. A interpretação com base em critérios subjetivos de aprovação ou reprovação pode desviar o leitor do es-

sencial.¹ Parece muito mais consistente com os procedimentos próprios de sua dialética a recusa de uma estipulação de princípios norteadores. Isso é particularmente importante para compreender o que Hegel tem a dizer sobre a reforma luterana. Ao contrário da religião grega, exterior, a cristã se dirige primeiro à interioridade e à subjetividade do indivíduo, estabelecendo um vínculo imediato entre homem e Deus, para só num segundo momento, quando já devidamente constituída essa interioridade, fornecer alternativas para a existência coletiva. Assim, a expectativa de encontrar em Hegel uma proposta de renovação da religião não pode dar muitos resultados. Na verdade, desde a juventude Hegel se mostra particularmente avesso à pretensão de certos *mestres da humanidade* de corrigir a estrutura social por meio de ditames:

Não é minha intenção investigar

que ensinamentos religiosos tem mais interesse para o coração e que podem conferir à alma maior consolo e elevação, nem como devem ser constituídos os ensinamentos de uma religião que deve tornar um povo melhor e mais afortunado, e sim [investigar] o que se esconde no fato de que os ensinamentos e a força da religião se encontram mescladas à trama dos sentimentos humanos, estejam associadas às suas motas propulsoras da ação e se mostrem nelas ativas e eficientes — tornando a religião algo inteiramente subjetivo. (HEGEL, 1971, p. 16)

A partir desse pano de fundo talvez seja possível obter uma compreensão mais acurada da ordem de preocupações que permeiam os textos de Hegel e que podem servir de fio condutor da sua obra de juventude para a de maturidade. Pois neles não se trata de indicar quais os meios adequados para re-

¹ Alguns comentadores insistem na distância entre o jovem seminarista de formação luterana e o pensador maduro, como se houvesse em Hegel algum tipo de teologia: “Seria precipitado todavia concluir que a dedução hegeliana da trindade e da encarnação confirma a sua ortodoxia e justifica a sua confissão luterana. A verdade é que a teologia de Hegel é bastante oposta à de Lutero. O Deus de Hegel é racional e age tão-somente de acordo com a necessidade de sua própria natureza; o Deus de Lutero é misterioso e age de acordo com decretos livres. O idealismo absoluto de Hegel se opõe a todas as formas de dualismo; a teologia luterana é baseada no dualismo entre o celeste e o terreno. Enquanto a fé de Lutero é baseada na Bíblia, o registro da revelação sobrenatural, Hegel não acredita em milagres e pensa que a Bíblia é insuficiente para a fundação da fé” (BEISER, pp. 145-6).

cuperar a unidade dos aspectos da vida em comunidade dos gregos, a qual se encontra definitivamente extraviada, mas antes de explicar porque dificilmente se poderá realizar na sua época o que a arte e a religião gregas tinha significado para o povo grego.

Importa saber, portanto, que circunstâncias possibilitaram o surgimento do cristianismo e sua posterior expansão. Como foi dito, ele coincide com a ascensão do Império Romano. Outro ponto a observar é que ele se desenvolve no interior de um povo dominado pelos romanos, os judeus, cuja religião podia se expressar livremente, mas já estava cristalizada em seus costumes e práticas, o que a tornava pouco permeável a especulações de qualquer espécie. Assim, não é de se admirar que Jesus e seus discípulos não demonstrassem nenhum interesse pelo Estado. Aliás, uma de suas grandes realizações foi se adaptar a uma cisão profunda que se dava na vida em comunidade do povo judeu, o qual se encontrava dividido em dois mundos: a religião instituída de seus líderes espirituais e a sumbissão ao Império Romano. Jesus não tinha como fazer frente a nenhum deles,

por isso seus esforços se concentram na consolidação do elemento religioso, da ligação efetiva do homem com o divino. Disso resulta que, de um lado, os indivíduos deveriam resignar-se ao Estado, qualquer que fosse a sua forma — *dai a César o que é de César*. Por outro lado, era necessário enfrentar a rigidez da religião judaica. Jesus sabia que não podia apelar à razão dos judeus, inacessível que se encontrava atrás de uma quantidade colossal de preceitos e normas de conduta. Assim, ele se vê compelido a falar de si mesmo, a indicar sua relação com o divino, operada no plano de uma subjetividade, que, a bem da verdade, só pode se desenvolver quando as relações exteriores não estão mais estabelecidas sob o signo de comunidade, como no caso dos gregos, mas de domínio e opressão. Assim, no lugar da mitologia judaica, Jesus oferece uma série de alegorias e metáforas, cujo único propósito é instaurar uma nova vida interior. Não se pode, portanto, falar de uma doutrina propriamente dita, que indica procedimentos, mesmo porque a referência agora é a certeza que o sujeito descobre quando recorre à sua interioridade, único

guia no descobrimento da verdade.

Esse movimento envolve um deslocamento do mundo objetivo para o subjetivo, domínio que de um modo mais geral deve ser compreendido como o da razão, expressão final do divino, que reflete a ordem da criação e que está disponível ao homem quando ele se dirige para o seu interior e passa a lançar mão dos seus recursos para compreender a si mesmo. A identidade entre razão e divindade é o fundamento que permite subsumir todas as circunstâncias da existência sob uma única totalidade. O divino, portanto, não é algo estranho ao homem, a que ele recorre oferecendo sacrifícios, como forma de aplacar a potência superior dos deuses, mas algo que encontra em si mesmo e que revela sua unidade com todo. O cristianismo não é, assim, essencialmente uma doutrina que visa oferecer uma compensação ao sofrimento e à perda da comunidade exterior com promessas de salvação extramundanas. Essa explicação serve apenas para entender a permeabilidade da doutrina numa circunstância histórica dada, como é a do surgimento de Cristo. O rompimento da unidade harmoniosa no

exterior, experimentada concretamente como uma transferência de autoridade para o déspota, cuja posição implica por si mesma a supressão da liberdade universal de todos os indivíduos, abre a possibilidade de que o indivíduo isolado em si mesmo procure sua satisfação e realização em outro lugar. Mas isso tampouco garante que a busca tenha êxito. O cristianismo terá de conviver com essa dupla faceta do seu ensinamento: a de que ele seja dificilmente compreendido como o reconhecimento da unidade entre divino e razão e a de que que seja confundido com a superstição de um paraíso prometido aos justos, acessível tão-somente depois da sua morte.

A essência do cristianismo é resumida por Hegel na seguinte passagem de seu *Vida de Jesus*:

Incapaz de quaisquer limites, a razão pura é a divindade ela mesma; o plano do mundo em geral foi organizado segundo a razão. Sem dúvida, muitas vezes ela se encontra obscurecida, mas jamais completamente apagada. Mesmo na escuridão conserva-se um fraco brilho da mesma. Entre os judeus foi João Batista quem

novamente chamou a atenção dos homens para essa sua dignidade. Que não deveriam tomá-la como algo estranho, mas buscá-la em si mesmos, em seu verdadeiro si-mesmo. Que não deveriam procurá-la na ascendência, no impulso por bem-aventurança ou em tornar-se servo de um homem de elevada estima, mas sim na formação da centelha divina de que eles são uma parte e que lhes fornece o testemunho de que descendem da divindade ela mesma em um sentido mais elevado. Formação da razão é a única fonte da verdade e da tranquilidade, fonte que João Batista não considerava como sua propriedade exclusiva ou como uma raridade, mas algo que todos os homens podiam fazer brotar em si mesmos. É Jesus Cristo, todavia, quem merece mais créditos, em virtude do aperfeiçoamento das máximas corrompidas dos homens e em virtude do reconhecimento da moralidade autêntica e da veneração de Deus (Hegel, 2017, § 1).

mesmo uma forma de poder sobre os homens, resulta numa corrupção do seu significado primeiro, contido nos ensinamentos de Jesus. Na medida em que dirigiu seus esforços para a configuração das relações materiais entre os homens, situando-se a si mesmo como um poder mundano, o catolicismo, em seus mais de mil anos de existência, é uma deturpação do cristianismo decorrente do não reconhecimento da doutrina. Portanto, ele é uma negação da mesma. Toda uma sorte de regras baseadas na superstição surgiu disso, como, por exemplo, a venda de indulgências ou mesmo a negação do espírito ao devoto na realização do ritual da eucaristia, uma vez que o vinho, símbolo do espírito, era oferecido apenas ao sacerdote. Nesse sentido, a reforma luterana é, em sua essência, uma resposta a esse estado de coisas e uma tentativa de reestabelecimento da verdade que se encontra oculta na sua origem: “A reforma resultou da corrupção da igreja” (Hegel, 1961, p. 553).

Que o cristianismo tenha se desenvolvido posteriormente apenas na exterioridade, tornando-se ele

Esse modo de por as coisas pode ajudar na compreensão das duas maneiras com que Hegel lida com

o problema da religião: por um lado, a partir das condições com que a religião se reflete na organização do mundo exterior e, por outro, segundo toda uma sorte de dificuldades de interpretação do seu significado. Assim, esse deslocamento da crença para a razão empreendida por Hegel, que foi compreendida cedo demais como uma adesão pura e simples à filosofia prática kantiana, mostra ser muito mais uma tentativa de superação da dificuldade posta pela expressão *crença da razão*, que apenas ocultava os limites da filosofias da subjetividade² em lidar com o mundo exterior. Daí o cuidado de Hegel de diferenciar, desde o início, entre a *religião subjetiva* e a *religião objetiva*. Pois foi por terem ignorado as dificuldades de efetivação da religião — que resulta numa determinada configuração das relações exteriores — que certos filósofos teriam fracassado em seu intento de constituir em substituição uma religião racional. Eles desprezaram justamente a predominância do seu aspecto sensível, orgânico, que transparece apenas quando se medita sobre a amplitude do poder da religião sobre a vida em comunidade. É um aspecto comum à teologia dos sacerdotes e à filosofia prática kantiana o reconhecimento de que a crença em uma divindade e a crença na imortalidade da alma são a essência da religião, pois essas duas crenças quando articuladas são capazes de incutir o temor de uma punição após a morte. Para Hegel, todavia, essa é uma maneira muito limitada de julgar como a religião organiza e orienta as ações dos homens. Pode-se dizer inclusive que os costumes religiosos continuam presentes na vida de um indivíduo ainda que ele tenha perdido essas duas crenças. Na verdade, de um modo geral os teólogos estão numa situação menos conflitante, porque apenas procuram explicar racionalmente os princípios da religião. O Esclarecimento, ao contrário, gostaria de corrigir os homens, inclusive a sua crença, por meio do entendimento e *em lugar da religião positiva*. Ocorre contudo que o entendimento não é capaz de conferir praticidade aos princí-

² A denominação “filosofias da subjetividade” é usada por Hegel em seu ensaio *Fé e Saber* para caracterizar a discussão de sua época sobre a relação entre razão e crença, notadamente aquela travada entre Kant, Jacobi e Fichte.

pios que engendra. Como a religião é uma questão do coração, o entendimento pode até tornar os homens mais inteligentes, mas não mais pios:

O entendimento é um campo-nês que se orienta com complacência segundo os humores de seu senhor — ele sabe conduzir às alturas justificações para cada paixão, para cada empreendimento, ele é principalmente um serviçal do amor-próprio, que é sempre muito perspicaz em conferir uma bela tonalidade aos erros cometidos ou que serão cometidos, ele felicita a si mesmo pelo fato de ter encontrado uma desculpa tão boa para si mesma. Esclarecimento do entendimento torna sem dúvida mais inteligente, mas não melhor. Se se conduz a virtude de volta à inteligência, então se diz ao homem que ele não pode ser afortunado sem virtude, o que torna o cálculo muito engenhoso para que tenha algum efeito no momento de agir, para que pudesse exercer algum influência na vida em geral (Hegel, 1971, p. 21).

A despeito de todo o anseio pela reformulação da posição que a reli-

gião ocupa na exterioridade, a reforma só pode ser compreendida como reforma subjetiva do cristianismo, que aguarda ainda consequências objetivas. Sem dúvida, as filosofias da subjetividade não encontraram sem motivo afinidade com a doutrina luterana, a qual se funda, como já foi dito, no reconhecimento da identidade entre razão e divindade. O seu problema foi tentar aplicar sem mais esse princípio à exterioridade, como se fosse possível dar um salto mortal do reconhecimento de princípios universais para ações virtuosas e que levam em consideração o bem universal.

A grande forma do espírito do mundo, que se reconheceu naquelas filosofias, é o princípio do Norte e, de um ponto de vista religioso, no caso do do protestantismo, é a subjetividade, na qual a beleza e a verdade se apresentam em sentimentos e mentalidades, no amor e no entendimento. A religião constrói no coração do indivíduo os seus templos e altares, e suspiros e orações procuram o Deus cuja intuição lhes é negada, porque existe o perigo do entendimento, entendimento

que reconheceria o intuído como coisa, o bosque sagrado como troncos de madeira. Na verdade, também o interior deve se tornar exterior, a intenção deve obter efetividade na ação, o sentimento religioso imediato se expressar no movimento exterior e a crença, que se refugia na objetividade do conhecimento, tornar-se objetiva em pensamentos, conceitos e palavras. Mas o objetivo separa o entendimento precisamente do subjetivo, tornando-se aquilo que não tem nenhum valor e que não é nada, assim como a luta da beleza subjetiva deve resultar justamente assegurar-se adequadamente contra a necessidade, a partir da qual o subjetivo se torna objetivo (Hegel, 2007, pp. 21-22).

Se há algum mérito em Lutero, foi unicamente o de ter devolvido ao indivíduo a possibilidade desse vínculo. É apenas nesse sentido que se deve entender aquela afir-

mação do jovem Hegel de que Lutero tenha sido talvez o único herói alemão.³ Sem dúvida, ele não tem a feição dos heróis gregos, que infundiram no mundo efetivo uma trama delicada de significados capaz de servir de suporte e referência para o seu povo, que via a si mesmo refletido nos cantos de seus poetas em louvor a esses mesmos heróis.⁴ O feito da reforma luterana está situado no âmbito da subjetividade; ela devolveu ao cristianismo o seu caráter de religião subjetiva, do qual ele tinha se afastado com o catolicismo em virtude da ambição de poder dos seus líderes.

Nesse sentido, há algo de profundamente revolucionário nessa reforma, embora ela em nenhum momento tenha pretendido ser uma revolução do mundo concreto e efetivo ou alterar as relações entre senhores e servos. A rigor, para Lutero não importavam as relações exteriores. Embora possamos invocar a Guerra dos Campo-

³ “Além de Lutero para os protestantes, quais poderiam ser os nossos heróis, já que jamais fomos uma nação? Quem seria o nosso Teseu, que fundou um Estado e deu a ele suas leis [...]?” (HEGEL, 1971, p. 197).

⁴ Não há como equiparar a importância que a arte grega ocupou no mundo clássico com a que a arte cristã teve no período romântico. Pelo aspecto exterior da religião grega, ela está de acordo com o conteúdo concreto de seu universo artístico, o qual pode servir de ponto de unidade para seu povo. A marca distintiva do cristianismo, todavia, é a subjetividade. Sem dúvida, a sua arte pode operar como referência para as vivências religiosas da comunidade, mas jamais substituir a conexão interior de cada indivíduo com o divino. A esse propósito, Hegel observa também que “a transfiguração da exterioridade por meio da arte” no cristianismo não é capaz de compensar o fato de ter tornado o exterior algo interior (HEGEL, 1986, p. 490).

neses como um exemplo de comportamento reprovável de Lutero, dada a maneira insensível e violenta com que respondeu às reivindicações materiais dos miseráveis, isso não diminuiu o alcance das transformações ocasionadas pela reforma. Ela pôs um fim apenas à hierarquia subjetiva entre os homens, colocando-os em igual condição diante de Deus e, mais importante do que isso, ela diminuiu a importância do suporte concreto para a vida religiosa, inversão que tinha desfigurado completamente o catolicismo.

Na medida em que o indivíduo sabe que se encontra preenchido pelo espírito divino, todas as relações da exterioridade são removidas: não há agora mais nenhuma diferença entre sacerdotes e leigos, uma classe não se encontra exclusivamente em posse do conteúdo da verdade, como, por exemplo, todos os tesouros espirituais e temporais da igreja; mas é o coração, a espiritualidade sensível dos indivíduos, que pode e deve chegar à posse da verdade, e essa subjetividade é a de todos os indivíduos. (HEGEL, 1986, pp. 493-4)

As consequências mais imediatas dessa transformação, embora se façam sentir no modo como a sociedade é estruturada, já que o sacerdote deixa de ser mediador e porta de acesso ao divino, residem na liberdade que é conferida ao indivíduo, que agora se encontra a todo momento diante de Deus. Liberdade aqui não possui, portanto, o sentido de uma licença para agir em conformidade com as inclinações, mas sim que o indivíduo tem acesso constante e permanente à sua consciência, a qual é capaz de lhe dizer a qualquer momento o que é certo e errado, já que é consciência do divino e da verdade. Sem dúvida, esse poder de julgar não se reflete diretamente na exterioridade, como que conferindo poderes sobre a materialidade; ao contrário, ele se funda muito mais na certeza de que os elementos externos e concretos estão numa posição de inferioridade em relação à vida subjetiva e que, em última instância, não devem jamais prevalecer na ordem dos interesses. O resultado disso é a dissolução da particularidade da existência individual, de modo que o espírito pode retornar a si mesmo, reconciliado com Deus.

Sem dúvida, a renúncia à particularidade dos interesses pessoais proposta por Lutero oferece uma alternativa viável para escapar da armadilha filosófica de uma religião fundada no entendimento. Ela não busca refúgio no temor da morte ou de uma condenação futura pelos atos cometidos. Ao contrário, o estabelecimento de um *vínculo atual* com o divino também resulta em uma recompensa atual, posto de confere ao indivíduo a possibilidade do reconhecimento de que sem esse vínculo a sua existência subjetiva não pode ser afortunada.

O ensinamento simples de Lutero é que isso, a subjetividade infinita, quer dizer, a espiritualidade verdadeira, Cristo, não está de modo algum presente e efetivo exteriormente, mas é alcançado como espiritual apenas na reconciliação com Deus — na crença e no deleite (Hegel, 1961, p. 556).

Em conformidade com Lutero, o Deus do cristianismo não pode ser meramente algo do passado ou mesmo uma manifestação externa, alheia ao indivíduo. Ao contrário da reforma calvinista, baseada

na predestinação dos homens, a luterana conserva do catolicismo como elemento central a capacidade de redenção do indivíduo a qualquer momento e sob quaisquer circunstâncias. O perdão só é possível graças a essa natureza subjetiva da religião cristã, porque não há como localizar o divino senão na certeza que o indivíduo cultiva em sua interioridade: “Sobre essa certeza, a igreja luterana diz que ela é causada apenas pelo Espírito Santo, quer dizer, uma certeza que chega ao indivíduo não segundo sua particularidade, mas segundo sua essência.” Na medida em que o vínculo não é exterior, ele não exige, quando rompido por um pensamento ou ato pecaminoso qualquer, uma condenação igualmente externa, material. O perdão se dá unicamente nesta relação que cada indivíduo tem diretamente com Deus e ao qual o catolicismo tinha interposto a figura do santo, a quem o fiel solicitava que intercedesse diante da Virgem Maria, ou mesmo o sacerdote e o ritual da confissão. Cristo não deve, portanto, “ser tomado como uma figura histórica”, como alguém que viveu no passado e que não se encontra mais acessível na exteriori-

dade, mas sim como uma manifestação no interior do coração humano, de modo que “o indivíduo possui uma relação imediata com ele no espírito”.

O luteranismo está longe, contudo, de se converter em uma subjetividade que se refugia em si mesma e que observa à distância o mundo concreto com estranhamento. A dissolução da particularidade e a consequente redução dos interesses pessoais permite recolocar uma afinidade entre mundo subjetivo e objetivo, situação que o catolicismo de um modo geral tinha desfigurado de maneira irremediável, transformando a exterioridade em pura negatividade, isto é, pecado e luxúria. Para Lutero, em conformidade com a essência do cristianismo, a malignidade encantadora do mundo perde o seu poder de atração tão logo o indivíduo volta a se comunicar com Deus e o mundo ele mesmo deixa de ser algo, por princípio, nefasto.

Abre-se agora uma série de possibilidades antes interditas pela fratura estabelecida pelo catolicismo. Como não há mais uma casta de sacerdotes que se apoderaram do Estado para darem uma forma aos seus interesses subjetivos,

a exterioridade pode se organizar novamente em torno do Estado como representante do coletivo. Hegel em nenhum momento abandonou a ideia de que Estado e religião possuem um vínculo indissociável. Na verdade, tão logo a religião corrige o seu curso e retoma seu aspecto subjetivo, ela pode novamente ocupar seu lugar na exterioridade:

Direito, propriedade, eticidade, governo, constituição etc. precisam ser determinados de modo universal, para que estejam em conformidade com os conceitos da vontade livre e sejam racionais. Apenas desse modo o espírito da verdade pode aparecer na vontade subjetiva, na atividade particular da vontade; na medida em que a intensidade do espírito subjetivo livre se decide pela forma da universalidade, o espírito objetivo pode aparecer. É nesse sentido que se deve compreender que o Estado está fundado na religião. Estados e leis não são nada mais que o aparecimento da religião nas relações da efetividade. Esse é o conteúdo essencial da reforma; o indivíduo está determinado por meio

de si mesmo a ser livre (Hegel,
1961, pp. 558-9).

Referências bibliográficas

- Beiser, F. *Hegel*. Routledge: New York, 2005.
- Hegel, G. W. F. *Frühe Schriften (Werke 1)*. Herausgegeben von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1971.
- _____. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Reclam: Stuttgart, 1961.
- _____. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I/II (Werke 16/17)*. Herausgegeben von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1986.
- _____. *Frühe Schriften I (Gesammelte Werke)*. Herausgegeben von Friedhelm Nicolin und Gisela Schüler. Meiner: Hamburg, 1989.
- _____. *Fé e Saber*. Tradução de O. Tolle. Hedra: São Paulo, 2007.
- _____. *Vida de Jesus*. Tradução de O. Tolle. São Paulo, 2017 (no prelo).
- Lebrun, G. *A paciência do conceito*. Tradução de Sílvio Rosa Filho. Editora da Unesp: São Paulo, 2006.
- Mure, G. R. G. "Hegel, Luther, and the Owl of Minerva". In: *Philosophy*, Cambridge University Press, vol. 41, n° 156, pp. 127-139.
- Tolle, O. "Religião como literatura". In: *Almanaque Rapsódia*, Departamento de Filosofia/FFLCH/USP, 2012, pp. 107-115.

