

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL**

**INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

**PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

*O GIRO METAFÍSICO HEGELIANO:  
O FUNDAMENTO ABSOLUTO  
DO ESPÍRITO DO MUNDO*

**Tese apresentada como requisito para a obtenção do título de  
Doutor em Filosofia**

**Aluna: Maria de Lourdes Alves Borges**

**Orientador: Prof. Dr. Denis L. Rosenfield**

**setembro de 1996**

"Monsieur de Sainte Colombe notait ses compositions nouvelles sur un cahier de maroquin. Il ne voulait pas les faire imprimer et les soumettre au jugement du public. Il disait qu'il s'agissait là d'improvisations notées dans l'instant et auxquelles l'instant seul servirait de excuse, et non pas des oeuvres achevées. Tandis que le chant montait, près de la porte une femme très pâle apparut qui lui souriait tout en posant le doigt sur son sourire en signe qu'elle ne parlerait pas qu'il ne se dérangeât pas de ce qu'il était entraîné à faire. Elle contourna en silence le pupitre. Monsieur de Sainte Colombe. Elle s'assit sur le coffre à musique qui était dans le coin auprès de la table et du flacon de vin et elle l'écouta."

*Tous (es matins du monde*

*(para Laydes (Borges (in memoriam),*

*(Pauê) e WiCson (Borges,*

*que me ensinaram a virtude da coragem*

*(para <BaCtfiazar (Barbosa Tiifio,*

*que me ensinou a escutar os grandes filósofos.*

## **Agradecimentos:**

Várias pessoas e instituições contribuíram para a realização deste trabalho. Gostaria de agradecer especialmente

-à **CAPES**, pela bolsa de doutorado sanduíche que me proporcionou um ano de estudos na Universidade de Paris I, sob a direção do Prof. **Bernard Bourgeois**, a quem agradeço a dedicação;

-ao **CNPQ**, que me proporcionou imia bolsa de estudos no Brasil;

-ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia da UFRGS;

-ao Prof. **Denis Rosenfield**, ao qual, além da paciente e instigante orientação desta tese, devo a minha formação filosófica e, sobretudo, esse estranho gosto pela metafísica;

-aos Profs. **Marcos L. Müller** e **João Carlos Bmmm Torres**, que participaram da banca de pré-defesa, pelas excelentes e argutas observações;

-ao Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFSC, ao chefe e sub-chefe do departamento de Filosofia da UFSC, Profs. **Cezar Mortari** e **Luiz Henrique Dutra** e à coordenadora do curso de Filosofia da UFSC, Prof® **Odila Staudt**,. que me proporcionaram as condições para o término deste trabalho;

-aos meus colegas da UFSC, que me proporcionaram imi excelente ambiente de discussão e troca de idéias, especialmente a **Darley DairAgnol** e **Celso Braidá**, pelas sugestões relativas à teoria da prova em filosofia;

-a **Marco Frangiotti**, que me persuadiu que filosofar é argumentar;

-a **Alfredo Storck** e **João Lupi**, pelo auxílio na tradução dos textos em latim

-a **Marise** e **Sara**, que apoio e incentivo

-ao Prof. **Ricardo Terra**, pelo estímulo e solidariedade

## SUMÁRIO

### A(pmS^9Wi-ÇÃO: <É (POSSÍ^L VIMA IM^TA^ÍSICA (PÓS-C^^CA?

#### PRIMEIRA PARTE: *Uma Ciência da Metafísica*

#### 1. Um jogo de amor consigo mesmo: sobre a noção hegeliana de Absoluto

##### 1.1. Um Deus de Munchausen: entre o naturalismo e o teísmo

##### 1.2. O espinosismo não é um ateísmo, mas o hegelianismo não é um acosmismo

##### 1.2.1. Toda determinação é negação

##### 1.2.2. Um sopro de idealismo transcendental numa estátua panteísta

##### 1.2.3. A necessidade da dupla negação

##### 1.2.4. O hegelianismo como espinosismo *consummatum* ou da substância que se torna conceito

#### 2. Filosofia especulativa: revolução ou restauração?

##### 2.1. Um espaço para a crença

##### 2.2. Um santuário onto-teológico reconquistado

##### 2.3. Da *Vorstellung* à *Darstellung*

##### 2.4. Do idealismo transcendental ao idealismo absoluto

2.4.1.0 resíduo insuperável do idealismo transcendental

2.4.2.0 Absoluto como solução para o dualismo kantiano

2.4.3. A razão do passo de volta

3. À procura de uma nova prova da existência de Deus

3.1. O argumento ontológico e sua ingênua refutação

3.2. O começo pelo finito

3.3. Sobre mostrar e demonstrar: a *Darstellung* hegeliana

3.3.1. O que é uma prova?

3.3.2. O desenvolvimento imanente do conceito

3.3.3. Lógica e história mundial: uma prova indireta ou uma prova pelos efeitos?

SEGUNDA PARTE: *Tempo e Conceito*

4. Espírito objetivo: a liberdade como segunda natureza

4.1. A articulação lógica do espírito objetivo

4.1.1. A necessidade lógica de objetivar a liberdade

4.1.2. Moralidade: a instância judicativa trazida pelos tempos modernos

4.1.3. O Estado moderno: um produto lógico de imia obra temporal

## 4.2. A articulação temporal do espírito objetivo

### 4.2.1. Espíritos dos povos: os degraus do espírito do mundo

### 4.2.2. O espírito do mundo como realização da liberdade política

### 4.2.3. Lógica e religião

### 4.2.4. O mundo germânico como reconciliação entre política e religião

## 5. A última tentativa de teodicéia

### 5.1. O olhar do conceito

### 5.2. Uma tipologia da necessidade

### 5.3. A teodicéia abandona a ingenuidade

### 5.4. O herói: o homem de negócios do espírito do mundo

## 6. O reconhecer da *Weltgeschichte* como prova da existência de Deus

### 6.1. Do espírito objetivo ao espírito absoluto: a realização de imia finalidade

### 6.2. Da crença ao saber

### 6.3. Pintar o cinza sobre cinza: o olhar crepuscular da filosofia

CONCLUSÃO: VMJI *METAFÍSICA* AW>i^OSA

GLOSSÁRIO

BIBLIOGRAFIA

ABREVIATURAS UTILIZADAS PARA AS OBRAS DE HEGEL

Da edição Suhrkamp, Werke in zwanzig Bänden, ed. Moldenhauer / Michel:

*Vhāno-Phänomenologie des Geistes*

*WL-Wissenschaft der Logik (1,11)*

*KVh-Grundlinien der Philosophie des Rechts*

*Enz-Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1,11, III)*

*VhG-Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*

*VhKel-Vorlesungen über die Philosophie der Religion (I, II)*

**GPh-** *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (I, II, III)*

Outras edições:

**VG-** *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. J. Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1955

**RH-** *La raison dans l'Histoire*, trad. Papaioannou, Paris, Christian Bourgeois Editeur, 1965

*FhH-Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1987.

*VB-Fragments de la période de Berne*, trad. Legros/ Verstraeten, Paris, Vrin, 1987.

**SL-Science de la Logique**, 3 v., trad. P.J.Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1972,76 e 81

**Preuves-Leçons sur les Preuves de L'Existence de Dieu, Leçons sur la Philosophie de la Religion**, III, 2, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1970

## *Apresentação:*

### *É possível uma metafísica pós-crítica?*

Esse trabalho almejava inicialmente analisar a noção de espírito do mundo (*Weltgeist*) na filosofia hegeliana. A pesquisa foi iniciada tendo como meta determinar e esclarecer esse conceito<sup>1</sup>. A partir de uma primeira incursão na obra hegeliana, concluiu-se que tratava-se sobretudo de uma noção da obra madura do filósofo, ainda que essa categoria apareça em alguns textos de juventude de Hegel.

A fim de averiguar qual o locus específico dessa categoria no sistema hegeliano, tomou-se, como texto base, num segundo momento, a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, por considerar que ela expressa o sistema definitivo de Hegel. Nessa obra, o espírito do mundo aparece como uma categoria de transição entre espírito objetivo e espírito absoluto. Ao ser tematizado no item dedicado à história

---

**1** A primeira fase da pesquisa foi realizada na Universidade de Paris I, sob a orientação do Prof. Bernard Bourgeois, da qual resultou a dissertação de DEA "La catégorie de l'esprit du monde dans la philosophie de Hegel".

<sup>1</sup> Refiro-me aos textos *Fé e saber (Glauben und Wissen)* e *Maneiras de tratar cientificamente o direito natural (Über die Wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts)*, ambos publicados no "Kritisches Journal der Philosophie", que Hegel editava com Schelling. Os dois textos podem ser encontrados no vol. 2 da coleção Suhrkamp (*Jenaer Schriften*), edição Moldenhauer / Michel, respectivamente, nas pp. 289 e 522.

mundial (*Weltgeschichte*) cabe a ele libertar o espírito de sua objetividade e elevá-lo ao saber de si mesmo, enquanto espírito absoluto.

Já nessa primeira pesquisa exploratória de determinação do sentido do *Weltgeist*, mostrou-se indispensável indagar sobre a estrutura do sistema hegeliano naquilo que ela tem de mais interessante especulativamente, mas, ao mesmo tempo, de mais obscuro: a relação entre espírito objetivo/ absoluto, que nos levaria, por sua vez, diretamente à relação entre mundo finito e Deus. Para compreender, portanto, a real importância do espírito do mundo, tornava-se necessário o estudo da relação entre objetividade e absolutidade no sistema hegeliano, para o qual foi de grande valia a leitura do livro de Bernard Bourgeois *Eternité et Historicité de l'esprit selon Hegel*, publicado durante a elaboração deste trabalho (1993), bem como da edição póstuma dos trabalhos de Guy Planty- Bonjour, sob o título *Le projet hegelien* (1993). A clara exposição de comentadores da obra de Hegel em língua inglesa, publicados recentemente no *The Cambridge to Hegel* (1993) mostrou-se igualmente de grande utilidade para o trabalho que estava realizando, principalmente por esclarecer algumas obscuras relações entre Absoluto e mundo finito.

---

**3 Coerentemente com a tradução de *Weltgeist* por espírito do mundo, traduziremos *Weltgeschichte* por história mundial, ao invés de história universal, tal como usualmente tem sido feito. Utilizaremos o adjetivo universal apenas nos casos onde apareça, no original, o termo *allgemein(e)*.**

Esse trabalho é tributário, sem dúvida, de uma concepção que perpassa estes três comentários, qual seja, que os momentos objetivos do espírito só podem ser compreendidos, tendo, como pano-de-fundo, os momentos absolutos, evitando as leituras que hipertrofiaram os primeiros, desconsiderando os segundos. A partir dessa concepção básica da obra de Hegel e sob a orientação do Prof. Denis Rosenfield, percebeu-se que tal sistema constituía-se num surpreendente resgate de um projeto metafísico, que pretendia construir uma ciência da metafísica ancorada sobre um saber do Absoluto, após a filosofia crítica ter interditado qualquer acesso a Deus que não se limitasse a uma mera crença racional. O resgate hegeliano da metafísica foi, portanto, o enfoque escolhido para a análise dessa passagem do espírito objetivo ao espírito absoluto, representada pelo *Weltgeist*.

O presente trabalho será dividido em duas partes: na primeira, será analisado em que consiste o resgate da metafísica operado por Hegel; na segunda, qual o papel que cumpre o desenvolvimento temporal do espírito- o espírito do mundo- nesse projeto.

Na primeira parte, após mostrar que a filosofia hegeliana possui como fundamento a noção de Absoluto, procurar-se-á determinar qual a prova que Hegel nos oferece para sustentar essa noção. Se tomarmos o Absoluto como sinônimo de Deus, trata-se de

investigar a apreciação hegeliana sobre as provas da existência de Deus, engendradas na própria história da filosofia. Essa parte, intitulada "Uma Ciência da Metafísica" consta de três capítulos. O primeiro analisará a noção de Absoluto em Hegel, sob o prisma de sua relação com o mundo finito, seguindo a intuição de Charles Taylor, segundo a qual o hegelianismo é uma estreita faixa entre o teísmo e o naturalismo. O segundo capítulo mostrará em que sentido pode-se dizer que o projeto hegeliano é um resgate de um saber metafísico e em que medida esse poderia ser compreendido como um retrocesso, ou uma radicalização de um projeto crítico. Cabe ainda a esse capítulo a procura da razão pela qual Hegel apela a uma substância infinita como fundamento do seu sistema. Por último, será feita a análise da posição hegeliana quanto às provas da existência de Deus, rastreando a obra de Hegel, a fim de constatar a existência ou não de uma prova desse tipo.

A segunda parte, intitulada "Tempo e Conceito" procurará mostrar que o percurso histórico da humanidade, depurado conceitualmente sob o olhar do filósofo, poderia ser visto como uma prova histórica da existência de Deus. Iniciaremos, no capítulo 4, com a exposição do conceito de espírito objetivo, mostrando seu desenvolvimento lógico e temporal. No capítulo 5, investigaremos a possibilidade de pensarmos a análise hegeliana do percurso temporal do espírito como uma última tentativa de construção filosófica de uma Teodicéia, na qual o progresso histórico, seja ele atestado pelas

figurações políticas, artísticas, religiosas ou filosóficas, seja pensado, antes de tudo, como uma obra divina. Por fim, mostraremos como a constatação filosófica da passagem do espírito objetivo ao espírito absoluto pode ser considerada uma prova histórica da existência de Deus. Nossa reflexão final versará sobre a análise do progresso ou retrocesso que o projeto hegeliano traz à própria história da filosofia, ao tentar resgatar a metafísica que havia sido condenada pela filosofia crítica.

O objetivo da pesquisa pode ser expressa de forma bastante simples: provar que o fundamento, isto é, o que determina o desenvolvimento temporal do espírito objetivo, sob a forma do espírito do mundo, é o absoluto, ou Deus. Trata-se de mostrar que Hegel significa um resgate da metafísica criticada e abandonada por Kant no século XVIII. Daí o título da tese: o giro metafísico hegeliano - uma referência ao giro copernicano.

Marx, no conhecido posfácio da 2ª edição de *O Capital*, ao tornar explícita sua intenção de não tratar Hegel como um cachorro morto, enuncia a tese que será retomada por toda uma geração de hegelianos - tratar-se-ia de retirar o invólucro místico para descobrir o cerne racional do hegelianismo. Poder-se-ia afirmar que os escritos sobre Hegel da segunda metade do século XX pretenderam resgatar esse cerne racional do sistema hegeliano (isto é, a esfera do espírito objetivo) que se manteria intacto se dele fosse retirado o invólucro

místico (a teoria do espírito absoluto), como se o próprio espírito objetivo possuísse uma autonomia, como se o desenvolvimento temporal da cultura no seu sentido ampliado fosse apenas obra humana e não seguisse desígnios divinos.

Nosso objetivo aqui é mostrar o lado propositadamente *esquecido* do hegelianismo, qual seja, que a evolução temporal do espírito objetivo não segue um percurso aleatório, mas um trajeto de purificação da razão até chegarmos ao mundo germânico, no qual temos a forma mais perfeita da política ( a monarquia constitucional), unida à forma mais perfeita de religião: a religião protestante. Essa exposição, feita centralmente no capítulo 4 - o mais próximo do texto hegeliano-, é enquadrada dentro de uma indagação mais ampla. Se o invólucro místico da teoria hegeliana não é apenas invólucro, mas o próprio cerne dessa teoria, estaríamos frente, ao final da época moderna, a um surpreendente resgate de uma metafísica condenada pela filosofia crítica.

A tese articula-se, portanto, em torno de três questões: **que** se pode ser metafísico depois de Kant, **porque** se deve - segundo Hegel - ser metafísico depois de Kant e **como** se é metafísico depois de Kant.

Tentou-se mostrar em alguns capítulos que é **um fato** a retomada, por Hegel, de elementos metafísicos, no sentido da metafísica recusada pela filosofia crítica. Que elementos seriam esses? No capítulo 1, é analisada a noção de Absoluto e sua relação com o

mundo finito, onde é mostrado, seguindo os passos de C. Taylor, que o hegelianismo é tributário de um certo tipo de panteísmo e fortemente influenciado por uma retomada do espinosismo pelos pensadores pós-kantianos, centralmente Schelling, No capítulo 5, é mostrada a retomada de um outro tema caro à tradição metafísica, qual seja, o tema da teodicéia. Hegel é bastante explícito nas *Lições da Filosofia da História*, quanto à sua tentativa, afirmando inclusive que pretende nesse texto, refazer a teodicéia leibniziana, mostrando como o mal no mundo pode ser submetido à potência da Razão.

Esses dois elementos (matizes do pensamento espinosista e reconstrução de uma teodicéia, onde se pretende submeter a desrazão à potência infinita da Razão) atestam inequivocamente que se pode ser -ou ao menos que Hegel o foi- metafísico pós -Kant.

Hegel, contudo, não desconhece a história da filosofia, muito menos a filosofia crítica, ancorada sobre a humildade da razão, tanto no sentido epistêmico, quanto no sentido ontológico. Não se trata, então, de uma mera volta atrás, mas da resolução dos problemas que Kant diagnosticou. Hegel pensa-se como aquele que radicaliza o projeto crítico, sendo que essa radicalização o levará à necessidade de superar o dualismo kantiano, através de *um* substrato lógico e ontológico do mundo finito, que se afirme como identidade da subjetividade e objetividade. Hegel precisará, todavia, de uma prova desse substrato, que nada mais significa do que a necessidade de

conceder-se, novamente, um estatuto filosófico às provas da existência de Deus.

Hegel, como um grande conhecedor da filosofia crítica, sabe que o resgate de uma metafísica pós-crítica constituir-se-ia numa difícil tarefa, tarefa que não poderia desconsiderar os erros da filosofia que foi objeto de um *projeto de extinção*. Trazer à existência, novamente, uma filosofia em extinção, implica um artil suficiente para anular aquilo que a fez suscetível às objeções da filosofia kantiana. Vejamos se Hegel foi capaz de realizar, com sucesso, seu objetivo...

*PRIMEIRA PARTE*

**VIMJI CI'CIÄ (DA MTNYI'ÍSICI**

"Deus é gordo-revelação de Vadinho ao  
retornar"

Jorge Amado

## CAPÍTULO 1

### UM JOGO DE AMOR CONSIGO MESMO: SOBRE A NOÇÃO HEGELIANA DE ABSOLUTO

Ao apresentar, na *Enciclopédia* de 1830, a divisão da ciência filosófica, Hegel nos indica que ele analisará a Idéia na sua auto-exposição. A divisão da filosofia não seguirá, portanto, esquemas abstratos determinados preliminarmente, como se o objeto de cada parte fosse totalmente independente, mas o próprio movimento da Idéia:

"Da mesma forma que não se pode dar, de uma filosofia, uma representação preliminar, pois é somente o todo da ciência que é a exposição (*Darstellung*) da Idéia, da mesma forma sua divisão só pode ser concebida a partir dessa. A Idéia porém só se realiza como o pensamento puro e simplesmente idêntico a si mesmo, e esse, como atividade de se opor a si mesmo para ser para si, e de ser, nesse outro, junto de si mesmo."<sup>4</sup>

Hegel denomina de Idéia à totalidade racional, que, de uma identidade inicial consigo mesma, opõe-se a si e, através da contemplação desse ser outro, volta a estar junto de si mesma. A Idéia não é uma substancialidade racional estática que permeia toda realidade, mas, ao contrário, ela é essencialmente a atividade de opor-se a si mesma e constituir um ser outro e, desse outro, voltar a si. A trajetória da Idéia consiste num movimento circular, onde ela se auto-expõe no mundo e, percebendo esse mundo como obra sua, volta a si.

---

<sup>4</sup> Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (Enz)*, I, § 18. Quando não for indicada expressamente a edição, trata-se da edição da Suhrkamp, Werke in 20 Bänden, ed. Moldenhauer/Michel.

repõe a si mesmo, enriquecido com sua exteriorização. A ciência filosófica acompanha a exposição da Idéia, ela segue o movimento da atividade dessa, que consiste numa primeira identidade consigo mesmo, numa diferenciação num ser outro e numa volta a si a partir desse.

Ao falar da Idéia, que nada mais é do que o próprio Absoluto, Hegel utiliza freqüentemente a metáfora do círculo. Não só o próprio movimento do Absoluto é circular, como cada esfera desse é também compreendida enquanto um círculo particular. Na *Enciclopédia*, a Idéia é comparada a um círculo de círculos:

"Cada uma das partes da filosofia é um todo filosófico, um círculo que se fecha em si mesmo, mas a Idéia filosófica está aí numa determinidade ou elemento particular. O círculo singular, visto ser nele mesmo totalidade, rompe o limite do seu elemento e funda imia esfera ulterior. O todo apresenta-se conseqüentemente como um círculo dos círculos, do qual cada um é um momento necessário, de forma que o sistema de seus elementos próprios constitui a Idéia completa, que aparece da mesma forma em cada elemento singular"<sup>^</sup>.

As "partes da filosofia" às quais Hegel se refere são a *Lógica*, a *Filosofia da natureza* e a *Filosofia do espírito*, cada uma tendo como objeto um círculo singular, ou seja, uma determinidade da Idéia. Ainda que cada uma possa ser considerada como um "círculo fechado em si mesmo", isto é, como constituindo-se numa disciplina independente, seu objeto nada mais é do que uma esfera da Idéia. A própria Idéia, sob uma determinidade ou elemento particular, constitui os objetos da *Ciência da Lógica*, da *Filosofia da natureza* e da *Filosofia do espírito*.

---

'Enz§ 15

A Idéia "em si e para si" ^ a Idéia no "elemento abstrato do pensamento" ^ ou Idéia Pura é objeto da *Ciência da Lógica*. Nela, a Idéia é examinada na sua pureza, através das categorias que subjazem, tanto ao pensamento, quanto à natureza e ao mundo espiritual. A *Filosofia da natureza*, por sua vez, tem como objeto a "Idéia no seu ser outro", visto que a natureza é considerada como o produto da alienação (*Entfremdung*) da Idéia, como a sua abertura a um mundo finito, no qual essa se expõe à contingência de toda exteriorização. A *Filosofia do espírito*, por sua vez, trata do retorno a si da Idéia, a partir de sua alienação como natureza, sendo, portanto, a compreensão da racionalidade do Absoluto presente na dispersão do mundo finito. O espírito absoluto, momento último do espírito, sob a forma da derradeira filosofia, opera a reconquista reflexiva da Idéia: a constatação da racionalidade do que ocorre no mundo.

Se olharmos os primórdios da reflexão hegeliana e formos buscar sua concepção de Absoluto no belo prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, lá já encontraremos a metáfora da circularidade para designar o movimento dessa substância viva:

"A substância viva (*Die Lebendige Substanz*) é também o ser que na verdade é sujeito ou, o que dá no mesmo, é verdadeiramente efetivo somente na medida em que é o movimento do por-se a si mesma (*die Bewegung des Sichselbstsetzens*) ou é a mediação consigo mesmo do tornar-se outra(...) O verdadeiro é o devir de si mesmo, o círculo que pressupõe e tem no começo, como seu objetivo, seu fim, e orne só é efetivo através da sua realização e no seu fim.^

---

®Enz§ 18

^ Enz § 19

\* Hegel, *Phänomenologie des Geistes (Phäno)*, p. 23, 24.

o Absoluto é essa substância que é também sujeito, onde ser sujeito deve ser compreendido como uma saída de si e um retorno a si, a partir desse produto de sua exteriorização, sendo reflexão sobre si, mediada pelo que foi posto. O Absoluto só se torna ele mesmo ao final do seu processo de exposição, sua compreensão reflexiva só pode ser feita como um reconhecimento de sua própria obra no mundo: "a vida de Deus e o divino conhecimento- afirma Hegel na *Fenomenologia*- "podem bem ser expressos como um jogo de amor consigo mesmo"^. O Absoluto é, pois, um processo reflexivo, de pôr-se num outro e, desse outro, vir a ser si mesmo, através do reconhecimento de sua própria obra no mundo finito.

Essa passagem da *Fenomenologia* nos é esclarecedora quanto à compreensão hegeliana do Absoluto, como aquele à cuja essência pertence necessariamente o exteriorizar-se num mundo. Deus só é Deus através de sua manifestação mundana; "sem o mundo ,Deus não é Deus"- ensinaria mais tarde Hegel aos seus alunos nas *Lições sobre a Filosofia da Religião* proferidas em Berlim <sup>10</sup>.

O Absoluto é essencialmente movimento e mediação, é um ato de pôr-se a si mesmo num outro e perfazer uma volta a si através dessa exteriorização. Sem esse movimento circular de saída de si e volta a si, o Absoluto não seria efetivo, o Absoluto não seria si mesmo. Ou, conforme a conhecida afirmação da *Fenomenologia* nos esclarece: "Do Absoluto, deve-se dizer que ele é essencialmente resultado, isto é, que ele é apenas no fim o que ele é na verdade; nisso consiste

---

® Phãno, p. 24

“Hegel, *Philosophie der Religion*, ed. Lasson, I, p. 148

propriamente sua natureza, que é ser efetivo, sujeito ou desenvolvimento de si mesmo" <sup>11</sup>.

Faz-se necessário, portanto, a realização da idealidade do Absoluto como efetividade, a sua verdade só é conquistada e obtida através de um processo no qual ele se finitiza. Fazer-se finito e dessa finitude voltar a si, esse é o autodesenvolvimento divino. O que deve ser ressaltado nessa concepção de Absoluto, e que torna sua compreensão por vezes difícil, é que ele só vem-a-ser a totalidade de sua essência ao final de sua trajetória. A dificuldade da compreensão do Absoluto hegeliano reside nessa concepção de divindade como seu próprio processo. J.P.Labarrière e G.Jarczyk, em nota à tradução francesa da *Ciência da Lógica*, ao comentar o conceito de Absoluto, esclarecem seu sentido. Trata-se da primeira nota ao último capítulo da *Doutrina do Conceito* (A Idéia absoluta), na qual os tradutores Labarrière/Jarczyk observam que, tanto a *Fenomenologia do Espírito*, como a *Ciência da Lógica* e a *Enciclopédia* terminam por categorias que o utilizam como adjetivo (saber absoluto. Idéia absoluta, espírito absoluto):

"O Absoluto, em Hegel, não é o outro do relativo, ele não é o que seria subtraído ao devir ou à contingência; designando ordinariamente a totalidade sob sua forma primeira e indeterminada, ele existe como tal sua própria expressão e sua própria verificação nas figuras concretas. Logo, ele não se oferece como uma totalidade soma que simplesmente completaria um processo, mas como essa totalidade-movimento que atinge, no seu termo, o princípio do seu desdobramento num novo périplo."<sup>2</sup>

---

\*1 Phâno, p. 24

<sup>12</sup> WL; trad. Labarrière/Jarczyk, III, p.367

Devemos chamar a atenção, nesse comentário, para a caracterização que Labarrière e Jarczyk fazem do Absoluto, através da idéia de totalidade-movimento. Eles esclarecem que o Absoluto não é um mero adjetivo (oposto à relativo), nem é apenas um núcleo permanente em meio à contingência e ao devir, mas a totalidade que, no seu próprio movimento, torna-se si mesmo. Se com o termo "Absoluto" designamos essa totalidade na sua inicial indeterminação, para que ele expresse sua essência, é necessário sua determinação e exposição, tanto nas figurações (*Gestaltungen*) naturais, quanto nas figurações espirituais. Contudo, ainda que o Absoluto seja um processo, isto não significa que ele não possa ser compreendido de forma diferenciada, nas suas várias esferas. A *Ciência da Lógica* nos esclarece, desde o seu prefácio, como devem ser compreendidas as esferas particulares da Idéia em geral. A *Lógica*, dirá Hegel, possui a significação do reino do puro pensamento: "A Lógica deve ser concebida como o sistema da razão pura, como o reino do puro pensamento (...) Pode-se por isso dizer que esse conteúdo é a exposição de Deus {*die Darstellung Gottes*}, tal como ele é na sua essência eterna, anteriormente à criação da natureza e de um espírito finito".<sup>13</sup>

Se a Idéia, ou o Absoluto, pode ser compreendida como essa totalidade- movimento, processo de finitização e de mediação consigo mesmo através de seu produto finito, a Idéia lógica é essa totalidade depurada nas categorias do puro pensamento. Hegel busca explicitar o sentido desse "reino do pensamento puro", confrontando-o com a essência eterna divina, antes da criação da natureza e do espírito

---

<sup>13</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik* (WL), I, p. 44.

finito; todavia, essa anterioridade temporal deve ser compreendida no seu sentido metafórico, pois, visto ser o Absoluto um processo e não poder ser sem o mundo, não há propriamente um momento no tempo, no qual possa haver Deus, sem haver mundo.

A natureza e o espírito apresentam as figurações (*Gestaltungen*) da Idéia absoluta, momentos onde a racionalidade dá-se uma existência no mundo finito. A essência de Deus, ou da Idéia absoluta consiste em fazer um retorno a si, a partir da explicitação de sua idealidade, explicitação que se manifesta enquanto determinidades naturais e espirituais:

"Enquanto ela (a Idéia absoluta) contém em si toda determinidade (*Bestimmtheit*) e sua essência consiste em voltar a si através de sua autodeterminação ou particularização, ela contém diversas figurações (*Gestaltungen*). A tarefa da filosofia consiste em conhecê-la nestas figurações. "<sup>14</sup>

Os momentos últimos do espírito e, entre eles, o mais alto, no qual se constitui a filosofia, fazem parte da apreensão do Idéia nas figurações do mundo finito. O espírito absoluto constitui-se no momento supremo da autocompreensão divina, pois é através da arte, da religião e da filosofia que é realizada a apreensão da racionalidade conceitual que permeia a multiplicidade fenomênica. A filosofia, por sua vez, explica Hegel, é a mais alta forma dessa compreensão: "A filosofia tem, com a arte e a religião, o mesmo conteúdo e a mesma

---

<sup>14</sup> No original alemão: "Indem sie alle Bestimmtheit in sich enthält und ihr Wesen dies ist, durch ihre Selbstbestimmung oder Besonderung zu sich zurückkehren, so hat sie verschiedene Gestaltungen, und das Geschäft der Philosophie ist, sie in diesen zu erkennen" (WL, II, p. 549)

finalidade, mas ela é a mais alta maneira de apreensão da Idéia absoluta, pois sua forma de apreensão é a mais alta, é o conceito<sup>^^</sup>, Podemos afirmar que, sob a forma do espírito absoluto, a filosofia tem a si mesmo como objeto, pois nela é a própria Idéia que retorna a si como compreensão de sua exteriorização na objetividade do mundo finito, sob a forma, sobretudo, de suas figurações espirituais.

Estes últimos parágrafos da *Ciência da Lógica* nos auxiliam na compreensão da relação entre Idéia e mundo, relação essa já expressa na bela metáfora da *Fenomenologia*, como "um jogo de amor consigo mesmo". O Absoluto é esse movimento incessante de exposição da racionalidade da Idéia nas figurações do mundo natural e espiritual e sua reconquista reflexiva, a partir da consciência dessa racionalidade, operada pelas esferas do espírito Absoluto, nas quais a filosofia cumpre um papel central. Ainda que a arte e a religião sejam formas dessa compreensão da racionalidade desenvolvida objetivamente, a forma mais perfeita dessa apreensão é aquela na qual ela se faz através do elemento do pensamento.

Encontramo-nos, todavia, num patamar de compreensão genérica da definição hegeliana de Absoluto. Faz-se necessário, ainda, indagar, dentro dessa concepção de Absoluto como "totalidade-movimento", em que medida o mundo finito pode ser dito divino. A fim de responder a essa indagação, seguirei os passos de C. Taylor, o comentador responsável pela introdução, em meados da década de 70, da discussão hegeliana no mundo de língua inglesa e tradição analítica.

---

<sup>15</sup> WL, II, p.549.

## 1.1. Um Deus de Munchausen: entre o naturalismo e o teísmo

Charles Taylor reserva parte do sua obra sobre Hege<sup>16</sup> para decifrar o sentido dessa difícil- ele mesmo reconhece- noção de um Deus que se autopõe (*a selfpositing God*): "Essa idéia de Deus é bastante difícil de apreender e expressar corretamente- se, em última instância, ela for coerente- porque ela não se encaixa em certas categorias nas quais nós pensamos Deus e o mundo", afirma Taylor <sup>17</sup>.

Em grandes linhas, o Deus hegeliano seria aquele cuja incarnação é, ao mesmo tempo, condição de sua existência e expressão do que ele é. Taylor chega mesmo a traçar um paralelo insólito entre Hegel e o Barão de Munchausen: "Há algo na filosofia de Hegel, que é a reminiscência do Barão de Munchausen. O barão, lembremo-nos, após cair do seu cavalo num atoleiro, salvou-se segurando nos seus próprios cabelos e colocando-se de volta no seu cavalo. O Deus de Hegel é um Deus de Munchausen , mas é difícil dizer, nesse domínio, se sua proeza deve ser tratada com o mesmo ceticismo da do barão" <sup>18</sup>.

O que Taylor enfatiza através dessa estranha analogia com um Deus que "se sustenta segurando seus próprios cabelos" é o aspecto reflexivo do Absoluto hegeliano, sua inerente circularidade. Contudo, para a compreensão dessa noção para além de metáforas e enunciados

---

<sup>16</sup> Trata-se de sua obra expressa nos livros *Hegel* (1975) e *Hegel and Modern Society* (1979) que pretende ser uma versão concisa do primeiro.

<sup>17</sup> Taylor, C., *Hegel and Modern Society*, p.38

<sup>18</sup> *Ibidem*, p.39.

genéricos (ou seja, a encarnação de Deus como condição de possibilidade de sua existência e expressão privilegiada de sua essência), Taylor propõe confrontá-la com duas formas de compreensão de Deus, que muitas vezes são tomadas erroneamente pela compreensão hegeliana. Estas duas posições, frente às quais Hegel será confrontado e devidamente diferenciado são o que Taylor denomina de teísmo, de um lado, e naturalismo, de outro.

A primeira concepção, o teísmo, concebe o mundo como criado por um Deus que é separado e independente do universo. Ainda que a criação do mundo dependa da vontade divina. Deus poderia existir sem nenhuma encarnação externa, isto é, ter-se-ia um Deus para o qual o mundo não é condição necessária de sua existência. C. Taylor retoma a conhecida expressão da filosofia da religião; "Sem o mundo. Deus não é Deus" para mostrar que o teísmo não pode ser aplicado a Hegel, para o qual a criação é necessária. Nisto Hegel diferenciar-se-ia do "teísmo ortodoxo", para o qual a criação do mundo é um ato de vontade livre de Deus, vontade essa que poderia ter-se decidido pelo contrário, isto é, por não ter criado o mundo. Essa total liberdade de escolher entre criar ou não o mundo não existe para o Deus hegeliano. Em suma, para o hegelianismo, a existência do mundo é condição necessária da existência de Deus. Taylor tem razão ao afirmar que o espírito absoluto hegeliano não é o Deus do cristianismo ortodoxo, ainda que Hegel se diga um seguidor da ortodoxia cristã <sup>19</sup>;

---

<sup>19</sup> Quando Taylor se refere à tradição cristã ortodoxa, trata-se mais propriamente da tradição que segue o antigo testamento, tradição essa também presente no judaísmo. Tal separação radical entre o homem e Deus é criticada por Hegel na figura da "consciência infeliz" da *Fenomenologia do Espírito*, na qual é retratado o homem que vive num

"O espírito hegeliano, ou *Geist*, ainda que freqüentemente denominado 'Deus', e mesmo que Hegel afirmasse estar esclarecendo a teologia cristã, não é o Deus do teísmo tradicional; ele não é um Deus que possa existir independentemente dos homens, mesmo que os homens não existissem, tal como o Deus de Abraão, Isaac e Jacob, antes da criação." <sup>20</sup>

Isto não significa que a criação do mundo não faça parte do vocabulário hegeliano, ele apenas reinterpreta esse dogma como uma criação necessária. Taylor localiza que o hegelianismo opera um deslocamento de *criar* para *pôr* o mundo; o Deus hegeliano é, sobretudo, um Deus que põe o mundo e não um Deus que o cria a partir do nada: "Sua concepção é, portanto, a de um Deus que eternamente cria as condições de sua existência. Isto é o que eu tentava expressar- explica Taylor- seguindo um uso freqüente, por parte de Hegel, do termo *pôr* (*setzen*)" <sup>21</sup>

Taylor acentua aqui a diferença entre o teísmo e a visão hegeliana; aquele admite um Deus que exista independentemente de sua criação, onde a existência humana não seja condição necessária para sua própria existência; o Deus hegeliano, ao contrário, é um

---

estado de cisão relativo à divindade, divindade essa que é sempre imutável e inacessível ao finito. A "consciência infeliz" corresponde, enquanto figura da consciência, tanto ao judaísmo, quanto ao cristianismo da Idade Média. Em ambas, Hegel localiza as características que Taylor atribui ao teísmo: uma separação absoluta entre o finito (homem) e o infinito (Deus) e uma total transcendência desse em relação àquele. Ainda que possamos pensar que esse Deus é incarnado num homem, essa incarnação é concebida como contingente, ou seja, não derivada de uma necessidade imanente a Deus.

<sup>20</sup>Taylor, op. cit., p. 11

<sup>21</sup> Ibidem, p. 39.

espírito que vive como espírito^^ apenas através dos homens. A consciência e vontade humanas servem como veículos imprescindíveis da existência do espírito enquanto espírito. Por sua vez, o espírito não possui uma identidade total com o espírito humano: "Mas, ao mesmo tempo, o espírito não é redutível ao homem; (...) Como um ser espiritual, ele possui e realiza objetivos que não podem ser atribuídos a espíritos finitos *qua* finitos, mas aos quais os espíritos finitos servem."^^ Ainda que a vida humana seja condição de possibilidade do Deus hegeliano, não há uma pura imanência desse no mundo. Os próprios homens podem ser considerados veículos de uma racionalidade que transcende suas próprias intenções e que se relaciona a uma vontade supra-individual. Por essa razão, mesmo que o hegelianismo não se assemelhe a uma posição teística ortodoxa, não se poderia falar numa identidade entre Deus e o mundo.

Há, portanto, no lado oposto ao teísmo^ o que Taylor denomina de naturaÜsmo:

"O outro esquema pelo qual poder-se-ia compreender o que Hegel está falando é o que nós poderíamos chamar de naturalismo. Aqui abandonamos todo discurso da criação, ainda que interpretado. Nós pensamos num mundo como existindo enquanto um fato, mas possuindo as propriedades que os seres desenvolvem nele, os quais são veículos de uma vida racional e, além disso, os quais concebem a si mesmos como veículos de

---

22 Taylor toma *espírito* como a tradução, no vocabulário hegeliano, para Deus. Consideramos que o termo mais próprio seria *Idéia*; o termo *espírito* sendo reservado para a realização da *Idéia* no mundo humano.

23 *Ibidem*, p. 11

uma vida racional, que é mais ampla do que eles, sendo a vida do todo" <sup>24</sup>.

Nessa concepção, não podemos falar propriamente de criação, apenas de uma vida racional para a qual os indivíduos servem de veículo. Os indivíduos ver-se-iam como veículos de uma vida racional que transcenderia sua existência individual, mas não a totalidade do mundo.

O naturalismo, é verdade, não permitiria que se pensasse essa vida racional, ou o espírito do todo, como um Deus separado do mundo; todavia, se com isso ficamos livre de uma total transcendência, o problema a ser resolvido é diametralmente oposto. Ainda que o mundo fosse harmônico, essa harmonia, para o naturalismo, seria apenas contingente e não expressão de uma necessidade divina, ou seja, o mundo não seria dessa forma para realizar o objetivo de um espírito que não é idêntico a ele. Se houvesse essa identidade, nós não poderíamos diferenciar entre o que é irracional e o que é racional, não havendo nenhuma métrica de racionalidade. O Deus hegeliano, ao contrário, deve reconhecer no mundo finito algo que lá está como produto necessário de sua natureza racional e para realizar seus fins. Ora, o que o naturalismo nos propõe é a constatação de uma racionalidade que, se houver, é meramente contingente, expressão de

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 38. Devemos notar que seria mais correto dizer que a Idéia, ou Absoluto, não é redutível ao homem, visto que a divindade, no vocabulário hegeliano, deve ser antes sinônimo de Idéia, visto ter ela a conotação de totalidade. O *espírito* é essa totalidade na sua manifestação no mundo humano, ainda que não possa ser redutível ao conjunto das obras e ações humanas.

uma harmonia imanente à totalidade dos seres finitos e não produto necessário da vontade de Deus.

Devemos investigar se há uma terceira alternativa entre teísmo e naturalismo. Hegel conseguiria construir uma teoria que, sem cair na total imanência proposta pelo naturalismo, não se deixaria seduzir por um teísmo ortodoxo, para o qual a criação ou não do mundo dependesse de uma livre decisão divina? Taylor admite que Hegel procura uma combinação de características destas duas teorias: "a posição hegeliana é, num certo sentido, uma estreita faixa entre o teísmo e uma certa forma de naturalismo ou panteísmo<sup>25</sup>. Da visão teísta, ele guardaria a compreensão do mundo como existindo com o objetivo de satisfazer os propósitos e finalidades do Absoluto; da visão naturalista, ele manteria a resistência em admitir um Deus que pudesse existir independentemente do mundo.

Taylor, ao procurar essa terceira alternativa, acaba, inclusive, na sua primeira obra consagrada ao pensamento hegeliano, por identificar espírito e substância: " O que está subjacente e manifesta a si mesmo em toda realidade, o que para Espinosa era substância, e fora visto por aqueles inspirados pelo *Sturm und Drang* como uma vida divina que flui através de tudo, Hegel compreende como espírito" ^^ .No seu segundo livro, Taylor revisa sua posição e, ao perguntar-se se Hegel poderia ser pensado como um panteísta, responde negativamente, afirmando que Hegel utiliza o termo

---

<sup>25</sup> **Ibidem**, p. 40.

<sup>26</sup> **Idem**, *Hegel*, p. 87.

panteísta, aplicando-o à posição que indiscriminadamente atribui a divindade a coisas *finitas*<sup>27</sup>. Nesse sentido, Hegel não seria um panteísta, pois o mundo não é divino em si mesmo. Deus sendo antes de tudo o sujeito de uma necessidade racional que se manifesta no mundo. Trata-se de uma finalidade que não é posta pelo finito em si mesmo, a partir de sua própria constituição, mas que é dada pelo Absoluto, o mundo finito estando aí para cumpri-lo.

A filiação espinosista de Hegel é retomada, entre outros textos, no artigo "Hegel and the Problem of Metaphysics" de Beiser, que tem como propósito servir de *Introdução* à recente publicação *The Cambridge Companion to Hegel*. Segundo Beiser, a concepção hegeliana de Absoluto, ainda que jamais tenha sido explicitada numa simples definição do termo, seguiria a dada por Schelling:

"De acordo com Schelling"- afirma Beiser- "o Absoluto é aquilo que não depende de nada mais para existir ou ser concebido. Tanto na sua existência, quanto na sua essência, o Absoluto é independente de, ou condicionado por outras coisas. Em outras palavras, o Absoluto é *causa sui*, aquilo cuja essência necessariamente envolve a existência."

---

<sup>27</sup> Se o termo panteísta fosse sinônimo de naturalismo (identidade entre mundo e Absoluto) Hegel não seria panteísta, pois esse tipo de panteísmo nos levaria a um teísmo, no sentido de que o Absoluto se tornaria idêntico à contingência do mundo. Não poderíamos diferenciar, no mundo, o que seria afirmação da *potência do Absoluto*, daquilo que seria mera *contingência*.

Beiser cita a definição 3 da *Ética*<sup>28</sup> de Espinosa para mostrar que as expressões em-si e para-si utilizadas, tanto por Schelling, quanto por Hegel, pretendem significar o mesmo que as expressões utilizadas por Espinosa, designando aquilo que não necessita de um outro para existir (porque é em-si), nem ser concebido (porque é para-si).

Tanto Taylor quanto Beiser, quando aproximam Hegel de Espinosa, querem indicar que , tanto um quanto o outro, sob o nome de Absoluto ou substância, pensam que o infinito possui uma autonomia lógica e ontológica fi\*ente ao finito. O finito, por sua vez, será dependente lógica e ontologicamente do infinito, e a correta medida dessa autonomia é que nos dará, conforme veremos, a diferença entre Hegel e Espinosa.

Para averigiüarmos se essa comparação é legítima e rastrearmos a correta medida hegeliana entre, de um lado, a total transcendência do teísmo e, de outro, a total imanência do naturalismo, devemos seguir a pista que Taylor e Beiser nos dão e tentar responder: seria o hegelianismo uma forma de espinosismo?

---

<sup>28</sup> Espinosa, *Ética I*, def. III: "Por substância, entendo o que existe em si e por si é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não carece do conceito de outra coisa do qual deva ser formado".

## 1.2.0 espinosismo não é um ateísmo, mas o hegelianismo não é um acosmismo

Nosso propósito aqui não é traçar um quadro comparativo exaustivo entre a filosofia hegeliana e a filosofia de Espinosa <sup>9</sup>. Pretendemos apenas esclarecer, através da indagação sobre uma possível matriz panteísta do pensamento de Hegel, a compreensão hegeliana sobre a relação entre Absoluto e mundo finito. Essa referência não é arbitrária. Hegel, desde o seu tempo em Tübingen <sup>30</sup>, bebe nas fontes de um "*Espinosismo aggiornato*" } tanto ele, quanto seus dois amigos do Stift entram em contato com a doutrina de Espinosa através dos escritos de Jacobi, principalmente nas *Cartas sobre Espinosa (Spinoza-Briefe)*, um dos textos responsáveis pela difusão do pensamento espinosista na Prússia de então.<sup>31</sup> A retomada do espinosismo pelos jovens pensadores constituiu-se numa reação à filosofia crítica e seu interdito no que concerne à metafísica: o renascimento espinosista é, antes de tudo, uma busca do saber da totalidade, amparado na concepção de um ser supremo. Jean-Marie

---

\*<sup>9</sup>Para tal propósito ver o comentário de Martial Guérout sobre a crítica de Hegel a Espinosa no livro *Espinosa*, volume I- Dieu, apêndice 4, "Interpretations et critique hégéliennes des concepts spinozistes de la substance, d'attribut et de mode". Ver também D. Janicaud, "Dialectique et Substantialité, sur la réfutation hégélienne du spinozisme", in: J. D'hondt, *Hegel et la Pensée moderne*.

" Parte da nossa exposição sobre a filosofia hegeliana é tributária do material histórico compilado por Lugarini, exposto no artigo "Fonti Spinoziane della Dialettica di Hegel", in: *Revue Internationale de Philosophie- Hegel et la dialectique*, 1982

<sup>31</sup> O texto da exposição jacobiana pode ser encontrado, conforme indicação de Lugarini, no *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, hrsg H. Scholz, Berlin, 1916.

Vaysse, no livro *Totalidade e subjetividade, Spinoza no Idealismo alemão*, mostra a significação metafísica de Espinosa para essa geração. Se para a filosofia crítica "a única sabedoria é renunciar, tanto à santidade, quanto ao saber da totalidade", ao contrário, "é exatamente isso que Espinosa, não apenas não refutou, mas que ele se pôs a produzir, lançando à filosofia um desafio terrível à procura da verdade e da sabedoria" <sup>2</sup>. O panteísmo espinosista significava, para essa geração de pensadores, uma reconquista de um saber da totalidade, após a filosofia crítica ter imposto limites ao conhecimento.

Analisemos, então, a influência desse momento sobre Hegel, momento onde, segundo Dilthey, "Spinoza pareceu levantar-se subitamente de sua tumba, face ao idealismo transcendental de Kant" <sup>3</sup>. No começo do ano de 1795, Schelling que permanece em Tübingen, escreve a Hegel, então preceptor em Berna, uma carta que parece ser a explicação da posição assumida no *Do eu como princípio da filosofia*: "Na tua ausência, tornei-me espinosista. Não te surpreendas. Tu saberás em breve como. Do ponto de vista de Espinosa, o mundo (o objeto puro por oposição ao sujeito) era tudo, do meu ponto de vista, é o eu" <sup>4</sup>. A compreensão de um espinosismo que ponha o Eu no lugar da substância indicaria já a via seguida por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, onde, ainda que criticando o Absoluto schellingiano como a "noite onde todas as vacas são pardas", é adotada a concepção schellingiana de um Absoluto que é, ao mesmo tempo, substância e

---

<sup>32</sup> Vaysse, J.M., *Spinoza dans l'Idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1994, p. 8.

" Dilthey, *Leben Schleiermachers*, citado em Vaysse, *Spinoza dans l'Idéalisme allemand*, p. 17.

<sup>34</sup> citado em Schelling, *La liberté humaine*, Présentation de Bernard Gilson, Vrin, p.

sujeito. Vaysse afirma que Schelling foi, entre os pensadores do idealismo alemão, o que melhor leu Espinosa, a ponto de ter compreendido que não era possível engajar-se na via do idealismo absoluto sem recorrer a ele. A assimilação schellingiana do espinosismo implicaria um monismo ontológico neutro, cujo fundamento não é, nem a objetividade, nem a subjetividade, mas uma síntese de ambas. Esse misto de panteísmo e idealismo transcendental seria a única solução compatível com a exigência especulativa pós-kantiana:

" Somente um monismo ontológico que afirma a identidade do Ser e do Pensamento estaria à altura da exigência especulativa pos-kantiana (...) Esse absoluto é o Eu no qual a filosofia encontra seu Hen Kai Pan. O Eu absoluto é esse princípio incondicionado que não é, nem sujeito, nem objeto, pois, para aceder ao Absoluto, deve-se quebrar o círculo da necessidade da coisa, sem, no entanto, perder-se no fato de imia consciência psicológica que nada mais é do que um objeto.^^ "

Até então, as filosofias privilegiariam, ou bem o lado do objeto, caindo na necessidade que a substância impõe, ou bem o lado do sujeito, restringindo-se à consciência psicológica. Schelling inovaria ao propor um monismo ontológico que tem como fundamento o eu absoluto que perfaz a identidade do ser e do pensamento: seu Absoluto guarda características, por um lado, do sujeito transcendental, por outro, da substância espinosista, sem cair, todavia, nem na consciência abstrata do primeiro, nem na pura objetividade da segunda. Schelling rejeitaria, portanto, as alternativas de pôr o incondicionado, ou bem no sujeito, ou bem no objeto, pois a totalidade

---

<sup>35</sup> Vaysse, op. cit, p. 150

que serve de fundamento ao seu sistema pretendia representar algo anterior a essa mesma cisão.

### 1.2.1. Toda determinação é uma negação

Ainda que o espinosismo ao qual Hegel tenha acesso seja uma reelaboração de Jacobi, este ressalta no *Spinoza Briefe* alguns pontos importantes e autênticos da doutrina espinosista, pontos estes assimilados pelo jovem Hegel. A simpatia de Hegel por Espinosa, contrariamente à posição teística de Jacobi, pode ser comprovada pelo *Stammbuch* de Hegel do ano de 1791, onde se lê, sob a data de 21 de fevereiro, a seguinte inscrição: Hen Kai Pan, a fórmula espinosista, retomada várias vezes nas *Briefe*,

Um primeiro ponto apresentado nas *Cartas*, que merece referência, consiste na constatação da negatividade de toda determinação. Jacobi apresenta no § XII do texto sobre *Pantheismusstreit*, uma proposição que se aproxima do "*Omnis Determinatio est Negatio*": § XII: "*Determinatio est negatio, seu determinatio ad remjuxta suum esse non pertinet*"<sup>36</sup>. A única verdadeira existência em si é a existência da substância infinita; o finito deve ser compreendido como determinação e, portanto, negação dessa. As coisas singulares, enquanto existem num certo modo determinado, são o não-ser. O ser indeterminado é o único ser verdadeiramente real e todo ser.

Um segundo ponto importante do espinosismo ressaltado por Jacobi, decorrência do "*Omnis Determinatio est Negatio*" e que

---

<sup>36</sup> **Determinação é negação, mas, por outro lado, a determinação não se estende à coisa existente.**

acarretará uma grande influência na obra hegeliana, é a prioridade lógica e ontológica do todo com respeito às suas partes: o finito tem no infinito seu fundamento ontológico e epistêmico, isto é, aquele só existe nesse e só pode ser compreendido a partir desse.<sup>^^</sup>

Hegel começa, então, a contruir sua própria teoria sobre um pano-de-fiindo espinosista, cerrando fileiras ao lado de uma "restauração panteísta", ao resgatar a necessária prioridade lógica e ontológica da substância infinita, que é considerada a totalidade, em relação à qual os seres finitos são vistos como partes.

Nos textos de juventude, Hegel é animado pela mesma pretensão schellingiana de mostrar que a filosofia moderna, a partir de Kant, padece de um mal que necessita ser corretamente diagnosticado a fim de ser de uma vez por todas erradicado: o finito é tomado em si e por si, ou seja, é tomado como o que possui prioridade lógica e ontológica fi\*ente ao infinito. Trata-se de fazer valer a concepção espinosista de que apenas a substância única e infinita pode ser em-si e para-si, isto é, ter uma existência que independa de algo outro (independência ontológica) e por si só ser concebida (independência lógica).

---

<sup>37</sup> Isto pode ser constatado, por exemplo; os parágrafos III e VI da exposição jacobiana transcritos no *Hauptschriften zum Pantheismusstreit*, citado em Lugarini, op. cit. :

§ III-"Desde a eternidade o mutável sempre esteve no imutável, o temporal no eterno, o finito no infinito;

§ VI "O finito está, portanto, no infinito, assim como o conteúdo de todas as coisas finitas, enquanto compreende igualmente em si, em todo momento, toda a eternidade, passado e futuro, é um e o mesmo com a coisa infinita".

A influência espinosista marca os primórdios da reflexão hegeliana, época que pode ser vista como um esforço para desmistificar as filosofias da finitude, aquelas que tomavam o inautônomo por autônomo, o dependente lógico e ontologicamente por independente. A partir da *Fenomenologia do Espírito* (1807), Hegel distancia-se, no entanto, do seu entusiasmo pelo panteísmo, o que se evidencia na polêmica com Schelling - com o qual dividiu esse entusiasmo nos tempos do Stift-, cuja amizade chega ao fim no prefácio da referida obra. Ainda que fiel a uma concepção de subordinação dos entes finitos a uma entidade infinita, essa superaria a substância espinosista, bem como a expressão dessa na doutrina de Schelling, por negar sua estaticidade e nela incorporar a inquietude da diferença. Ao absoluto de Schelling (ou á caricatura desse feito por seus seguidores, conforme as excusas hegelianas), serão atribuídas características impróprias para um Absoluto que se quer expressar como fonte da vida e do movimento: plácido, estático, noite onde todas as vacas são pardas... A *Fenomenologia* marcaria, dessa forma, o início de uma moldagem de um Absoluto propriamente hegeliano, que se distingue da substância espinosista por ser fonte de todo movimento, inquietude e contradição da vida.

### **1.2.2. Um sopro de idealismo transcendental numa estátua panteísta**

Em 1829, enquanto passava as férias na estação de banho de Karlsbad, Schelling escreve à sua mulher: "Imagine, ontem, enquanto eu me estava banhando, ouvi uma voz extiemamente desagradável, meio conhecida, que me chamava. Então o desconhecido

disse seu nome: era Hegel, de Berlim (...). Após o meio dia, novamente ele veio, incrivelmente amigável, como se nada nos separasse".

Um dia depois, Hegel escreve à sua esposa: "Ontem, eu encontrei um velho conhecido, Schelling, que há pouco chegou, só como eu, mas, ao contrário de mim, ele está fazendo um tratamento. De resto, ele está bem e forte: para ele, beber a água da fonte serve apenas como preventivo. Nós dois estamos bastante contentes e nos encontramos como velhos amigos".<sup>38</sup>

Essa foi a última vez que Schelling encontra Hegel, o amigo do Stift de Tübingen, com o qual partilhou sua reflexão filosófica, até a ruptura que se dá com a *Fenomenologia do Espírito*. Se esse encontro é agradável para Hegel, conforme atesta sua correspondência, Schelling não é da mesma opinião: o portador da voz desagradável faz parecer que nada houve entre eles.

A 11 de janeiro de 1807, Schelling escreve a Hegel, entusiasmado com a proximidade da publicação da *Fenomenologia*: "Espero com impaciência tua obra que vai enfim aparecer. O que veremos surgir quando tua maturidade tiver tempo para amadurecer seus frutos! (...) Adeus, e não deixe nossas relações interrompidas por tanto tempo. Esteja certo da amizade profunda e inabalável de teu Schelling"<sup>39</sup>. A obra que Schelling espera vai, todavia, abalar a relação entre os dois, visto ser ela repleta, centralmente no prefácio e na

---

<sup>38</sup> As cartas foram citadas na "Présentation" francesa da *La Liberté humaine*. Elas foram retiradas, respectivamente de Plitt, G.L., *Aus Schellings Leben in Briefen* t. III, p.47 e Rosenkranz, K., *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, p.367.

<sup>39</sup> Carta citada em Heidegger, *Schelling*, pp. 31 e 32.

introdução, de críticas mordazes ao pensamento Schellingiano. O próprio Hegel envia-lhe a *Fenomenologia* acompanhada de uma carta, na qual explica que as alusões à filosofia de Schelling concernia os erros de interpretação de seus seguidores e não sua própria filosofia. Schelling responde, acusando o recebimento da carta, mas ressaltando que essa distinção não se encontra claramente explicitada na obra: "Até aqui, eu li apenas o prefácio. Na medida em que tu mesmo mencionas a parte polêmica, eu deveria me subestimar muito se eu acreditasse que essa polêmica se refere a mim. Ela pode apenas referir-se, como tu indicas na tua carta, ao mau uso dos tagarelas, ainda que essa distinção não apareça no teu próprio livro".<sup>40</sup>

Mas qual seria a verdadeira disputa que se instaura entre Schelling e Hegel? Segundo o estudioso da *Fenomenologia* e tradutor da obra para o francês, Jean Hyppolite, algumas célebres passagens dessa obra são alusões críticas a Schelling. Como exemplo, entre tantas outras, tomemos o seguinte texto: "Segundo minha visão, que será justificada na apresentação do sistema, tudo depende desse ponto essencial: apreender e exprimir o verdadeiro, não somente como substância, mas precisamente também como sujeito".^^De acordo com Hyppolite, essa passagem encerra uma crítica ao panteísmo Schellingiano e uma retificação da posição hegeliana: o verdadeiro é, não apenas substância, ainda que o seja também. Faltaria a Schelling a própria dimensão reflexiva de movimento do idealismo transcendental, permanecendo na imediatidade e estaticidade.

---

"•"Carta citada em Schelling, *La liberté humaine*, Présentation par Bernard Gilson.

<sup>41</sup> Phãno, p.23 ;trad. Hyppolite,!,p. 17

Schelling, na visão hegeliana não daria conta das determinidades do absoluto, o que faz com que Hegel lhe dirija a famosa crítica de que, no Absoluto, todas as vacas são pardas; "passar o Absoluto pela noite na qual, como se diz, todas as vacas são pardas, é a ingenuidade do vazio na filosofia"<sup>42</sup>. Nessa passagem há uma referência à incapacidade schellingiana de pensar a "inquietação do Absoluto", inquietação responsável pela necessária exteriorização desse, visto que ele só é seu próprio processo de pôr a si mesmo no mundo devido a estas diferenciações internas. Hegel pretende reintegrar, ao Absoluto, a reflexão; é exatamente por conter em si diferenças qualitativas, por não ser esse calmo vazio indistinto, que o Absoluto perfaz sua exposição enquanto mundo finito.

A compreensão do Absoluto como essência da realidade espiritual e natural, unida à idéia de autoposição procura uma unificação da subjetividade e objetividade num patamar superior ao que teria sido alcançado por seus predecessores: nem o panteísmo schellingiano, nem o idealismo fichteano seriam satisfatórios para Hegel. O fato de criticar o primeiro não o remete à aceitação pura e simples do segundo: "Se a concepção de Deus como substância única indignava a época na qual essa determinação foi expressa" -escreve Hegel, certamente referindo-se ao panteísmo- "a razão encontra-se em parte no instinto de que, nessa, a consciência de si é absorvida ao invés de ser conservada; mas, de outro lado, a posição contrária que retém firmemente o pensamento como pensamento, a universalidade

---

<sup>42</sup> Phêno, p. 22

enquanto tal, é essa mesma simplicidade e substancialidade simples, indiferenciada e sem movimento<sup>45</sup>.

O caráter de inquietude e movimento que Hegel pretendia atribuir ao Absoluto não se encontra na concepção de Deus como substância, se essa carecer de movimento. A posição contrária, aquela que põe como princípio do seu sistema a autoconsciência pura, tal qual o Eu fichteano, careceria igualmente de movimento. Ambas nos dariam um fundamento estático à filosofia: continuaríamos no domínio do simples, do indiferenciado.

Schelling seria aquele que absorveria a consciência na calma indiferença da substância una; a posição contrária, qual seja, a fichteano, hipertrofiaria a importância do pensamento como pensamento, recaindo na mesma indiferença. Fichte, dando continuidade à filosofia kantiana procuraria expressar "o verdadeiro como sujeito", mas expressá-lo dessa forma não significa livrar-se da crítica "do vazio da universalidade" dirigida ao panteísmo Schellingiano. Ao pôr como fundamento de seu sistema o Eu, Fichte não resgataria tampouco o caráter reflexivo almejado por Hegel. A ambas as filosofias faltaria, portanto, o momento da reflexão.

O Absoluto que, sendo ao mesmo tempo substância e sujeito, põe o mundo no seu movimento reflexivo, é, pois, a solução hegeliana para dar conta da objetividade do finito, sem perder a idéia de sujeito cara à filosofia moderna. Hegel resgata a idéia de sujeito *presente no Eu transcendental kantiano e retomada pelo idealismo*

---

<sup>45</sup> Phäno, p. 23 ; trad. Hyppolite, I, p. 17

fichteano, passando, todavia, de um sujeito transcendental a um sujeito infinito que, no seu movimento de pensar a si mesmo, dá origem ao mundo natural e espiritual.

A capacidade reflexiva desse sujeito infinito aparece claramente na própria *Fenomenologia do Espírito*, ao seu término, na seção dedicada ao saber absoluto: "a força do espírito consiste em conservar sua igualdade a si na sua exteriorização e, como o sendo em-si e para si (*Anundfürsichseiende*), pôr também o ser- para- si como momento do ser- em- si. -^A potência do espírito revela-se na sua expressão como exteriorização. A objetividade , o mundo posto, não é algo estranho a essa subjetividade infinita, mas um momento dessa; a exposição do Absoluto é um processo reflexivo de pôr-se num outio e, desse outio, voltar a si, no qual a diferença constitutiva da saída de si do Absoluto deve ser reconduzida a uma identidade originária.

Nessa identidade, todavia, as diferenças não se dissolvem, nisso, portanto, reside a crítica hegeliana, tanto ao sujeito fichteano, quanto ao Absoluto schellingiano, conforme atesta a continuação da citação acima: "O Eu também não é um terceiro termo que rejeita as diferenças no abismo do Absoluto e nesse enuncia sua igualdade, mas o saber consiste antes nessa inatividade aparente que considera somente como o que é diferente se move nele mesmo e retorna à sua unidade" ☉. Absoluto só pode ser sujeito ao guardar em si as diferenças, é exatamente essa diferenciação interna que o impele a desdobrar-se, a auto-expor-se no mundo finito.

---

<sup>44</sup> Phãno, p. 588 ; trad. HYppolite,!!, p.309

<sup>45</sup> Phãno, p. 588; trad. Hyppolite, II,p.309

### 1.2.3. A necessidade da dupla negação

Se o jovem Hegel trava uma batalha teórica pela restauração de um espinosismo perdido e o Hegel da *Fenomenologia* critica o Schelling que continuaria panteísta, o filósofo na sua obra madura toma uma posição equidistante dos dois extremos. Nesta, ele deixa claro uma posição de defesa do panteísmo espinosista quanto a seus críticos ("O espinosismo não é um ateísmo"), mas, ao mesmo tempo, ele a diferencia de sua própria doutrina.

Por um lado, Hegel defende a importância do panteísmo de Espinosa, lutando contra suas interpretações equivocadas, que o consideram apenas um naturalista ingênuo; por outro lado, mostra que a substância espinosista não pode ser confundida com o Absoluto hegeliano, pois falta-lhe a necessária reflexão.

Uma das mais belas homenagens do filósofo de Berlim a Espinosa encontra-se nas *Lições sobre a História da Filosofia*:

"Quando se começa a filosofar, deve-se ser espinosista. A alma deve banhar-se nesse éter da substância una, na qual tudo o que foi tomado por verdadeiro naufragou; é a essa negação de todo particular que todo filósofo deve ter chiado, é a liberação da alma e sua absoluta **fundação.**<sup>46</sup>

A filosofia espinosista, esse "banhar-se na substância una", é indicada como o começo necessário do filosofar. Não é possível filosofar sem banhar-se na substância una, sem apreender a unidade de todas as coisas, numa totalidade onde é negada toda particularidade .

---

<sup>46</sup> GPh, III, p. 164

A grandeza de Espinosa consistiria em perceber que o singular nada mais é do que a negação do todo, da substância infinita, substância essa que é o fundamento de todas as coisas. Uma explicitação mais clara das diferenças e semelhanças entre a doutrina hegeliana e a espinosista encontra-se numa passagem do § 50 da Enciclopédia. Visto que esse nos oferece uma boa pista para a elucidação do nosso problema, qual seja, a relação entre Absoluto e mundo finito, citaremos essa passagem na íntegra;

"A substância absoluta de Espinosa não é ainda, é verdade, o espírito absoluto, e exige-se com razão que Deus seja determinado como espírito absoluto. Quando, no entanto, se representa a determinação que se encontra em Espinosa, de forma que ele confundiria Deus com a natureza, com o mundo finito, e faria, do mundo. Deus, pressupõe-se que o mundo finito possui uma efetividade verdadeira, uma realidade afirmativa. Com essa pressuposição. Deus seria simplesmente finitizado com a unidade de Deus e do mundo e rebaixado à simples multiplicidade finita, exterior, da existência.^^

Nesse parágrafo, Hegel, embora afirmando que a substância espinosista não é o espírito absoluto, defende Espinosa de uma interpretação equivocada, qual seja, tomar essa doutrina como a que postula uma identidade entre Deus e o mundo finito, concedendo a este uma verdadeira efetividade. Se essa interpretação fosse correta, Espinosa seria um naturalista ingênuo, pois atribuiria a Deus nada mais do que a totalidade da natureza. Se Deus fosse tomado como idêntico à totalidade da natureza, ele seria, na verdade, rebaixado à multiplicidade finita. A natureza não se tomaria divina, mas, ao contrário. Deus tomar-se-ia mundano e finito. Ora, a interpretação hegeliana é diametralmente oposta, qual seja, a doutrina espinosista é

---

<sup>47</sup> Enz, § 50

tomada por um acosmismo, que não atribui uma realidade efetiva ao mundo finito:

"Abstraindo do fato de que Espinosa não define Deus dizendo que ele é unidade de Deus e do mundo, mas dizendo que é a unidade do pensamento e da extensão (do mundo material), já está implicado nessa unidade (...) que no sistema espinosista o mundo é, antes, determinado somente como fenômeno, ao qual não pertenceria uma realidade efetiva (*wirkliche Realität*), de forma que esse sistema é para ser visto muito mais como um acosmismo. "4«

Segundo a interpretação hegeliana de Espinosa, esse não afirmaria que o mundo é, em si, divino, mas, ao contrário, que o mundo fenomenal não possuiria uma realidade efetiva. Espinosa não definiria Deus como a unidade indiferenciada entre esse e a natureza, pois isso significaria a atribuição de uma verdadeira efetividade ao mundo finito. Segundo Hegel, Espinosa não rebaixaria Deus à simples multiplicidade da existência. Na leitura hegeliana de Espinosa, o mundo é determinado apenas como fenômeno, e a efetividade é antes de tudo, propriedade da substância. Sendo a realidade efetiva propriedade da substância e não do ser finito, daí decorre que o sistema espinosista deve ser compreendido como acosmismo: nele os seres finitos careceriam de efetividade.

Hegel afirmou corretamente que não se pode atribuir a definição de ateísmo ao espinosismo, pois, em Espinosa, Deus é a única substância, compreendendo substância como o que existe em si e por si é concebido. Sabemos que Espinosa defende, como sua tese central, a existência de uma substância única, infinitamente infinita.

---

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 133-34.

causa imanente da natureza, da qual as coisas singulares nada mais são do que modificações finitas. Se assim é, por que Hegel diferencia a substância espinosista do espírito absoluto? Se, como foi afirmado, a filosofia hegeliana pode ser compreendida como a exposição do Absoluto, não seria correto atribuir a Hegel algo como uma paráfrase da prop. XV da *Ética I* de Espinosa, ou seja, "tudo o que existe, existe no Absoluto e sem o Absoluto não pode existir nem ser concebido"?<sup>49</sup> Ou ainda: qual a diferença entre a relação Absoluto-mundo finito e a relação substância-modos dos atributos?

Para compreendermos a diferenciação feita por Hegel entre o seu Absoluto e a substância espinosista, deve-se ter em conta a concepção específica que Hegel tem de Espinosa, concepção essa que, segundo Guérout, pode ser expressa nas seguintes afirmações<sup>50</sup> :

---

<sup>49</sup> O axioma I da *Ética 1* afirma que tudo o que existe, existe em si ou noutra coisa. A definição III, por sua vez, afirma que *substância* é o que existe em si e por si é concebido. Ora, o que não é substância não pode existir em si nem por si ser concebido, sendo apenas afecção da substância. Nos diz Espinosa na definição V da *Ética I*: "Por modo entendo as afecções da substância, isto é, o que existe noutra coisa pela qual também é concebido". Após provar que, afora Deus, não pode ser dada nem concebida nenhuma substância (prop. XIV *Ética I*), pela definições III e V, Espinosa chega a proposição XV: "Tudo o que existe, existe em Deus e sem Deus nada pode existir nem ser concebido." A demonstração dessa proposição parte do fato de que, afora Deus, não pode ser dada nem poder ser concebida nenhuma substância (proposição XIV), Deus sendo a única substância. Visto que apenas a substância pode ser concebida por si e existir em si, o que é dado, além dessa substância única (Deus), são apenas seus atributos ou modos (def. 5), que não podem existir, nem ser concebidos sem ela. Chegamos então à concepção do singular como uma afecção da substância infinita.

<sup>50</sup> Guérout, *Spinoza, Dieu*, Apendice 4, pp.462-468. Segundo Guérout, essa compreensão acosmista de Espinosa inspira toda uma linha de interpretação, partilhada, desde o século XIX, por outros autores, tais como Rosenkranz, Hartmann, L. Brunschvicg.

"1-A substância é um indeterminado onde se desvanecem todas as determinações; 2-0 atributo é uma determinação, portanto, uma limitação da substância, pois *omnis determinatio negatio est*; 3- o atributo decorre da substância e lhe é, da mesma forma que o modo, ontologicamente posterior; 4- ele (o atributo) está sobre o mesmo plano do modo e explica-se por ele; 5- ele (o atributo) consiste no conceito que o entendimento finito faz da substância e que não tem nenhuma realidade fora desse conceito".

Hegel, ao conceber o atributo como algo que não possui nenhuma realidade fora do conceito, defende uma concepção acosmista de Espinosa, isto é, que postula a irrealidade dos seres finitos. Tanto o modo, quanto o atributo- que definem os seres finitos singulares- nada mais seriam do que afecções da substância, da qual sua realidade seria tomada de empréstimo, O acosmismo do espinosismo proviria de uma suposta falta do elemento reflexivo no sistema de Espinosa. Para bem compreendermos essa falta do elemento reflexivo, faz-se necessário uma incursão à *Ciência da Lógica*. Segundo Vaysse, a *Ciência da Lógica* é um dos momentos-chaves para a compreensão da relação entre Hegel e Espinosa:

"Inicialmente, ao nível da Lógica do Ser, a figura de um pensamento do ser puro imediato situa implicitamente Espinosa como um começo que remete, tanto à intuição oriental, quanto à intuição parmenidiana da totalidade. Em seguida, de forma explícita, ao final da Lógica da Essência, na exposição da *Wirklichkeit*, Espinosa é o ponto onde se condensa toda a lógica objetiva no seio da lógica subjetiva (...) Permitindo superar o dualismo kantiano, ele tornou-se o operador lógico que autoriza a passagem a uma lógica do conceito.

retomando a subjetividade como unidade do Ser e da Essência.<sup>51</sup>

Vaysse localiza corretamente as duas principais referências de Hegel a Espinosa na *Ciência da Lógica*: o puro ser, pelo qual a *Doutrina do ser* inicia e a efetividade da *Doutrina da essência*. Na introdução à *Lógica*, ao falar sobre o ponto de partida da ciência, Hegel afirma que essa deve começar pelo simples e imediato: "é esse simples, desprovido de toda outra significação, é esse vazio que constitui o começo da filosofia" (WL,I,p.79). Se, nesse começo pelo ser puro^^^ Hegel faz referência à Espinosa, este não deixa de ser exposto à crítica, pois permanece na concepção da identidade abstrata, a qual não deixa espaço para o devir; "A concepção filosófica que tem por princípio: 'o ser é apenas ser, o nada é apenas nada', merece ser chamada sistema de identidade- é essa identidade abstrata que constitui a essência do panteísmo" (WL,I,p.85).

Hegel ressalta que o panteísmo, ao permanecer no sistema da identidade abstrata, não chegaria à concepção do devir, ficando condenado à imobilidade. A maior diferença entre Hegel e Espinosa

---

<sup>51</sup> Vaysse, op. cit. ,p. 235

<sup>52</sup> Ao escolher o puro ser como começo do filosofar, em detrimento do Eu, tal como seria feito no sistema fichteano, Hegel mostra sua influência espinosista. O recurso ao começo pelo Eu- analisa Hegel- (WL,I,p.p76-78) corresponderia à necessidade de ter como primeira verdade algo de conhecido, do qual teríamos uma certeza imediata. O Eu, esse dado imediato da consciência, seria conhecido num sentido bem mais elevado do que qualquer outra representação. O eu em geral seria um concreto, pois corresponderia à consciência de si mesmo; todavia, para que o Eu fosse o começo da filosofia, ele deveria purificar-se, tornando-se um Eu abstrato. Ora, se esse Eu for tomado como Eu abstrato, perder-se-ia exatamente a característica que o faria ser preferido ao começo pelo puro ser: seu caráter de conhecimento imediato.

diria respeito ao elemento de mediação, ou propriamente reflexivo do sistema hegeliano, podendo ser avaliado na *Doutrina da Essência da Ciência da Lógica*<sup>54</sup>, onde Hegel faz uma apreciação sobre a carência de reflexividade no sistema de Espinosa: "A substância desse sistema é uma substância, uma totalidade inseparável, não há nenhuma determinidade que não esteja contida e dissolvida nesse absoluto" <sup>54</sup>.

Nesse comentário, Hegel aponta para uma absorção e dissolução de toda e qualquer determinidade no Absoluto de Espinosa; o que aparece à representação como algo autônomo ou independente nada mais é do que uma simples afecção da substância, que não possui nenhuma realidade própria, o que não significa que não haja nenhuma negação na filosofia espinosista. Hegel reconhece que "a determinidade é negação, esse é o princípio absoluto da filosofia espinosista (...); todavia, Espinosa permanece na negação como determinidade ou qualidade; ele não chega até o conhecimento dessa mesma negação como negação absoluta, ie, negação que se nega" <sup>55</sup>. A negação espinosiana é, portanto, uma negação simples, uma determinidade ou qualidade, típica da *Lógica do Ser*, não chegando à dupla negação.

Ao analisar a tríade espinosana substância-atributo-modo, Hegel admite que aí a exposição do Absoluto esteja completa, na medida em que ela começa corretamente do Absoluto, de lá seguem-se os atributos e, por fim, chega-se ao modo, que seria "a determinidade

---

<sup>54</sup>Primeiro tomo, segundo livro. *Doutrina da Essência, Efetividade, comentário ao Modo do Absoluto*

<sup>54</sup> WL,II ,p.195; trad. Labarrière/ Jarczyk,I,2,p. 238.

<sup>55</sup> Ibidem, p.195;trad. L/J , I, 2, p.239.

determinada" (t/ze *bestimmte Bestimmtheit*)<sup>56</sup>. É no modo que é realizada a determinação do atributo, como algo dado; todavia, ainda que o Absoluto (ou substância) encontre-se no seu outro (no modo), esse terceiro termo não aponta para um retorno a si mesmo da substância.

O problema com a tríade espinosiana, aponta Hegel, é que os três termos (absoluto- atributo- modo) estão "enumerados somente um após ao outro, sem sequência interior de desenvolvimento e o terceiro termo não é a negação como negação, não é negação relacionando-se negativamente a si, pela qual ela seria nela mesma o retorno à identidade primeira e essa identidade verdadeira" <sup>57</sup>.

Hegel não nega, pois, que exista o momento negativo na filosofia de Espinosa e a desconsideração desse momento é que levaria à má compreensão da filosofia espinosana; todavia, falta-lhe o segundo movimento: a segunda negação deve ser negada a fim de passar a uma nova identidade consigo. A determinação da filosofia espinosiana é uma negação externa que não chega a afirmar-se como negação, isto é, como auto-afirmação. Os modos, portanto, careceriam de uma verdadeira efetividade, não sendo postos pela substância, tal como o mundo espiritual e natural são postos pelo Absoluto.

Para bem compreendermos o que significa essa dupla negação presente em Hegel, mas não em Espinosa, seria profícuo determo-nos na exposição de Guérault<sup>58</sup>. Segundo esse, Hegel compreende Espinosa como um acosmista; visto que os modos se

---

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 197; trad.L/J , I, 2, p.241.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p.198;trad. L/J , I, 2, p.242

<sup>58</sup> Guérault, op. cit., p. 465

"dissolvem" na substância, a substância é o princípio de seu aniquilamento, mas, como eles são sem potência própria, a substância, potência única, é o princípio de sua produção. Assim, afirma Guérout: "A substância só é potência pela sua impotência e ela só é sua criadora, na medida em que é sua destruidora"<sup>59</sup>. Essa contradição apenas seria superada, continua Guérout, "na medida em que o modo fosse concebido, não simplesmente como o efeito necessário de uma potência cega, mas como o meio que produz, de certa forma intencionalmente, a potência do Absoluto (negação da negação)".

No comentário do grupo francês que analisou a *Ciência da Lógica*, liderado por L'Ecrivain, encontramos igualmente uma boa exposição da crítica de Hegel à falta de reflexão em si do modo:

"O modo não é refletido em si. Ele é, enquanto determinado, o inverso negativo da unidade substancial. Mas, visto que essa negação não está, ela própria refletida em si, pois ela não é negação redobrada, ela não é o devir da identidade, ela não constitui a substância na sua absolutidade verdadeira, isto é, mediatizada. Assim, se a exposição espinosiana é bem completa, ela permanece uma justaposição dos momentos do Absoluto, ao invés de apresentar seu processo na sua necessidade".<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 465.

<sup>60</sup> L'Ecrivain atenta para o fato de Hegel não ser fiel ao pensamento de Espinosa; tratar-se-ia nesse ponto de uma má interpretação, que desconsideraria o conatus. É através desse erro de interpretação que Hegel assimila o espinosismo a um acosmismo (irrealidade dos seres finitos), chegando mesmo a compará-lo ao emanatismo oriental. Ainda que não solitário nessa tradição interpretativa, que aproxima Espinosa dos panteísmos orientais, há que ressaltar que essa tradição comete vários equívocos ao desconsiderar uma possível realidade dos modos finitos. Para a crítica dessa interpretação acosmista de Espinosa, na qual Hegel

Através da negação da negação, operada pelo ser finito, teríamos, por um lado, uma maior autonomia desse, mas, ao mesmo tempo, o que pode parecer à primeira vista contraditório, uma recondução do finito ao infinito, com uma conseqüente afirmação de sua potência. Para entendermos essa aparente contradição, faz-se necessário situarmo-nos no próprio movimento da *Lógica da essência*, que é a reflexão, nos seus três momentos: reflexão tética, reflexão exterior, reflexão determinante. Enquanto na reflexão exterior, o que é posto ( no caso, o ser finito), é revestido de uma certa exterioridade e autonomia em relação à substância infinita, na reflexão tética, o movimento consiste em pôr um outio como negação de si e, desse outio, voltar a si. A reflexão tética é, dessa forma, "um ato de retornar" (WL,II,p.26). O terceiro momento da reflexão é a reflexão determinante, que constitui a unificação da reflexão tética e da reflexão exterior; nela o outio não é, nem uma negação sem nenhuma consistência (reflexão tética), nem um outio absolutamente exterior (reflexão exterior). O finito, produto das três reflexões, não seria, nem completamente exterior ao infinito, nem meramente uma negação sem nenhuma consistência própria. A compreensão do movimento próprio da *Lógica da Essência* nos esclarece sobre a diferença entre Hegel e Espinosa no que toca à relação entre a substância infinita, ou Absoluto, e os seres finitos: trata-se da potência reflexiva do Absoluto, como a capacidade de pôr o finito de forma autônoma, sem perder-se nesse.

---

certamente se inclui, ver Chauí, M. "A Idéia de Parte da Natureza em Espinosa", in: *Discurso*, 24.

#### 1.2.4.0 **hegelianismo como espinosismo *consummatum* ou da substância que se torna conceito**

O hegelianismo não será, por certo, um espinosismo, se esse for compreendido como um acosmismo. Por um lado, é bem verdade que Hegel guarda no pensamento da maturidade algo do seu entusiasmo espinosista da juventude. Podemos vê-lo na própria Idéia de Absoluto enquanto um Deus omnicomprensivo: ele designa não apenas a idealidade da Idéia lógica, mas também sua concreção enquanto mundo finito natural e espiritual. Por outro lado, o sistema hegeliano apresenta uma processualidade inexistente na filosofia espinosista, processualidade que implica imia autonomia maior ao que é posto no movimento de exposição da Idéia lógica, sem perder a potência própria do infinito.

Pode-se resumir a síntese hegeliana, utilizando o comentário de BelavaF<sup>61</sup> segundo o qual Hegel pretende superar tanto Kant, que tem como sucessor Fichte, quanto Espinosa, cuja doutrina influencia Schelling: "a Espinosa, ele critica por não ter *liberado* a substância, logo, por não tê-la provomido ao lugar de um verdadeiro sujeito reflexivo; a Kant, que se encontrava no bom caminho com a descoberta dos juízos sintéticos a priori e do *Ich denke*, ele critica por ter condicionado o conceito pela matéria da sensibilidade".

O sistema hegeliano procura um meio caminho entre Kant e Espinosa. Do primeiro, retira a idéia de reflexão presente no sujeito

---

<sup>61</sup> Y. Belaval, "Doctrines de l'essence chez Hegel et chez Leibniz", in; *Etudes leibniziennes*, Gallimard, 1976, p. 271.

transcendental; do segundo, a concepção de uma substância infinita, princípio de produção dos seres finitos. A Idéia hegeliana não é somente substância, isto é, a essência racional estática da realidade, ela é antes sujeito do processo que dá origem à natureza e ao espírito finito. Que Hegel não rejeita a doutrina espinosista da substância e até mesmo faz dela seu substrato, pode-se encontrar provas na própria articulação interna da *Ciência da Lógica*. A Idéia absoluta, momento culminante da *Doutrina do conceito* tem como sujeito obrigatório a substância que se torna sujeito. A *Lógica objetiva* (do ser e da essência) é tomada como sendo a exposição genética do conceito, de onde o conceito tem na substância sua pressuposição. O conceito tem conseqüentemente a substância como pressuposição imediata, ela é em si o que ele é como algo de manifesto. A gênese do conceito é realizada através do movimento dialético da substância : movimento da causalidade e ação recíproca. Assim, o conceito é a verdade da substância, pois esta leva àquele.

A verdade da substância é o conceito, donde a necessidade de flexibilizar, através da liberdade, a relação que a primeira mantém com seus atributos e modos. Usando a expressão de Belaval, Hegel libera a substância de sua estaticidade, ao incorporar nela o movimento de reflexão, típico da *Doutrina da Essência*. Não se trata, portanto, de uma refutação, no sentido estrito, de Espinosa, mas de trazer, para a substância, a liberdade, o que lhe concederá movimento e romperá com sua estaticidade. Assim, Hegel considerará sua própria doutrina como um aperfeiçoamento do espinosismo e não como seu oposto, o que fica claro quando afirma, referindo-se à filosofia de

Espinosa, que um sistema filosófico não pode ser considerado falso, mas incompleto:

"*Já foi lembrado anteriormente, no segundo livro da Lógica objetiva, que a filosofia que se coloca no ponto de vista da substância e ali permanece é o sistema de Espinosa. Nós pusemos em evidência, ao mesmo tempo, a carência desse sistema, tanto segundo a forma, quanto segundo a matéria. Mas outra coisa é a refutação desse mesmo sistema. A propósito da refutação de um sistema filosófico fez-se igualmente, em outro momento, o comentário geral de que se deve banir a representação equivocada, segundo a qual um sistema deveria ser apresentado como radicalmente falso e segundo a qual o sistema verdadeiro, ao contrário, seria igualmente oposto ao falso.*" (WL,II,249).

O sistema hegeliano não é, nesse sentido, oposto ao sistema de Espinosa, a relação de substancialidade é necessária ao "ponto de vista do absoluto", não devendo ser concebida como um "delírio da especulação" (WL,II,p.249). Hegel apenas afirma que esse não é o ponto de vista mais elevado. Qual seria então? O que corrigisse uma de suas supostas carências: a falta de liberdade e autonomia típicas do sujeito consciente de si. Nos é lembrado pelo autor da *Ciência da Lógica* que um dos atributos da substância de Espinosa é exatamente o pensamento; tratar-se-ia de libertá-la de sua inicial estaticidade e elevá-la a um degrau filosófico que representa aquilo que ela já contém em germe:

"a única refutação do espinosismo apenas pode consistir, conseqüentemente, no fato que seu ponto de vista se encontra reconhecido como essencial e necessário, mas que, em segundo momento, esse ponto

de vista seja elevado a partir dele mesmo a um ponto de vista mais elevado. A relação de substancialidade, considerada unicamente em si e para si, conduz ao seu contrário, o conceito".(WL,II,p.250)

A superação do espinosismo não se fará, portanto, de fora dessa mesma doutrina, mas como um resgate, na substância espinosista, da liberdade do sujeito consciente de si. O movimento da reflexão é pensado por Hegel como uma virtualidade da própria substância, visto que essa possui como um dos atributos exatamente o pensamento. Por essa razão, pode-se afirmar que o conceito é a verdade da substância, no sentido de uma libertação de sua potência reflexiva implícita.

Nossa intenção, ao incursionar pela Introdução à *Doutrina do Conceito* foi mostrar que a filiação espinosista do Hegel maduro é claramente constatável e que esse busca, não incorporar externamente o movimento de reflexão, mas desenvolver radicalmente um aspecto que nela já se encontrava. O hegelianismo pode ser pensado como um aperfeiçoamento do espinosismo, caminho já trilhado, em parte, pelo próprio Schelling.

Schelling, no *Tratado sobre a Liberdade Humana*, escrito de 1809, posterior, portanto, à *Fenomenologia do Espírito*, retoma sua inspiração panteísta, tentando conciliá-la com o idealismo transcendental. Numa bela e interessante metáfora, ele associa o panteísmo à estátua de Pigmalião, que um sopro de amor (o próprio idealismo transcendental) viria a fornecer alma: "Seria possível considerar o espinosismo, com a sua rigidez, como a Estátua de

Pigmalião, que um sopro de amor deveria prover de alma<sup>62</sup>. O princípio do idealismo proposto a partir desse resgate do panteísmo não se deixa reduzir à doutrina que apenas são reais a atividade, a vida e a liberdade (na expressão de Fichte 'O Eu é tudo'), mas também que "tudo é um eu", isto é, que tudo que é real, incluindo aí a natureza e o mundo das coisas, hinda-se sobre a auto-atividade. Se o idealismo subjetivo contentava-se com a proposição "o Eu é tudo", o idealismo desenvolvido, que deve ser também expressão de um realismo superior, não resiste ao apelo da própria liberdade de tudo tornar análogo a ela.

Referindo-nos à expressão schellingiana que sua própria doutrina poderia ser tomada como uma estátua panteísta, que um sopro de idealismo transcendental viria a dar vida, poderíamos afirmar *que a doutrina hegeliana é o despertar interno do sopro de vida reflexivo dessa estátua panteísta, do desenvolvimento de uma potenciaHdade reflexiva contida em germe na substância.*

O lançar mão, em meados do sec. XIX, de um espinosismo, ainda que *aggiornato*, não pode passar despercebido ao comentador atento à própria história da filosofia. Após o finitismo de uma doutrina tal como a kantiana, que interdita qualquer fundamento infinito, tanto para as coisas, quanto para o pensamento, a volta, todavia, a uma idéia de substância- ainda que essa absorva em si o movimento próprio da reflexão- parece nos indicar um passo atrás na história da filosofia.

---

**" Schelling, *Recherches Philosophiques sur l'Essence de la Liberté*, p. 157.**

Essa necessidade de um substrato infinito lógico e ontológico mostraria a falência da filosofia crítica?

## CAPÍTULO 2

### A REVOLUÇÃO CRÍTICA E A RESTAURAÇÃO

#### HEGELIANA

##### 2.1. Um espaço para a crença

Ao abrirmos o primeiro tomo da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, somos tomados de surpresa ao lermos, já no primeiro parágrafo, a seguinte afirmação: "A filosofia tem, de fato, seus objetos em comum com a religião. As duas têm a verdade por seu objeto, no sentido mais alto, no sentido em que Deus é a verdade e só ele é a verdade." (Enz, § 1) Nossa surpresa é compreensível, visto que Hegel é posterior cronologicamente a um projeto que destruiu as bases de toda metafísica que visasse um saber do Ser supremo. Trata-se do projeto de Kant que, já, no prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura* escrevera: "tive de suprimir o saber para dar lugar à crença" (KrV, B XXX), mostrando que, se Deus pode ser objeto da segunda, não o pode ser do primeiro.

No conhecido prefácio, Kant faz um diagnóstico dos problemas que a metafísica encontrara até então: essa ciência apresenta-se como um terreno pantanoso "que mais parece um terreiro de luta, propriamente destinado a exercitar forças e onde nenhum lutador pôde jamais assenhorar-se de qualquer posição, por mais

insignificante, nem fundar sobre as suas vitórias conquistas duradouras". (KrV, B XV)

Após ter chegado a diagnóstico tão desfavorável, e desejando para essa ciência -ou melhor, para qualquer campo do conhecimento que almeje esse nome- o mesmo progresso das ciências da natureza, Kant chega à questão: Será possível à metafísica encontrar o caminho seguro da ciência? Kant dará uma dupla resposta a essa questão, conforme a definição do termo metafísica. A resposta será positiva, caso haja uma nova fundação da metafísica que implica, não apenas uma mudança de método, mas igualmente uma restrição de seus objetos. A resposta será negativa, caso a metafísica persevere na sua pretensão de um conhecimento do supra-sensível.

Trata-se, portanto, de uma nova fundação da metafísica<sup>^</sup>: ela só terá cidadania no campo do conhecimento filosófico, se for compreendida, não como o estudo da alma, de Deus e do mundo, mas como o conjunto de proposições sintéticas a priori que subjazem ao nosso conhecimento científico. Visto dessa forma, ela será, não só

---

\* A compreensão da filosofia kantiana como uma nova fundação da Metafísica pode ser encontrada, entre outros, em Strawson, centralmente na sua clássica interpretação da filosofia teórica de Kant apresentada no livro *The Bounds of sense*". No artigo "Kant's new foundation of Metaphysics", esse apresenta sucintamente sua posição: "Ainda que ninguém precise ser lembrado, eu vou repetir a sugestão revolucionária de Kant: que ao invés de supor, como antes, que nosso conhecimento deve-se adaptar aos objetos, nós poderíamos tentar obter um maior sucesso nas tarefas da metafísica se nós supusermos que os objetos devem conformar-se ao nosso conhecimento". *Meiaphysic nach Kant?*, hrsg. Henrich/Horstmann, Stuttgarter Hegel-Kongress 1987.

possível, como necessária: sem juízos sintéticos a priori não há nem matemática, nem física. A tarefa positiva da metafísica consistiria em mostrar que possuímos conceitos, no sentido geral do termo (que bem podem ser formas puras da sensibilidade, quanto categorias do entendimento) que, ao serem interrelacionados, formam uma rede conceitual, sem a qual seria impossível o conhecimento e a própria experiência.

A segunda tarefa, a negativa, consistiria em mostrar a tentação em utilizar estes conceitos para além do seu limite próprio de aplicação (a experiência) e mostrar as ilusões que esse mau uso acarreta. Nesse sentido de metafísica, isto é, enquanto um conjunto de proposições que se referem a objetos supra-sensíveis, essa jamais alcançará o bom caminho da ciência. A *metafísica*, enquanto a disciplina que englobava tradicionalmente a psicologia racional, a cosmologia racional e a teologia racional, tão logo perfaçamos a crítica a todo conhecimento, está fadada a desaparecer.

Se a *Analítica transcendental* é denominada de "lógica da verdade", por apresentar as categorias e os princípios sem os quais não pode haver conhecimento, a *Dialética transcendental*, por sua vez, apresenta a ilusão da razão que pretende fazer um uso indevido desse conhecimento a priori, ao utilizá-lo para ir além do mundo dos objetos dados à sensibilidade. Paul Guyer, no artigo "Pensamento e ser: a

crítica de Hegel a Kant" 2, aponta corretamente essa ruptura do pensamento kantiano com a metafísica tradicional:

" Na Dialética transcendental, Kant defende que , ainda que seja natural, para nós, tentar representar os absolutos da metafísica tradicional, tais como a alma (o absolutamente simples), o mundo (o absolutamente inclusivo), a Deus (o absolutamente necessário), através das idéias da razão pura, formadas em analogia aos puros conceitos do entendimento, especialmente as categorias da relação (substância, causalidade e interação), nós não temos nenhuma justificativa teórica para agir dessa forma."

Ao mostrar que não há justificativa teórica para o uso constitutivo das Idéias da razão, a *Dialética transcendental* representa um golpe fatal à metafísica tradicional, atacando a possibilidade de termos um conhecimento objetivamente válido dos seus "pilares absolutos": a alma, a unidade absoluta incondicionada do sujeito pensante; o mundo, a unidade absoluta da série das condições do fenômeno e Deus, a unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento em geral. Do fato, todavia, de que não possa haver conhecimento destes objetos absolutos, não decorre que deles não se possa fazer nenhum uso, nem que sobre eles nenhum discurso seja possível. A crítica, ao limitar o uso da razão especulativa ao que nos é dado através dos sentidos, nos mostrará que há um uso da razão pura.

---

" In: *The Cambridge Companion to Hegel*, ed. F. Beiser, Cambridge University Press, New York, 1993, p.

no qual essa se estende para além dos limites da experiência. Esse uso, Kant nos indica inicialmente, é um uso prático ou moral:

"Eis porque uma crítica que limita a razão especulativa é, como tal, negativa, mas"- adverte o filósofo- "na medida em que anula um obstáculo que restringe ou mesmo ameaça aniquilar o uso prático da razão, é, de fato, de imia utilidade positiva e altamente importante, logo que nos persuadirmos de que há um uso prático absolutamente necessário da razão pura (o uso moral) no qual essa inevitavelmente se estende para além dos limites da sensibiHdade" (KrV, BXXV).

Do fato de não nos podermos aventurar para além dos limites da experiência possível enquanto visarmos o "conhecimento das coisas", não decorre que conceitos que não correspondam a nenhuma intuição sensível não possam ser pensados. A crítica restringiria todo conhecimento aos simples objetos da experiência, mas não o faz com o pensamento. Visto que, como Kant nos alerta, pensar e conhecer são duas atividades distintas, o que não pode ser conhecido, pode, todavia, ser pensado.

Se o projeto crítico implica, sem dúvida, uma perda para a metafísica, enquanto supressão dos objetos tradicionais dessa disciplina como objetos de conhecimento, isso não significa que estes mesmos objetos deixem de atrair o interesse humano, ou que não sejam mais dignos desse. A perda implicada pela restrição do uso especulativo da razão "atingiu apenas o monopólio das escolas, de

modo algum, porém, o interesse dos homens "-lembra o filósofo de Königsberg. (KrV, B XXXII).

De que forma a crítica atinge apenas o monopólio das escolas e não o interesse dos homens, podemos vê-lo ao tomarmos uma das subdivisões da metafísica tradicional: a teologia racional. Dever-se-ia concluir que o projeto crítico torna qualquer discurso sobre Deus um mero conjunto de proposições sem sentido? Não, essa não é de forma alguma a posição kantiana. Kant realmente demonstra a impossibilidade da teologia racional, através da crítica às três provas centrais da existência de Deus, ou seja, às provas ontológica, cosmológica e físico-teológica; todavia, isso não acarreta que qualquer discurso sobre o ser supremo seja um discurso sem sentido. O espaço que a razão especulativa não pode ocupar é deixado vago para ser ocupado pela razão prática; a teologia racional dá espaço para uma teologia moral. Se o ser supremo não pode ser conhecido, ele pode, todavia, ser pensado; se não pode ser objeto de conhecimento, pode ser objeto de crença.

Ao final da *Dialética transcendental*, Kant indica o que deve ser entendido por teologia- essa é o conhecimento do Ser originário (B659), que pode ser obtido através de razão (*theologia rationalis*) ou revelação [*theologia revelata*]. A *theologia rationalis* pode conceber Deus mediante conceitos transcendentais (**teologia transcendental**), ou através de um conceito que deriva da natureza da nossa alma.

concebendo-o como inteligência suprema, chamando-se **teologia natural**.

A **teologia transcendental** afirma que podemos conhecer, pela simples razão, a existência de um ser primeiro, um ser que possui toda realidade, ainda que não se possa determinar com maior precisão a natureza desse ser. A **teologia natural** afirma ser capaz de determinar de forma mais precisa seu objeto, por analogia com a natureza. A teologia transcendental pode ser uma *cosmoteologia*- pretende derivar a existência do ser supremo de uma experiência em geral, ou uma *ontoteologia* - pretende conhecer a sua existência através de simples conceitos. A teologia natural, por sua vez, deduz os atributos e a existência de um autor do mundo da ordem e da unidade que se encontram nesse mundo, a partir, ou da causalidade da natureza, ou da causalidade por liberdade. Se a teologia ascende à inteligência suprema enquanto princípio de toda ordem da natureza, ela denomina-se de *teologia física*; se o faz como princípio de toda perfeição no domínio moral, denomina-se de *teologia moral*. Destas quatro vias de acesso ao Ser supremo, Kant aceitará apenas a última.

Kant fará na *Crítica da Razão Pura* uma crítica contundente às três provas da existência de Deus legada pela tradição (a prova ontológica, a prova físico-teológica e a prova cosmológica) <sup>3</sup>, mostrando que elas não podem nos dar um conhecimento teórico do

---

<sup>3</sup> A crítica de Kant às provas tradicionais da existência de Deus será analisada com detalhe no capítulo 3.

ser supremo. A razão pura teórica deixa um espaço aberto para esse conceito, não podendo provar, nem refutar, sua realidade objetiva; "O ser supremo mantém-se, pois, para o uso meramente especulativo da razão, como um simples ideal (...) a realidade objetiva desse conceito não pode, contudo, ser provada por esse meio, embora também não possa ser refutada".

A determinação do conceito de Deus será empreendida na segunda Crítica, onde a existência do ser supremo, bem como a imortalidade da alma são admitidos na condição de postulados, enquanto condição da aplicação da vontade ao soberano bem <sup>4</sup>; todavia, a substituição da teologia racional pela teologia moral já nos é indicada ao final da primeira *Crítica*, no capítulo segundo da *Doutrina transcendental do método*, ou seja, o *Cânone da Razão Pura*. Assim como a *Analítica transcendental* era um cânone do entendimento puro, para que tenhamos um cânone da razão pura, é necessário mostrar se há algum uso correto dessa. Esse uso, concluirá essa seção da primeira Crítica, é um uso prático. Visto que a idéia de Deus é uma das três idéias da razão, a ela também aplica-se esse "bom uso"; o destino da "boa" teologia é abandonar suas velhas pretensões e tornar-se teologia moral.

---

<sup>4</sup> O postulado da existência de Deus advém da necessária concordância entre moralidade e felicidade, exigida pelo soberano Bem. Deve-se buscar um autor da natureza que tem uma causalidade conforme à disposição (*Gesinnung*) moral.

A idéia de Deus relaciona-se ao ideal de bem supremo, isto é, à idéia de uma inteligência na qual a vontade moralmente mais perfeita é a causa de toda felicidade no mundo (KrV B839). Ao responder à terceira pergunta da razão ("Quando faço o que devo, o que me é permitido esperar?"), Kant afirma ser necessário pensarmos uma concordância da moralidade com a felicidade, de forma que quem age moralmente possa esperar ser feliz. O mundo sensível não nos apresenta tal concordância entre felicidade e ação moral, o que nos leva a pensar tal conexão apenas num mundo inteligível; "a realidade desse mundo inteligível"- todavia- "pode fundar-se exclusivamente sobre a pressuposição de um bem supremo e originário, no qual uma razão auto-suficiente equipada com toda a suficiência de uma causa suprema funda, mantém e realiza, segundo a mais perfeita conformidade a fins, a ordem universal das coisas, embora essa última nos esteja assaz oculta no mundo dos sentidos ".(KrV, B842)

Para podermos pensar a concordância entre moralidade e felicidade, é necessário que postulemos a existência de uma vontade que seja causa do mundo inteligível e sensível, ou seja. Deus; não há, todavia, prova efetuada pela teologia racional de sua existência. Ao invés de uma prova, Kant chega apenas à necessidade de uma crença racional no ser supremo, como condição de possibilidade de pensarmos uma conexão entre virtude e felicidade, sem o qual o próprio agir moral careceria de sentido.

A sutileza da distinção entre uma prova da existência de Deus e a necessidade de admissão de sua existência para fins práticos, faz-se esclarecer na seção terceira do *Cânone da Razão Pura*: "do opinar, do saber e do crer". Nos diz Kant, a fim de diferenciar estes três graus {*Stufen*) do tomar algo como verdadeiro (das *Fürwahrhalten*):

Opinar (*Meinen*) é considerar algo verdadeiro que, com consciência, é tanto subjetiva quanto objetivamente insuficiente. Se o considerar algo verdadeiro é só subjetivamente suficiente, sendo ao mesmo tempo tomado como objetivamente insuficiente, então se denomina crer {*Glauben*). Finalmente o considerar algo verdadeiro, que é tanto subjetiva como objetivamente suficiente, chama-se saber {*Wissen*}. " {*KiV B850*)

Chama-se fé àquilo que tomamos por verdadeiro com referência à prática, ainda que teórica ou objetivamente seja insuficiente. Crer em Deus é considerar algo verdadeiro sem chegar à objetividade que as três provas da existência de Deus pretenderam conferir a essa idéia. A destruição da metafísica dogmática operada por Kant, no que se refere à teologia racional, significa a destituição da validade objetiva que essa disciplina pretendia atribuir à idéia de Deus. Para Hegel, ao contrário, a restrição do acesso ao ser supremo à mera crença racional indicaria, não a condução da filosofia a um caminho seguro, mas a aceitação da própria impotência do saber: "A fé (...) tem como princípio que a vanidade do saber é demonstrada como uma verdade absoluta"- afirma Hegel na terceira lição sobre as provas da existência de Deus, indicando já sua oposição a essa compreensão:

"Nós queremos proceder de forma a abandonar\armos essa pressuposição" <sup>5</sup>.

Ao destruir a possibilidade de termos uma prova racional da existência de Deus, Kant destrói também um dos pilares fundamentais da ontologia tradicional. Como bem expõe Philonenko ;

"Toda ontologia clássica (dogmática ou cética) afirmava a necessidade de um ser absoluto, que, existindo fora de toda contingência e além de toda condição empírica, isto é, "em-si e para-si", sustentava a totalidade dos existentes. Toda ontologia clássica desde Aristóteles fazia repousar a possibilidade do saber sobre a existência de um Ser absoluto, que a garantia, e o ceticismo constituía-se unicamente pela afirmação que a demonstração dogmática era impossível" <sup>6</sup>.

Ora, se não podemos mais provar a existência desse ente que sustenta a totalidade dos seres e que é "em si e para si", a filosofia não poderá mais falar do ser, mas apenas sobre o modo como o ser se apresenta a nós, o que concorda com os próprios resultados da crítica. A crítica da teologia racional nos leva, portanto, à uma crítica transcendental da ontologia tradicional. Se, até o projeto crítico, o conhecimento possuía como condição de possibilidade a existência desse ser absoluto e supremo, temos agora uma teoria do conhecimento que prescindia desse fundamento. Ou ainda, conforme Philonenko: " o desenvolvimento da crítica da teologia racional em

---

<sup>^</sup> *Leçons sur les Preuves de Existence de Dieu*, terceira lição, p. 20; PhRel, II, 366-7.

® Philonenko, *L'Oeuvre de Kant*, Paris, Vrin, 1993, p. 306.

1781 é a transformação da concepção do mundo; o fundamento do saber não é mais um ser necessário, mas a possibilidade da experiência" 7

A redescoberta metafísica operada por Hegel tem, conforme mostraremos no desenvolvimento do trabalho, como um dos pontos nodais, a restituição à idéia de ser supremo da posição que o projeto crítico havia-lhe retirado, qual seja, de fundamento, não só do mundo, como do próprio saber sobre o mundo.

---

' Ibidem, p.310

## 2.2- Um santuário onto-teológico reconquistado

O projeto crítico recusa qualquer saber dos objetos clássicos da metafísica (o ser, o mundo, a alma. Deus, objetos, respectivamente, de uma ontologia, cosmologia, psicologia e teologia racionais), visto que, para conhecê-los, deveríamos nos estender para além do mundo fenomênico. Visto que o conhecimento é o produto da atividade informadora do entendimento sobre intuições, e, visto que não possuímos intuições intelectuais, mas apenas intuições sensíveis, não podemos conhecer, portanto, o supra-sensível. Estas idéias da razão, caras à metafísica, podem ter apenas um uso regulador, mas não constitutivo, isto é, podemos conceder-lhes uma realidade objetiva, num uso prático da razão, mas não servirão para alargar o campo de conhecimento possível, que se manterá restrito ao mundo fenomênico.

Poder-se-ia afirmar que a pretensão hegeliana, presente nas obras de maturidade é retomar o Absoluto como objeto de

---

<sup>8</sup> Nossa análise aqui pretende dar conta principalmente do sistema hegeliano acabado, sem fazer um inventário exaustivo das posições assumidas por Hegel desde a juventude sobre a validade objetiva do conceito de Deus, bem como sobre o valor da religião. Deve-se notar, todavia, que sua posição não foi sempre a mesma, podendo-se dizer que nos escritos de juventude, principalmente no seu período de Berna, Hegel é bastante influenciado pela leitura da *Religião nos limites da simples Razão* e, tal, como o filósofo de Königsberg, luta contra o dogmatismo da religião cristã, aproximando-se de sua doutrina de admitir apenas uma teologia moral. A religião auxilia a vida da cidade, ao fornecer motivos para o agir moral. Conforme vemos nos *Fragmentos de Bema*, fragmento nº 10: "Nem todas as pulsões da natureza humana tem por fim a moralidade,..., mas essa constitui o fim último do homem e uma das melhores disposições humanas que favorecem esse fim moral é a disposição em favor da religião". Sobre a evolução do conceito de religião em Hegel, ver o

conhecimento. Que o projeto hegeliano oponha-se ao projeto crítico, pode-se constatá-lo no primeiro parágrafo da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* de 1830, exposição concisa e madura do sistema do filósofo, no qual Hegel estabelece uma analogia entre filosofia e religião. O objeto da filosofia e da religião são o mesmo, ainda que a forma de tratá-lo seja distinta: a verdade, no seu sentido mais elevado, isto é. Deus, na medida em que apenas Deus é a verdade. Esse "objeto primordial" que a filosofia divide com a religião não é, todavia, seu único objeto em comum. Todas as duas tratam do mundo finito, da natureza e do espírito, sempre buscando a relação entre estas esferas e o Absoluto, pois esse constitui a verdade do finito.

Se tomarmos, por sua vez, a Introdução às *Lições sobre a História da filosofia*, a idéia desse objeto comum à filosofia e a religião reaparece com clareza: "A religião e a filosofia têm, portanto, como objeto comum o que é verdadeiro em si e para si: Deus, enquanto em si e para si, e o homem na sua relação com ele".

Ambas, filosofia e religião operam uma reconciliação entre o domínio do finito e do infinito; se dividem, todavia, o mesmo objeto, diferem na forma como operam essa reconciliação: "A religião opera essa reconciliação através do recolhimento e do culto, isto é, por meio

---

ensaio "Le mystère de Dieu et l'especulatif de Guy Planty-Bonjour, publicado no livro *Le Projet Hégélien*.

do sentimento, mas a filosofia quer operá-la pelo pensamento, pelo conhecimento que pensa"<sup>^</sup>

Tanto o primeiro parágrafo da *Enciclopédia*, quanto a Introdução às *Lições sobre a História da filosofia*, já deixam claro em que sentido o projeto hegeliano pode ser dito uma recuperação de um projeto metafísico e, portanto, uma crítica contundente à filosofia kantiana. O primeiro ponto desse resgate é a reintrodução do ser supremo como objeto do saber: a filosofia, não apenas tem o mesmo objeto da religião (Deus, enquanto verdade), mas visa uma apropriação desse objeto, não pela crença ou opinião, mas por um saber, ou seja, por uma certeza objetivamente válida. Se Kant procura delimitar o espaço do saber para encontrar lugar para a crença, Hegel, ainda que não pretenda suprimir essa separação entre um espaço da crença e outro do saber, afirma que são duas formas de tratar o mesmo objeto.

Hegel reconhece, na Introdução às *Lições sobre a filosofia da História (Razão na História)*, o escândalo que provocava, em seu tempo, a tese de que religião e filosofia compartilham o mesmo objeto: "A distinção entre fé e saber tornou-se uma oposição banal"- afirma o filósofo- "crê-se que está firmemente estabelecido de que se trata de duas coisas diferentes e que, por conseguinte, nada se conhece de Deus. Vós espantaríeis os homens se vos dissessem que quereis conhecer Deus e expor esse conhecimento".<sup>^</sup>

---

®GPh ; trad. francesa, I, p. 194

""RH,p. 67

A crítica à filosofia que tenta extirpar os objetos clássicos da metafísica aparece também claramente na primeira edição da *Ciência da Lógica* (1812), de cujo início, por ser perfeitamente elucidativo dessa tomada de posição, nos permitimos citar uma longa passagem:

"O que antes desse período chamava-se metafísica foi, por assim dizer, extirpado radicalmente e desapareceu da lista das ciências. Onde se fazem ouvir as vozes da ontologia de outrora, da psicologia racional, da cosmologia, ou mesmo da antiga teologia natural? (...) Por exemplo, as investigações referentes à imaterialidade da alma, ou sobre as causas mecânicas e finais, onde elas poderiam despertar algum interesse? Mesmo as provas da existência de Deus (...) são apenas citadas de um ponto de vista histórico, tendo em vista a edificação e elevação da alma. É um fato que o interesse, seja pelo conteúdo, seja pela forma da antiga metafísica, seja por um e outro ao mesmo tempo, esteja perdido. Se é estranho que um povo descubra como inutilizável, por exemplo, a ciência do seu direito estatal, suas convicções, seus costumes e suas virtudes éticas, é, ao menos, igualmente estranho que um povo perca sua metafísica e que, nele, o espírito ocupado de sua pura essência não tenha mais ser-aí efetivo".ii

Nessa afirmação, Hegel parte de um fato: o inegável desinteresse de seu tempo pela metafísica. As disciplinas tais como ontologia, psicologia racional e cosmologia não são mais ensinadas e as provas da existência de Deus servem apenas como exercício para o

---

<sup>ii</sup> *Science de la Logique, L'Etre, version de 1812, Aubier, 1972, pp. 1 e 2.*

espírito, sem levar a sério seu conteúdo. Em suma, a metafísica é estudada apenas como parte da história da filosofia. Não há mais interesse por aquilo que, em outros tempos, despertava a atenção privilegiada dos filósofos: discussões sobre a imaterialidade da alma, sobre causas finais, sobre as provas da existência de Deus são relegadas a formas de um pensamento não rigoroso, possuindo apenas um valor histórico.

Para aqueles que defendem uma concepção não- metafísica de Hegel <sup>12</sup>essa introdução à *Ciência da Lógica* é, por si só, uma prova da inconsistência dessa posição. Hegel deplora, sem dúvida alguma, esse esquecimento do que considera o mais nobre na cultura de um povo. A rejeição à consideração da metafísica como portadora de algum sentido é equiparada ao esquecimento do direito e dos costumes de um povo. A "descoberta" da inutilidade da metafísica é tão estranha à razão quanto a descoberta da inutilidade do direito, ou da virtude, ou dos costumes. Um povo que não pode renunciar a estes, não poderia também renunciar àquela. Um povo sem metafísica é um povo desprovido de essência: "Um povo cultivado privado de metafísica"- escreve Hegel- "assemelha-se a um templo dotado de ornamentos variados, mas privado de santuário" <sup>13</sup>O restabelecimento hegeliano

---

<sup>12</sup> Uma interessante crítica desta possibilidade de compreensão não- metafísica de Hegel é apresentada por Michael Rosen, no artigo "From Vorstellungen to thought: Is a 'Non- Metaphysical' view of Hegel possible?", in: *Metaphysik nach Kant?*, Hrsg D. Henrich / R. P. Horstmann, Stuttgarter Hegel- Kongress, 1987, Klett- Cotta, 1988. "WL,I, p.38; SL,L'Etre <1812>, p. 1,2

desse "santuário metafísico" dos povos civilizados será efetuado através da busca do sentido daqueles objetos que a filosofia crítica baniou do território do discurso científico.

A *Ciência da Lógica* é exemplar nessa trajetória de uma reconquista dos objetos perdidos pela filosofia kantiana. Em primeiro lugar, podemos afirmar que a *Ciência da Lógica* implica uma volta a uma ontologia, isto é, a um projeto que pretende novamente dizer o ser e não mais apenas o fenômeno. Todos sabemos que não se trata de um tratado sobre lógica formal, mas não se trata tampouco de uma lógica transcendental. Se Kant nos dá uma tábua de categorias que informam, tanto os nossos juízos, quanto o que nos aparece, as categorias hegelianas pretendem dar conta do pensamento e do ser. As categorias estudadas na *Ciência da Lógica* não são, como poderia parecer à primeira vista, categorias apenas do pensamento, elas o são igualmente categorias do Ser.

Hegel não esconde seu propósito ; "A Lógica"- esclarece no § 18 da versão da *Enciclopédia* de 1817- "na significação essencial da filosofia especulativa toma o lugar do que, em outros tempos, era denominado metafísica". Um dos elogios de Hegel à antiga metafísica, no qual buscava inspiração é que "essa considerava as determinações do pensamento como determinações fundamentais das coisas" ]sjo <sup>14</sup> .

---

<sup>14</sup> Enz, I, § 28

mesmo sentido daquilo que Hegel denomina da metafísica antiga ^^vai seu projeto com a *Ciência da Lógica*; não se trata de uma lógica formal, nem de uma lógica transcendental, mas de uma ciência que estuda as determinações do "ser enquanto ser", que são também determinações do pensamento.

Os últimos parágrafos da *Ciência da Lógica* são elucidativos para mostrar como estas categorias, nessa obra explicitadas, categorias que são ao mesmo tempo do ser e do pensamento, passam a dar forma ao mundo. Trata-se da "passagem" ^^da Idéia lógica ao mundo finito. Labarrière / Jarczyk definem de forma exemplar o termo apropriado para a "passagem" da interioridade e pureza da Lógica à exterioridade da natureza e do espírito. O termo próprio seria, segundo estes autores, ampliação (*Erweiterung*) e não aplicação (*Anwendung*), pois não se trata da aplicação de um esquema formal (o lógico) a um material exterior (natural ou espiritual), mas de um pôr fora de si, o que a *Ciência da Lógica* já determinara como alteridade interior. Em outros termos: a *Ciência da Lógica* revela e diz o que está no mundo, como expressão do Absoluto<sup>17</sup>Tanto o mundo natural quanto o mundo espiritual expressam estas categorias apresentadas na *Ciência da Lógica*;

---

" Nesse elogio à Metafísica antiga, como aquela que estudava as determinações do ser e não apenas as determinações do pensamento, Hegel busca certamente inspiração em Aristóteles.

<sup>16</sup> Utilizaremos o termo passagem nesse contexto de forma não técnica, visto que, no vocabulário hegeliano, ela designa um processo específico da *Lógica do Ser*.

<sup>17</sup> Cf. "La Science Logique comme Métaphysique proprement dite...", p. 504.

a lógica hegeliana é, portanto, uma metafísica no sentido aristotélico: uma ciência que pretende expor as categorias do "ser enquanto ser"<sup>18</sup>, visto que as categorias do pensamento são, para ele, igualmente categorias do ser.

Segundo Labarrière e Jarczyk<sup>19</sup>, os quatro ramos da metafísica (ontologia, psicologia racional, cosmologia e teologia natural) encontrariam seu lugar na *Ciência da Lógica*: a ontologia encontraria sua conclusão no ato que manifesta o *ser* como *conceito*; a psicologia racional, no movimento da reflexão e nos três momentos que estruturam a subjetividade; a cosmologia, nas figuras da *quantidade* e da *medida*, bem como na segunda seção da *Doutrina da Essência*, que se refere ao *fenômeno*, a teologia natural, sob a forma do Absoluto na *efetividade*, tendo sua conclusão ao final do processo lógico, na figura da Idéia. Não é nosso propósito aqui rastrear essa indicação no que toca às quatro subdivisões do que fora denominado de "metafísica dogmática", mas investigar essa relação entre a *Ciência da Lógica* e dois campos daquela; a ontologia e a teologia.

Pode-se dizer, seguindo a indicação de Labarrière / Jarczyk, que Hegel inicia essa obra com uma ontologia, nas categorias do ser.

---

18 Cf Aristóteles, *Metafísica*, trad. Tricot, livro f ,1. Ao dizermos que a filosofia hegeliana é uma busca da Metafísica, não nos referimos apenas à busca de primeiros princípios, mas de um sentido propriamente aristotélico do termo, como uma unidade última entre categorias do ser e do pensar, que se constituiria em objeto da mesma

<sup>19</sup> La Science Logique comme Métaphysique proprement dite", in; *Metaphysik nach Kant?*, Stuttgarter Hegel-Kongress, 1987

ser-aí, ser-para-si. "Constata-se"- afirma Hegel ao comparar sua Lógica com a metafísica- "que a Lógica objetiva toma o lugar da ontologia, dessa parte da metafísica que se propunha descobrir a natureza do ens em geral, desse *ens* que compreende, tanto o ser, quanto a essência, para o qual nossa língua possui geralmente vocábulos diferentes" (WL,I,p.61).

A *Lógica objetiva- Doutrina do ser e da essência-* pode ser, em grandes linhas, equiparada a uma ontologia. Iniciando pela categoria mais pobre e indeterminada- o *puro ser*, idêntico, na sua indeterminidade, ao *puro nada-* teremos progressivamente uma maior diferenciação. Do *dever-* movimento incessante de passagem do *ser* ao *nada* e do *nada* ao *ser-* passamos à primeira indeterminação: o *ser-aí*, negação do ser. Se o movimento típico da *Lógica do ser* é a passagem de imia categoria a outra, na *Lógica da essência* será explorado o movimento de reflexão, mediador da relação entre *aparência* e *essência*. A *Ciência da Lógica*, nos seus primeiros tomos, pretende reconstruir uma ontologia, o que significa a apresentação crítica das categorias, pois estas eram concebidas pela metafísica antiga, independentemente da constituição da objetividade pela subjetividade. A crítica de Hegel difere da filosofia crítica, pois não nega a utiHdade do ser nele mesmo, apenas o remete ao seu próprio substrato: "Mas a Lógica"- afirma Hegel, referindo-se ã metafísica- "considera estas formas livres de todo substrato, do sujeito da representação".

Analisar as categorias da *Lógica objetiva*, considerando o sujeito da representação não implica examiná-las como formas abstratas a priori do pensamento. O que significa compreender as categorias da *Lógica objetiva*, levando em consideração o sujeito da representação, sem considerá-las formas a priori do pensamento, tal como teria feito Kant? A complementação de uma *Lógica objetiva* por uma *Lógica subjetiva*, parece-nos apontar uma resposta possível: trata-se de considerar as categorias da *Lógica objetiva*, relacionando-as com uma subjetividade infinita: a Idéia absoluta.

A *Lógica do conceito*- ou *Lógica subjetiva*- tem como sua última categoria a Idéia absoluta, expressão do Absoluto enquanto determinação lógica. Quais as razões que levariam Hegel a tratar numa mesma obra de uma ontologia e de uma teologia?^^ Ou, indagado de outra forma, porque o *ser* nos leva ao *conceito*?

---

<sup>20</sup> Que uma obra que se pretenda ser um resgate da esquecida Metafísica trate de uma ontologia e de uma teologia não nos deve surpreender. Hegel segue os passos do grande metafísico que a modernidade esquecerá, o qual, no livro da *Metafísica* tratará da necessidade de um primeiro motor eterno. (Cf Aristóteles, *Met*, A ,6 a 10) Hegel, ao comentar o livro (Cf *Gph*, II, p. 158), afirma que esse deve ser considerado o ponto mais importante da Metafísica aristotélica, por apresentar a substância absoluta (*die absolute Substanz*), sendo em-si e para-si, como imóvel (*unbewegte*) e eterna (*eungé*) que seria, ao mesmo tempo, atividade movente e pura (*bewegend reine Tätigkeit*). É interessante notar que Hegel elogia a apropriação que a Escolástica fez do motor imóvel de Aristóteles: "Os escolásticos tomaram com razão essa definição como a definição de Deus: Deus é a pura atividade, o que é em si e para si; ele não necessita de nenhuma matéria"- e Hegel finaliza com uma surpreendente afirmação: "Não há idealismo mais elevado" (*GPh*, II, p. 158)

Hegel, na Introdução à *Ciência da Lógica*, é claro quanto ao papel importante que cumpre a *Fenomenologia do Espírito* enquanto sua pressuposição, porquanto no *saber absoluto* é extinta a separação e distinção radical entre sujeito e objeto. Na Apresentação à edição francesa da *Doutrina da essência*, Labarrière / Jarczyk expressam magistralmente as conseqüências dessa pressuposição:

"Finda a disjunção mortal (própria à consciência fenomenológica) entre sujeito e objeto, atingida a atitude fundamental e o nível de inteligibilidade requerido para que o Ich se exprima realmente em termos da universalidade, o locutor do saber absoluto, na sua contingência natural e histórica, se apresenta como aquele no qual se expõe o movimento do próprio espírito, na sua auto-manifestação e auto-realização. Aqui está o essencial a ser compreendido por quem aborda a *Ciência da Lógica*: cada uma das suas determinações categoriais (desde a primeira tríade até a identidade do Verdadeiro e do Bem na Idéia absoluta) dizem conjuntamente o homem e o mundo."<sup>21</sup>

As determinações categoriais da *Ciência da Lógica* não são apenas categorias do pensamento, nem apenas categorias do ser, mas o são dessa unidade pressuposta entre homem e mundo. A *Fenomenologia do Espírito* é o processo através do qual as oposições que perturbavam a consciência são superadas; o saber absoluto sendo o atestado da superação entre ser e pensar, entre sujeito e objeto. A *Ciência da Lógica* só é possível porque se pressupõe uma identidade

---

<sup>21</sup> Labarrière / Jarczyk, *Présentation à la Science de la Logique, La doctrine de l'essence, XI*.

originária entre ser e pensar, que é, em última instância, garantida pelo próprio Absoluto compreendido ele próprio como identidade processual entre subjetividade e objetividade. – ”

O resgate da metafísica operado por Hegel caracteriza-se por uma estrita relação entre lógica, ontologia e teologia. A *Ciência da Lógica* apresenta-se como uma reconquista da possibilidade de um discurso que pretenda dar conta do ser, e não apenas do aparecer do ser, como fenômeno. Para tanto, é necessário que se pressuponha uma identidade entre as categorias do pensar e do ser; contudo, tendo em vista a crítica operada por Kant frente a toda metafísica tradicional, essa identidade requer uma prova, prova da existência de uma entidade supra-individual que põe o mundo no seu processo de autoconsciência. Hegel apresenta o preço pago por essa tentativa de, novamente, visar conhecer o ser nele mesmo: a existência de uma autoconsciência infinita que garanta uma harmonia última entre o mundo e o homem.

Mas seria a metafísica hegeliana apenas uma volta à antiga metafísica? Não teria Hegel aprendido com Kant mais do que a necessidade de dar um passo além na história da filosofia? Pretendemos esboçar uma resposta a essa questão através da relação

---

**22 Essa identidade entre objetividade e subjetividade emerge ao final da ciência da Lógica, na própria Idéia absoluta. A ciência da Lógica nada mais faz senão exhibir o processo de constituição categorial do ser supremo.**

entre o giro copernicano e a proposta de conhecimento do Absoluto.

### 2.3. Da *Vorstellung* à *Darstellung*

O resgate pós- crítico da metafísica operado por Hegel pode ser resumido em duas operações, uma contra Kant e outra que resgata, em parte, o projeto crítico.

A primeira *operação* consistiria na introdução dos objetos clássicos da metafísica no campo do conhecimento possível. Poderíamos expressar essa pretensão da seguinte forma: o que pode ser pensado pode ser conhecido. A segunda *operação* constaria num resgate do projeto crítico, ainda que parcial. Hegel coloca-se, nesse sentido, no mesmo campo antidogmático, iniciado por Kant e seguido por todo idealismo alemão. Poderíamos precisar o sentido no qual o idealismo alemão compreendia um projeto antidogmático, dizendo que é a posição filosófica que se opõe à visão de que a verdade está nas coisas do mundo e que ao Eu caberia apenas captá-la.<sup>^^</sup>

---

<sup>23</sup> Podemos ver essa posição antidogmática nos predecessores imediatos de Hegel do idealismo alemão. Em Fichte, na *Doutrina da ciência* de 1794, sobre a diferença entre a filosofia crítica e a dogmática: "E a essência da filosofia crítica consiste nisso: que é estabelecido um eu absoluto como pura e simplesmente incondicionado e não determinável por nada superior (...) Ao contrário, é dogmática a filosofia que iguala ou opõe algo ao eu em si; e isso ocorre no pretenso conceito superior de coisa (Ens), que, ao mesmo tempo, é estabelecido, de maneira totalmente arbitrária, como pura e simplesmente supremo." ( trad. R.R.Torres Filho, p. 60) . Ver também Schelling, *Cartas filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo*

Em Kant, mais especificamente, a posição antidogmática é ligada ao que ficou conhecido como o giro copernicano, bem expresso no prefácio à 2ª edição da *KrV*, B XVI: "Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos (...) Tentemos pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento."

Para que se encontre um caminho seguro para a metafísica e para que se deixe para trás a posição ingênua de pensar a verdade como estando nas coisas, deve-se pensar a experiência como o que se deve regular por nossos conceitos a priori. Porém, ao perfazer a dedução destes conceitos a priori, Kant extrai um resultado aparente insólito quanto à sua finalidade, qual seja, levar a metafísica ao bom caminho da ciência; os objetos aos quais se refeririam estes conceitos não podem ultrapassar o campo da experiência possível; o nosso conhecimento racional pode-se referir apenas a fenômenos e não a coisas em si.

O problema consiste em saber como Hegel mantém uma posição de crítica à visão de que nossas representações devem-se regular pelos objetos, sem chegar à conclusão kantiana da referência necessária do nosso conhecimento ao mundo dos fenômenos.

Obviamente, se pensarmos no saber apenas como saber relativo ao mundo sensível, é evidente que não podemos ter do infinito

uma percepção sensível imediata. Hegel mesmo o reconhece, no exame crítico da filosofia kantiana que esse leva à cabo nas *Lições sobre a História da filosofia*:

"Não há dúvida"- reconhece o filósofo-" que o infinito não se dá no mundo da percepção sensível, e, admitindo que, o que sabemos, seja experiência, enquanto um sintetizar dos pensamentos e matéria da sensibilidade, é evidente que não podemos chegar a conhecer o infinito no sentido de chegar a ter uma percepção sensível dele. Tampouco deve-se exigir, para a verificação do infinito, uma percepção sensível dele; o espírito existe apenas para o espírito"<sup>4</sup>

Vemos aí uma constatação hegeliana das óbvias conseqüências da posição kantiana: se definirmos o conhecimento como o múltiplo da intuição sensível subsumido à conceitos, daí decorre necessariamente que, visto não podermos ter uma intuição sensível de Deus, não há conhecimento do Absoluto.

Da mesma forma, Hegel compreende a posição kantiana de que a tentativa de fazer um uso transcendente das categorias nos leva a contradições. Ao expor a filosofia kantiana, Hegel explica:

"O segundo aspecto do porquê não é possível chegar a conhecer o infinito reside em que a razão apenas dispõe para isso das formas de pensamento a que chamamos de categorias (...) por conseguinte, quando empregamos para a determinação do infinito estas categorias que só podem aplicar-se a fenômenos, nos enredamos em falsas conclusões e em contradições

---

<sup>4</sup>»G.Ph.,trad.esp.tomo III,p.434.

(antinomias); uma das mais importantes determinações da filosofia kantiana consiste em ver que o infinito, enquanto determina-se por categorias, se perde em contradições. "25

Hegel não questiona o fato de que a tentativa de conhecer o infinito através de predicados finitos nos levaria a contradições; apenas isto não implicaria a impossibilidade de conhecer o infinito, mas apenas a impossibilidade de conhecer o infinito através de predicados típicos de entes finitos. O fato, todavia, de que as categorias não se constituam em instrumentos adequados ao objeto em questão, não implica, aos olhos hegelianos, que não haja instrumentos epistêmicos apropriados. Ora, da mesma forma como se segue que é impossível conhecer o infinito, se faz-se necessário, para qualquer conhecimento, uma intuição sensível, é também impossível, visto gerar contradições inevitáveis, a pretensão de compreensão do Absoluto através de predicados típicos dos entes finitos. Segundo Hegel, não devemos nos espantar com esse interdito, visto que as conclusões kantianas seguem de suas próprias premissas. Se admitirmos, portanto, (1) que o saber é o produto da atividade informadora das categorias do entendimento sobre intuições sensíveis e (II) que o saber do infinito deve-se dar aos moldes do entendimento, a partir da atribuição de predicados dos entes finitos, segue-se inevitavelmente (de I ou II) que (III) é impossível conhecer o infinito. A pretensão hegeliana, todavia, continua sendo uma reapropriação do Absoluto como objeto do saber.

---

25 G.Ph.,trad.esp.,tomo III,p. 434.

Quando Kant nos fala sobre a impossibilidade de conhecermos as coisas-em-si, ele ressalta que, para tal empresa, deveríamos possuir um outro tipo de intuição diversa da intuição sensível, ou seja, uma intuição intelectual. Visto que esse não é o caso, o acesso à coisa em si torna-se impossível para a nossa intuição sensível ( KrV B 309).

Poderíamos suspeitar que essa seja a chave de compreensão do conhecimento do Absoluto, aquele que se faz a partir de uma intuição intelectual. Heidegger, no seu livro sobre Schelling, considera que essa é a diferença essencial entre a filosofia kantiana e o idealismo alemão: a possibilidade aberta por esse de pensarmos uma intuição intelectual. "Como o idealismo alemão concebe a filosofia?"- pergunta-se Heidegger. "A concepção fundamental destes pensadores pode-se formular, em resposta a Kant, nessa determinação: a filosofia é a intuição intelectual do Absoluto. "26

Engana-se, todavia, Heidegger ao atribuir a defesa de uma intuição do Absoluto à todo idealismo alemão, pois ela se aplica

---

<sup>26</sup> Heidegger, *Schelling, le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, Gallimard, 1977, p.82. Para esclarecer melhor sua posição, tomemos o seguinte texto: "O saber que apreende a totalidade deve necessariamente, se ele quer ser um saber, ser intuição. Todavia, essa intuição do absoluto concerne o que nós não percebemos com nossos sentidos. Essa intuição não pode ser uma intuição sensível. Ora, um conhecimento não sensível se denomina, nessa época, um conhecimento pelo intellectus, um conhecimento intelectual. A intuição não sensível é uma intuição intelectual. O saber verdadeiro do ser na totalidade- a filosofia- é intuição intelectual do absoluto" (p. 83).

sobretudo ao irracionalismo romântico que postula esse abandono místico do homem no Absoluto. É bem verdade que essa concepção de um acesso direto ao ser supremo influencia os amigos de Tübingen (Schelling, Hölderlin, Hegel) na sua juventude. Poder-se-ia mesmo dizer que Schelling continua sendo fiel a essa possibilidade de uma intuição intelectual em algumas de suas obras<sup>27</sup> o que indicaria indiscutivelmente um viés místico, partilhado com os românticos e jamais abandonado, que se constituiria num ponto de crítica veemente de Hegel, entre outros. Contudo, o conhecimento do Absoluto via intuição intelectual não é uma posição permanente de Schelling e jamais se afirmaria na obra propriamente original de Hegel.

### 2.3.1. A intuição das coisas em si: um delírio místico

Schelling tentaria, no *Tratado sobre a Liberdade Humana*, obra posterior à *Fenomenologia*, a mesma combinação entre espinosismo e idealismo, ou entre substância e sujeito, que Hegel procurara realizar. Se ambos os projetos assemelham-se, qual a razão da divergência entre Schelling e Hegel? Talvez esse tenha razão ao

---

<sup>27</sup> Um dos exemplos seria a posição que esse toma numa de suas primeiras obras: *Do eu como princípio da Filosofia ou do incondicionado no saber humano*. Nesse escrito Schelling pergunta-se pela maneira com que podemos apreender o Eu absoluto, isto é, como nós, que somos condicionados, podemos apreender o Eu incondicionado? A única possibilidade de apreensão do Eu incondicionado seria de uma forma imediata, através de uma intuição não-sensível, ou seja, uma intuição intelectual. Schelling ultrapassa, nesse texto, o interdito kantiano e aceita essa possibilidade como a única garantia da apreensão do Eu Absoluto. Sobre a aceitação e crítica de Schelling à possibilidade de uma intuição intelectual, ver a Apresentação de Christian Dubois à tradução francesa do *Sistema do Idealismo transcendental* de Schelling.

dizer que as críticas mordazes do prefácio da *Fenomenologia* dirigiam-se aos discípulos descuidados de Schelling. E talvez aquele tenha localizado, em carta a Hegel, o que os diferenciava;

"Os pontos sobre os quais nossas visões diferem realmente- escreve Schelling- seriam fáceis de descobrir e resolver entre nós, sem acordo; pois, quase tudo pode-se conciliar, com uma única exceção. Eu reconheço que, até agora, eu não compreendo em que sentido tu opões conceito à intuição. Não poderia ser outra coisa para ti do que o que eu e tu chamamos de Idéia, cuja natureza consiste a se apresentar sob um dos seus aspectos como conceito e, sob o outro como intuição. "<sup>28</sup>

Hegel não estaria de acordo com essa posição, o que parece constituir a mais importante diferença entre eles. O filósofo da *Fenomenologia* interdita todo e qualquer acesso ao Absoluto via intuição: a Idéia é conceito e apenas uma via racional é capaz de levar a ela. Fecham-se totalmente, com a *Fenomenologia*, as portas para uma intuição intelectual do Absoluto. Se Schelling, em algumas obras, retoma a possibilidade de uma intuição intelectual, em outras ela não é admitida como possibilidade, como nas *Cartas sobre o Dogmatismo e Criticismo*<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> Carta datada de 2 de novembro de 1807, citada em Schelling, *La liberté humaine*, Presentation par Gilson, p. 13.

<sup>29</sup> Schelling realmente oscila entre uma aceitação e recusa da intuição intelectual. Talvez a esse respeito e a outras posições igualmente indeterminados desse autor, caberia o crítico comentário de Marx a Feuerbach em 1843: "Com que habilidade Schelling soube atrair os franceses. Aos olhos de Pierre Leroux e dos seus, Schelling passa pelo homem que pôs, no lugar do idealismo trascendental, o realismo racional; no lugar da Idéia abstrata, a idéia em carne e osso, no lugar da filosofia especializada, a filosofia universal e mundial. Ele exclama para os

Na oitava carta de *Sobre o Dogmatismo e o Criticismo* (1795), Schelling critica a idéia de uma intuição intelectual, como uma marca do misticismo a que leva todo dogmatismo, enquanto uma experiência de aniquilação do Eu, e sua conseqüente absorção na pura contemplação do objeto absoluto:

"Retorno à divindade, fonte primordial de toda existência, unificação com o Absoluto, anulação de mim mesmo- não é esse o princípio de toda filosofia delirante, que simplesmente foi explicitado, interpretado e envolto em imagens de maneiras diferentes por pensadores diferentes, segundo a feição de seu espírito e de seus sentidos? O princípio para a história de todo delírio místico pode ser encontrado aqui."^^

A concepção de uma intuição intelectual do Absoluto nada mais seria do que uma falsa aparência racional a esse delírio místico. Segundo Schelling, os que defendem essa imersão no absolutamente verdadeiro, confundem uma intuição de si mesmo com uma intuição do Absoluto:

"Com efeito"- explica o autor- "em todos nós reside uma faculdade secreta, maravilhosa, de retirar-nos da mudança do tempo para nosso íntimo, para nosso eu despido de tudo aquilo que vem de fora, e, ali, na forma

---

românticos e místicos franceses: 'Eu que sou a união da Filosofia e da Teologia'. Aos materialistas franceses, ele diz: 'Eu que sou a união da carne e da idéia'. Aos céticos franceses: 'Eu que sou aquele que destroi o dogmatismo. Em uma palavra 'Eu, Schelling' ". Citado em Buhr, M., "Schelling dans la Philosophie allemande", in: *Actualité de Schelling*, p. 11.

^^^Schelling, *Sobre o dogmatismo e o criticismo, oitava carta, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho*, ed. Os pensadores, São Paulo, Abril, p. 21.

da imutabilidade, intuir o eterno em nós. Essa intuição é a experiência mais íntima, mais própria, e unicamente dela depende tudo aquilo que sabemos e cremos de um mundo supra-sensível. Essa intuição, em primeiro lugar, nos convence que algo é, em sentido próprio, enquanto todo o restante, ao qual transferimos essa palavra, apenas aparece. Ela se distingue de toda intuição sensível por ser produzida somente por liberdade, e é alheia e desconhecida a todos os outros, cuja liberdade, sobrepujada pela potência impositiva do objeto, mal basta para a produção da consciência".<sup>1</sup>

Schelling não nega, aqui, a possibilidade de uma intuição interna e nesse sentido teríamos uma intuição não sensível; o problema todavia, consiste em tomarmos essa intuição de si mesmo por uma intuição do supra-sensível fora de nós: "Aqui, meu amigo, encontramos no princípio de todo delírio místico. Esse, quando se torna sistema, não provém de nada outro, senão da intuição intelectual objetivada, de se tomar a intuição de si mesmo pela intuição de um objeto fora de si, a intuição do mundo intelectual interior pela intuição do mundo supra-sensível fora de si."<sup>2</sup> g Schelling finaliza a oitava carta com uma espirituosa referência ao pensamento de Condillac: "Um filósofo francês diz: nós teríamos, desde o pecado original, deixado de intuir as coisas em si".<sup>3</sup>

Hegel parece concordar que, nesse sentido empregado por Condillac, somos "seres decaídos". No prefácio da *Fenomenologia do*

---

<sup>31</sup> Sobre o *Dogmatismo e o Criticismo*, Oitava carta, p. 22

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 23

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 26

*Espírito*, ele opõe o rigor da "filosofia do conceito" ao irracionalismo místico dos românticos que pretendem um saber imediato do Absoluto:

"Se precisamente o verdadeiro existe no que, ou melhor, como o que é denominado tanto intuição, quanto saber imediato do Absoluto, religião, ser (...) então, desse ponto de vista, é o inverso da forma conceitual o que requerido para a apresentação da filosofia." Hegel critica essa forma de acesso ao Absoluto, na qual, "o Absoluto não deve ser concebido, mas sentido e intuído; não seu conceito, mas seu sentimento e sua intuição devem ter a palavra e ser **exprimido**".<sup>4</sup>

A própria necessidade de um caminho de acesso ao saber do Absoluto, indica essa impossibilidade de uma intuição direta desse. Uma das afirmações que o atestam é a seguinte: " A ciência pode, menos ainda, apelar a um pressentimento (*Anhung*) melhor, que afloraria na consciência não verdadeira e que, nela, indicaria a ciência (...)É por essa razão que deve aqui ser efetuado a exposição do saber fenomenal {*Darstellung des erscheinenden Wissens*)".<sup>5</sup> A necessidade de uma exposição do saber, através de uma série de experiências da consciência é o atestado dessa impossibilidade de um acesso imediato, intuitivo, ao Absoluto.

### **2.3.2.A apreensão da unidade infinita na multiplicidade finita**

---

34 Phäno, p. 15; trad. Hyppolite p. 9

<sup>5</sup>35 Phäno,p. 72

Se Hegel não admite a possibilidade de um acesso ao Absoluto via uma intuição intelectual, como pretende resgatar a metafísica? Seria esse um passo atrás na história da filosofia, desconsiderando os progressos da filosofia crítica? Hegel, é verdade, elogia a antiga metafísica, pois essa "considera as determinações do pensamento como determinações fundamentais das coisas" (Enz, I, §28); todavia, visto que a filosofia não pode nunca voltar atrás no seu tempo, esse resgate da metafísica é sempre um resgate pós- crítico. Hegel, ao resgatar os objetos da antiga metafísica, enquanto objetos de um conhecimento possível, recusa, todavia, seu método. A antiga metafísica, ao contrário do que Hegel pretendia com sua filosofia especulativa, mantinha uma posição unilateral em relação ao conhecimento: a consciência era submetida à realidade exterior a ser apreendida tal qual é. O movimento do conhecimento dava-se assim de forma univectorial, da exterioridade do objeto (fosse ele o ser, a alma, o mundo ou Deus) em direção à interioridade da consciência. Em suma, à fixidez de seus objetos correspondia uma fixidez da forma de apreensão. Hegel pretende constituir uma filosofia que dê conta da objetividade de uma forma crítica, enquanto a metafísica antiga, nesse ponto, mantinha-se na crença da possibilidade de apreensão ingênua da verdade do mundo.

No § 28 da *Enciclopédia*, nos é mostiado que o problema da metafísica antiga era pensar que se pudesse chegar ao conhecimento do Absoluto através da mera atribuição de predicados finitos:

"Essa metafísica pressupõe que se pudesse chegar ao conhecimento do Absoluto, em lhe atribuindo predicados e não examinava, nem as determinações do entendimento segundo seu próprio conteúdo e valor, nem essa forma que consiste em determinar o Absoluto através da atribuição de predicados".

Ainda que considerando essa metafísica como superior à filosofia crítica, por considerar "as determinações do pensamento como determinações fundamentais das coisas" (Enz, § 29); todavia, o erro dessa metafísica foi indicar que nós pudéssemos chegar ao conhecimento do Absoluto, atribuindo-lhes predicados que não o esgotam. Se nós permanecermos, portanto, ligados à idéia de representação (*Vorstellung*) do Absoluto por intermédio destes predicamentos, nada nos pode livrar do interdito crítico- não é possível um conhecimento do Absoluto, da alma, do mundo como totalidade- pela razão de que o entendimento só pode conhecer um objeto como aquele ao qual pode ser atribuído predicados típicos dos entes finitos. "Tais predicados são, por exemplo"- afirma Hegel- "ser-aí, como na proposição 'Deus tem um ser-aí'; finitude ou infinitude, na questão de saber se o mundo é finito ou infinito; simples ou composto na proposição 'A alma é simples'; ou ainda 'A coisa é um todo, é uma, etc'." (Enz,§28)

Se atribuirmos a entidades infinitas predicados típicos de entidades finitas, cairemos inevitavelmente em contradição e Kant fora bastante hábil para mostrá-lo nas suas antinomias. Como conhecer.

então, o infinito, que não por meio de atribuição pelo entendimento de predicados dos entes finitos, sob o modo da representação? Hegel responde: "A diferença entre representação e pensamento possui uma importância especial, pois pode-se dizer que a filosofia nada mais faz que transformar *{verwandeln}* representações (*Vorstellungen*) em pensamentos *{Gedanken}*. (Enz § 20)"<sup>6</sup>.

Assim, a inspiração na metafísica antiga não significa uma volta a esta, pois, ainda que venha a reintroduzir os objetos banidos do conhecimento pela filosofia crítica, a filosofia hegeliana inova quanto à forma de apreendê-los (não mais através de representações, mas de pensamentos), e quer designar-se como pura filosofia especulativa, filosofia essa que deve apontar para a superação do conhecimento sob o único modo da representação.

A representação é o modo de conhecer típico do entendimento, no qual as determinidades dos objetos são tomados isoladamente:

"Ora, a representação, ou bem permanece na afirmação que o direito é o direito. Deus é Deus,- ou bem, mais cultivada, avança algumas determinações, por exemplo, que Deus é o criador do mundo, que ele é soberanamente sábio, todo-poderoso, etc. Aqui são colocados, umas após as outras, várias determinações simples isoladas na sua singularidade, que, a despeito da

---

<sup>6</sup>Sobre essa passagem ver o interessante artigo de M.Rosen "From Vorstellung to Thought: Is a non-Metaphysical view of Hegel possible?", in: *Metaphysik nach Kant?*.

relação que lhes é atribuída, elas permanecem exteriores umas as outras. "37

O problema do conhecimento sob o único modo do entendimento consiste em que o objeto é visto como o somatório de várias determinações isoladas. O entendimento procura apreender a significação dos objetos de conhecimento através da atribuição de predicados. Se esse conhecimento não é inadequado no que toca aos objetos finitos, ele é impotente para apreender o movimento incessante do Absoluto; a necessidade de representar o Absoluto como sujeito utilizou as proposições nas quais o verdadeiro é posto como sujeito apenas indiretamente, mas não é representado como o movimento do refletir-se em si mesmo.

A mera atribuição de predicados não dará conta desse incessante movimento; trata-se somente de um somatório de atribuições; "O sujeito é tomado como um ponto fixo ao qual os predicados estão presos como ao seu suporte, por meio de im movimento que pertence a quem tem um saber do sujeito, mas que não deve ser considerado como pertencendo igualmente ao ponto" (Phänomenologie des Geistes, 723,p.15)

Para superar a parcialidade do entendimento nos é proposta a filosofia especulativa. O sentido do que Hegel entende por pura filosofia especulativa deve ser buscado no § 79 da *Enciclopédia*,

---

37Enz, § 20,p.73; trad. Bourgeois, p. 286

por ocasião da exposição da divisão da lógica: "O lógico tem, segundo a forma três lados: a) o lado abstrato, ou lado do entendimento; b) o lado dialético [*die dialektische*] ou negativamente racional; c) o lado especulativo [*die speculative*] ou positivamente racional". Estes vários "lados" do lógico não significa que a apreensão do mundo se daria segundo um ou outro, de forma excludente; ao contrário, o lado especulativo ou propriamente racional (que designaria a filosofia especulativa) seria uma unidade do lado abstrato do entendimento (que apreende as determinações de modo imediato) com o lado dialético (que as apreende na sua oposição estrutural). A atividade especulativa deve ser, portanto, como a unidade da unidade (ou da fixidez do entendimento) e da diferença (o dialético ou negativamente racional).

A filosofia especulativa não rejeita o "lado do entendimento", apenas mostra que ele não dá conta de toda realidade, pois sua forma de apreensão através de determinações estanques e singularizadas, colocadas uma ao lado da outra, é inadequada para o conhecimento do Absoluto. Para explicar o conhecimento do infinito, devemos nos ater ao momento dialético. O momento dialético é aquele que, frente a uma aparência de contradições, as supera através da compreensão da passagem das determinações aos seus opostos, sendo que a multiplicidade da realidade não impediria o conhecimento dessa.

Esse modo de conhecer não é novo, lemos no Zusatz ao § 81 da *Enciclopédia: Platão*, no seu *Pamiênides*, já mostrara a unidade presente na multiplicidade. É verdade, Hegel nos alerta na abertura de sua análise sobre Platão nas *Lições sobre a História da filosofia*, os ensinamentos do filósofo grego não haviam chegado à essência da verdadeira concepção da dialética: aquela que mostra o movimento necessário dos conceitos e unidade obtida a partir de determinações opostas. O filósofo grego, todavia, já superara a maneira de pensar a dialética como arte da sofística: dizer do que é, que não é; do que não é, que é. Platão teve o mérito, portanto, de dar outro sentido à palavra dialética, ela deixa de ser a "arte do engano" para transformar-se na ciência que mostra a exposição do movimento dos conceitos. <sup>38</sup>

Mas é o terceiro momento- o especulativo- que apreende realmente a unidade das determinações na sua oposição. É ao pensamento especulativo, que cabe a total superação da abstração e formalidade do entendimento na apreensão da "unidade das determinações diferentes". O resgate da metafísica só é possível, portanto, mediante xmia filosofia especulativa para a qual a aparente dispersão e multiplicidade do mundo finito nos possa levar a uma imidade da diferença, imidade essa que é a Razão, ou o Absoluto.

Em suma, para Hegel, o acesso ao conhecimento do Absoluto não pode-se fazer através de uma operação do entendimento.

---

38 Cf. Enz, § 81, Zusatz 1; trad. Bourgeois, p. 173.

ou seja, através da representação (*Vorstellung*) de um objeto supra-sensível, visto que não há intuição desse. Como falar do Absoluto e não utilizar o modo de predicção do entendimento? Criaria Hegel um novo discurso para dar conta do movimento próprio do Absoluto? Poderíamos responder afirmativamente a essa questão: a *Ciência da Lógica* propõe em si mesma novas categorias e novos encadeamentos categóricos que dão conta desse movimento. Através dessa nova lógica, pode-se dar conta da exposição (*Darstellung*) do Absoluto na multiplicidade do mundo. E a ciência filosófica nada mais é senão a compreensão desse processo de auto-exposição, que significa também uma autodicção do Absoluto.

A noção de exposição parece ser a chave de compreensão de *uma* filosofia que não se quer dogmática e, portanto, reivindica para si os progressos da filosofia crítica, ao mesmo tempo em que procura evitar os interditos trazidos por essa teoria. Uma filosofia baseada na *Darstellung* do Absoluto seria a única possível, aos olhos hegehanos, de atender aos objetivos kantianos de superar filosoficamente a cisão sujeito/ objeto, típica do realismo transcendental ou de um idealismo empírico, ao mesmo tempo em que reincorpora os objetos postos para fora do campo do conhecimento; a filosofia especulativa procuraria uma superação dos limites das filosofias do entendimento.

Nossa estratégia de abordagem dessa noção de capital importância para uma filosofia que se pensa como um resgate do

"santuário onto-teológico", será, num primeiro momento, mostrar o deslocamento operado entre o idealismo transcendental e o idealismo absoluto; num segundo momento, ao indagar sobre a prova de tal Absoluto que é ele mesmo subjetividade e objetividade, mostrar que é a noção mesma de *Darstellung* que substituirá um procedimento argumentativo das provas da existência de Deus.

## 2.4. Do idealismo transcendental ao idealismo absoluto

Hegel concebe a filosofia crítica como aquela que, dentro da tradição filosófica que o antecedeu, antecipou a correta identidade entre lógos e ser. Kant chegaria ao limite da apreensão dessa identidade entre pensamento e realidade, sem, no entanto, lograr sua total compreensão, sendo visto como aquele que não ousou dar um passo em direção a essa identidade originária. Paul Guyer explica-nos corretamente esse misto de elogio e crítica que Hegel dirige a Kant:

"Na visão de Hegel, Kant deu uma contribuição indispensável ao progresso da filosofia, ao reconhecer que os princípios mais básicos do pensamento humano refletem a estrutura das nossas próprias mentes. Mas, assim como o Moisés que podia ver, mas não entrar na terra prometida, ele não pode apreender a verdade última, entendida pelo próprio Hegel, de que a natureza do nosso próprio pensamento e da realidade à qual Kant se opunha, era de fato, a mesma. "<sup>39</sup>

Ao entrar na terra prometida que o Moisés crítico apenas avistou, terra essa que exibiria a pretensa identidade entre a natureza do nosso pensamento e a realidade, Hegel fará uma passagem entre uma identidade permitida por Kant a uma outra jamais sonhada por ele. A seguinte passagem da Introdução à *Ciência da Lógica*, mostra-nos que Hegel, em alguns momentos de sua obra, realmente se pensa como aquele que continua o projeto da filosofia crítica: "A filosofia crítica, é

---

<sup>39</sup> Guyer, P., "Thought and being": Hegel's critique of Kant's theoretical philosophy, in: *The Cambridge Companion to Hegel*.

verdade, transformou a metafísica em lógica, mas, perseguida pelo medo do objeto,...ela atribuiu às determinações lógicas uma significação subjetiva" (WL, 1,45).

Se a filosofia crítica também havia transformado a metafísica em lógica, ela temia ser "contaminada" pelo objeto e, portanto, dele fugia. O idealismo absoluto deve-se por num patamar superior ao do temos do objeto:

"Mas a libertação dessa oposição no seio da consciência, oposição que a ciência deve poder considerar como realizada, eleva as categorias além desse ponto de vista incompleto, ditado pelo temor e pela angústia , e exige que elas sejam consideradas como em-si e para-si, fora de toda limitação e toda pré-concepção; dito de outra forma, que elas sejam apreendidas como o lógico (*das Logische*), o racional puro (*das Rein - Vemünfuge*)" (WL, I,p.45).

A visão hegeliana da *terra prometida* que nos libertará do *temor do objeto* é, no mínimo, duvidosa, pois em momento algum, Kant poderia apontar para uma identidade entre conceitos e aquilo que é tido como, por essência, incognoscível: o ser em si mesmo.

Para compreendermos esse misto de crítica e elogio que Hegel dirige a Kant, faz-se necessário mostrar como o idealismo absoluto pode pensar-se como aquele que resolve os impasses do idealismo transcendental. Começaremos, pois, por expor a tese central do idealismo transcendental.

#### 2.4.1.0 resíduo insuperável do idealismo transcendental

A tese central do idealismo transcendental pode ser expressa da seguinte forma: nos é vedado o conhecimento do supra-sensível. Essa proibição, todavia, não se refere apenas aos objetos clássicos da metafísica (Deus, alma, mundo como totalidade,...); a constituição última do mundo, as coisas tal como são nelas mesmas são supra-sensíveis. Em grandes linhas poder-se-ia concordar com a forma segundo a qual *mn* dos mais conhecidos comentadores kantianos de língua inglesa - Strawson - define o idealismo transcendental. Diz Strawson<sup>40</sup>: "a doutrina kantiana não é meramente que não se pode ter conhecimento da realidade supra-sensível, a doutrina é que a realidade mesma é supra-sensível e que não podemos ter nenhum conhecimento dela." Em que isto diferenciar-se-ia do "ser é ser percebido" berkeleyiniano ?

Kant aponta a diferença entre sua doutrina e o idealismo de Berkeley, que será denominado de idealismo dogmático ou idealismo empírico: o idealismo dogmático considera o espaço como propriedade que deve ser atribuída às coisas em si. O fundamento desse idealismo teria sido destruído na *Estética transcendental*. Se considerarmos o espaço como propriedade das coisas em si, jamais poderíamos afirmar a veracidade da proposição "existem objetos no espaço". Logo, para

---

<sup>40</sup> Strawson, *The bounds of sense*, p. 38

que consideremos que existam objetos fora de nós, é necessário que o espaço não seja propriedade das coisas em si: "Compreendo por idealista transcendental de todos os fenômenos"- nos diz Kant- "a doutrina que os considera globalmente simples representações e não coisas em si e, segundo a qual, o tempo e o espaço são apenas formas sensíveis da nossa intuição, mas não determinações dadas por si, ou condições dos objetos considerados como coisas em si". (KrV, A369)

Nessa tese, de que a estrutura espaço-temporal são apenas formas sensíveis da nossa intuição e não propriedades das coisas em si mesmas, o idealista transcendental se opõe, tanto ao que denomina de realismo transcendental, quanto ao realismo empírico. O erro do realismo transcendental -e por essa razão ele deve dar lugar ao idealismo empírico- é que os objetos dos sentidos externos são algo separados dos sentidos. O acesso, portanto, a estes objetos é sempre inferencial, não por intermédio dos próprios sentidos<sup>41</sup>. O problema da realidade do mundo exterior só existe para o realista transcendental, porque apenas para ele os objetos do sentido externo são duvidosos, e são duvidosos porque existem fora das nossas condições de conhecimento e percepção de objetos. Visto que o realista

---

<sup>41</sup> Um exemplo de realista transcendental seria Descartes. Podemos ver essa necessidade de um acesso não imediato ao mundo exterior na 6ª *Meditação*. Aí a prova da realidade dos corpos materiais é feita através da sensação, mas não imediatamente. A sensação nos indica a realidade do mundo exterior pelo fato das impressões sensoriais independermos da vontade. A prova ancora-se também sobre a veracidade divina, visto que esse me teria dado uma inclinação natural para crer que os corpos naturais são responsáveis pelas minhas impressões sensoriais.

transcendental separa os sentidos dos objetos dos sentidos, a realidade do mundo exterior necessita ser conclusão de uma inferência. O Idealista transcendental resolveria esse problema: "O idealista transcendental pode ser um realista empírico e admitir a existência da matéria sem sair da simples consciência de si próprio, nem admitir algo mais do que a certeza das representações em mim; por conseguinte, nada mais do que o *cogito ergo sum*"(KrV, A370).

Se considero que os objetos exteriores são meros fenômenos e, portanto, representações (A370) não tenho mais o problema que se colocava para Descartes, ou para o realista transcendental, ou seja, como ir da consciência do meu eu (do qual eu tenho acesso imediato) à realidade do mundo exterior. "Não tenho mas necessidade"- nos diz Kant- "de proceder por inferência com respeito à realidade dos objetos externos, pois, tanto num caso, como no outro, esses objetos são apenas representações, cuja percepção imediata (a consciência) é, ao mesmo tempo, uma prova de sua realidade" (KrV, A 371).

Kant faz uma distinção entre objetos exteriores no uso empírico (fenômenos) e objetos exteriores no sentido transcendental (coisa- em -si). Conhecemos os primeiros, não os segundos. O idealista transcendental é um realista empírico: no sentido transcendental do termo, ele é um idealista, ou seja, não admite a existência de coisas fora de nós (coisas em si), no sentido empírico do termo, ele é um realista, ou seja, admite a existência de coisas fora de nós (fenômenos).

A filosofia crítica recomendaria a substituição da ontologia (se por esse nome entendermos a doutrina de conhecimentos sobre o ser enquanto coisa em si), por uma simples analítica do entendimento puro. Kant, contudo, nos deixa um problema a ser resolvido: se ele é um idealista, no uso transcendental desse termo, ou seja, se não admite a existência de coisas fora do espaço-tempo, por que ele manteria o discurso sobre a coisa em si? Kant não guardaria algo do realista transcendental ao atribuir uma existência a algo inacessível à nossa sensibilidade? Devemos indagar, então, sobre o sentido que Kant atribui à coisa em si.

Kant afirma que há dois sentidos da coisa em si. Nós contrapomos aos fenômenos (B306), (1) quer os mesmos fenômenos considerados na sua natureza em si, (2) quer outras coisas possíveis, que não são objetos dos nossos sentidos, as quais denominamos seres do entendimento (noumena). O primeiro sentido de coisa em si segue perfeitamente o espírito do idealismo transcendental; trata-se dos mesmos objetos da intuição sensível, considerados na sua natureza em si. O segundo sentido, todavia, nos demanda mais atenção. Se pensarmos os noumena como outras coisas possíveis, estas podem ser consideradas de duas formas, quer num sentido negativo, algo que não é objeto de nossa intuição sensível, quer no sentido positivo, uma coisa como objeto de uma intuição não sensível, ou seja, uma intuição intelectual. Visto que uma intuição intelectual está completamente fora da nossa faculdade de conhecer (B308), o que denominamos de

noumeno deverá ser entendido, dentro da doutrina kantiana, apenas em sentido negativo (B309). A filosofia kantiana deixa a coisa em si como um resíduo daquilo que, não podendo ser conhecido, pode permanecer a nível do discurso, o que implica um dualismo- se não ontológico, ao menos semântico- insuperável. É sobre esse resíduo do incognoscível, porém pensável, que o idealismo absoluto se inclinará, a fim de resolver essa cisão da filosofia kantiana.

#### **2.4.2.0 Absoluto como solução para o dualismo kantiano**

O idealismo posterior a Kant tem como um dos seus principais objetivos superar o dualismo deixado por esse. A idéia de uma identidade sujeito-objeto presente na filosofia hegeliana já se encontra em Fichte, como uma das respostas à cisão consciência /coisa em si. Segundo Beiser, Fichte defenderia que tal princípio seria necessário, pois todo dualismo nos faria presas do ceticismo: "Se o sujeito e objeto são consciência e coisa em si, então não podemos pular fora da nossa consciência para ver se ela corresponde à coisa tal como ela existe anteriormente a essa." <sup>42</sup>.

Devemos perguntarmo-nos pelas condições de realização dessa identidade sujeito- objeto. "A resposta de Fichte"- afirma Beiser- " é que apenas uma forma de conhecimento realiza as condições necessárias da identidade sujeito-objeto: autoconsciência"<sup>3</sup>. Apenas na

---

<sup>42</sup> Beiser, "Hegel and the problem of Metaphysics", in; *The Cambridge Companion to Hegel*, p. 12

<sup>43</sup> Ibidem, p. 12

autoconsciência o sujeito que conhece é o mesmo que o objeto conhecido. O preço pago, todavia, para a erradicação desse resíduo incognoscível é a reintrodução da metafísica, como o conhecimento do incondicionado, logo que perguntamos pelo sujeito dessa identidade sujeito-objeto. Conforme o próprio Beiser nos esclarece:

"Está claro que esse sujeito não pode ser o sujeito individual e empírico comimi (...) seria absurdo atribuir a qualquer sujeito individual ou empírico o poder de criar todas as suas experiências. Fichte está perfeitamente consciente disto (...) O sujeito da identidade sujeito-objeto, Fichte afirma, é o ego infinito ou absoluto. Esse ego absoluto, que compreende toda realidade, cria seus objetos no próprio ato de conhecê-  
**los**"<sup>44</sup>

Esse eu absoluto seria, para Fichte, apenas um princípio regulador, seguindo os passos kantianos da *Crítica do Juízo*.<sup>44</sup> Hegel, entrando na terra prometida da identidade sujeito-objeto tomará esse princípio regulador uma idéia constitutiva: a Idéia , identidade da objetividade e da subjetividade. A radicalização do idealismo transcendental como idealismo absoluto acabará por postular uma identidade supra-individual infinita, solapando assim as próprias pretensões anti-metafísicas do primeiro. Vejamos com mais detalhe esse deslocamento.

---

<sup>44</sup> Ibid.,p. 13

<sup>44</sup>Trata-se do intelecto intuitivo exposto na *Crítica do Juízo* §77

No Zusatz 2 do § 163 da *Enciclopédia*, nos é apresentado uma versão concisa e clara do que poderíamos denominar de idealismo absoluto. Após uma crítica implícita ao empirismo moderno, que afirma ser os conceitos apenas abstrações dos objetos dados anteriormente, nos é esclarecido o papel primordial do conceito: "O conceito é, ao contrário, o que é verdadeiramente primeiro e as coisas são o que são graças à atividade do conceito imanente a elas e se revelando nelas" (Enz, I, p.313).

Vemos que, por essa afirmação, Hegel poderia ser considerado um idealista transcendental, no sentido de que o conceito seria a entidade básica da realidade, do qual as coisas dependeriam para "ser o que são". Tomando esse trecho isoladamente, poderíamos ver um estreito parentesco com o idealismo transcendental, se esse for compreendido como uma subordinação das coisas (ou, ao menos, das coisas como objetos de conhecimento possível para nós) a uma estrutura conceitual prévia. Hegel opera, todavia, um deslocamento no sujeito dessa estrutura conceitual: não se trata mais de um sujeito transcendental, mas do próprio Absoluto, sujeito infinito, conforme constatamos no seguimento do parágrafo referido acima:

"É isto que na nossa consciência religiosa encontra-se de tal maneira que nós dizemos que Deus criou o mundo a partir do nada ou, expresso de outra forma, que o mundo e as coisas finitas são produzidas a partir da plenitude dos pensamentos e deliberações divinas. Dessa maneira, reconhece-se que o pensamento e, mais precisamente o conceito é a forma infinita, ou a

atividade livre, criadora, que não tem necessidade de uma matéria dada fora dela para se realizar" (Enz,I,p.313).

O idealismo conceitual mostra-se como idealismo absoluto, no sentido de que a estrutura conceitual à qual as coisas estão subordinadas não é uma estrutura de um sujeito finito, mas de um sujeito infinito. Segundo Wartenberg, a fim de compreender o idealismo hegeliano, seria profícuo compará-lo com duas teses gerais que definiriam o idealismo moderno e poderiam ser aplicadas, tanto ao idealismo subjetivo ( Berkeley), quanto ao idealismo transcendental (Kant):

"A primeira é a tese negativa que um dado item não é totalmente real, ou seja, que seu ser é dependente do ser de algo outro. Tanto Berkeley, quanto Kant sustentam que os objetos materiais são ideais, ou seja, que eles não estão entre as entidades mais básicas que existem, mas possuem um estatuto de segunda ordem, visto que seu ser é dependente de outras entidades, de primeira ordem. Essa tese é complementada, tanto na metafísica de Berkeley, quanto na metafísica de Kant, com a abordagem filosófica da natureza dessa dependência, ou seja, a entidade sobre a qual os objetos materiais são dependentes é o ser humano" <sup>46</sup>

Hegel endossaria a primeira tese, mas não a segunda: o mundo material é ideal, não no sentido de ser tomado real pela

---

<sup>46</sup> Wartenberg, *Hegel's idealism : The Logic of conceptuality*, in: Beisen, *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, p. 104

estrutura mental de um sujeito finito; dito de forma própria, o mundo finito é ideal, visto ser produto de uma entidade infinita denominada Idéia.

Mostrado esse deslocamento, pretendemos seguir as pistas das razões que levam Hegel a essa volta a uma metafísica banida pela filosofia crítica. Veremos que essa se deve a uma pretensão hegeliana de resolver os problemas da filosofia crítica: o mentalismo excessivo da filosofia kantiana, seu dualismo, e o resíduo insuperável da coisa-em-si. Para resolver então o principal problema da filosofia kantiana (como os conceitos a priori aplicam-se à experiência) chega-se a um passo de volta à metafísica não-crítica. Se a lógica especulativa procura ir além da estrutura conceitual mentalística, à qual o próprio Kant estava preso, essa empreitada não se faz sem problemas. Se o sujeito transcendental garantia a possibilidade dessa conformidade entre objeto-fenomenal e as categorias do entendimento, quem garante a conformidade entre pensar e o ser nele mesmo? A ontologia hegeliana mostra-se aqui dependente de uma teologia, pois apenas a Idéia, ou o Absoluto, enquanto um sujeito supra-individual, que contém em si a objetividade e a subjetividade, pode garantir essa identidade entre pensar e ser, sem o incômodo resíduo da coisa em si.

#### **2.4.3.A razão do passo de volta.**

No artigo "Thought and Being: Hegel's critique of Kant", Paul Guyer chama a atenção para a crítica que Hegel faz ao dualismo

kantiano, ao mesmo tempo em que insinua que o filósofo crítico que o precedeu poderia ter aventurado-se a ultrapassá-lo, chegando à identidade entre ser e pensar. Hegel veria essa possibilidade em dois momentos: na concepção de juízo de Kant e na unidade transcendental da apercepção. Segundo Kant, todos os juízos são compostos de conceitos que subsumem o múltiplo das intuições sensíveis, podendo-se falar numa adequação entre pensamento e objeto do pensamento, enquanto intuição informada por categorias do entendimento. Contudo, isto não nos leva a identidade entre ser e pensamento, pois, ainda que as intuições, enquanto representações, se relacionem aos fenômenos, elas não nos dizem nada sobre como as coisas são em si mesmas. Nos juízos, há uma relação de conceitos gerais e intuições (B33); na unidade transcendental da apercepção, mostra-se que, independente da diversidade do conteúdo das representações, elas pertencem a mim. Na unidade originária da apercepção, e na relação que ela estabelece entre mundo objetivo e apercepção transcendental, Hegel veria esboçado seu princípio de unidade originária entre pensamento e ser. A passagem da *Doutrina do conceito*, na qual Hegel analisa esse progresso do pensamento kantiano, conclui-se da seguinte forma:

" Essa objetividade, o objeto a tem, portanto, no conceito, e esse é a unidade da consciência de si, unidade na qual ele se encontra assumido; sua objetividade, ou o conceito, não é, por conseguinte, nada além do que a

natureza da consciência de si; não tem outros momentos ou determinações além do próprio Eu".!^^

Nessa afirmação, Hegel estaria fazendo referência à passagem da *Crítica da Razão Pura*<sup>48</sup>, na qual Kant esclarece que a ligação do múltiplo das intuições é uma operação do entendimento. Partindo da posição kantiana de que a ligação do múltiplo, por ser a priori, não se encontra nos objetos, sendo, ao contrário, uma operação do entendimento, Hegel retira a conclusão injustificada de que a própria objetividade reside na consciência de si,

Para Hegel, em ambos os momentos, essa relação entre conceitos gerais/ intuições, no primeiro caso, ou sujeito de representações/ representações, no segundo, poderia, se radicalizada, levar-nos à correta concepção de uma identidade primeira. Essa interpretação, ainda que podendo parecer correta à primeira vista, não o é. Conforme nos alerta Guyer:

" a intuição kantiana não é, ela própria, um objeto real particular externo ao domínio do pensamento.

---

<sup>47</sup> SL, *Doctrine du Concept*, p 46; WL, II, p.255.

<sup>48</sup> Hegel estaria fazendo referência provavelmente à seguinte passagem B135: "Enquanto dada a priori a unidade sintética do múltiplo das intuições é portanto o fundamento da identidade da própria apercepção, que precede a priori todo o meu pensamento determinado. A ligação não está, porém, nos objetos, nem tampouco pode ser extraída deles pela percepção e, desse modo, recebida primeiramente no entendimento; é, pelo contrário, unicamente uma operação do entendimento, o qual não é mais do que a capacidade de ligar a priori e submeter o diverso das representações à unidade da apercepção. Esse é o princípio supremo de todo conhecimento humano,"

mas, ao contrário, uma representação singular de um objeto. A intuição pode ser contrastada a um conceito, no sentido particular kantiano de um universal: todavia, em termos do contraste mais geral, entre pensar e ser, intuições certamente pertencem ao lado do pensamento^^."

Hegel insinua que Kant poderia ter dado um passo a frente, o que significaria romper com seu dualismo entre objetos possíveis para nós (fenômenos) e outros que não o são. A crítica ao dualismo kantiano que, segundo Hegel, poderia ser superado dentro dos marcos dessa mesma doutrina, articula-se com a pretensão hegeliana de que as categorias fossem, não apenas formas de pensamento, como também formas do ser. O *conceito*, para Hegel, denota, não uma representação mental, mas essa identidade entre ser e pensar que o homem de Königsberg jamais ousaria imaginar. Seria correto, então, afirmar como Wartenberg que a lógica hegeliana rompe com uma tradição da filosofia dos séculos XVII e XVIII, na qual a localização conceitual era o domínio do mental, tradição essa que mesmo Kant, com sua lógica transcendental, não conseguiu fugir:

"A Lógica especulativa de Hegel pode, portanto, ser vista como um esforço de libertar a lógica transcendental kantiana de sua estrutura mentalista. Ainda que a estruturação kantiana da questão da lógica transcendental deveria tê-lo levado a rejeitar a terminologia mentalística que ele realmente utiliza, Hegel o vê como sendo inconsistente nesse ponto e

---

<sup>49</sup> Guyer, *op. cit.* p. 181.

procura desenvolver uma teoria que seja adequada ao projeto que o próprio Kant inaugurou".<sup>50</sup>

Para Hegel, Kant teria dado um passo no sentido de livrar-se da estrutura mentalista típica da filosofia do séc. XVII e XVIII; todavia, encontra-se preso à nomenclatura destas mesmas teorias^^. Hegel procuraria radicalizar o que considera a pretensão genuína de Kant, mostrando que descobrir a estrutura do pensamento equivaleria a descobrir a estrutura da realidade. Ora, na filosofia finitista de Kant, a incognoscibilidade da coisa em si é condição necessária de possibilidade do conhecimento, exatamente porque nós só podemos aplicar categorias a intuições sensíveis, que são dadas nas formas do espaço/ tempo. A adequação possível é somente naquilo que transcendentemente falando- está em nós. Para obtermos uma concordância entre categorias do pensamento e as categorias do ser, faz-se necessário pressupor um sujeito que nos dê a garantia dessa identidade, que nada mais é senão a própria Idéia absoluta, obtida ao final da *Ciência da Lógica* como subjetividade infinita, que contém em si a estrutura da objetividade. Teremos um sujeito infinito, cujos conceitos são fontes de particulares e suas determinações. Essa figura

---

50 Wartenberg, op.cit., p. 117

<sup>51</sup> Essa crítica é, em parte aceitável, se atentarmos para a crítica que Kant faz a Berkeley, ao distinguir o idealismo empírico desse último do seu próprio idealismo transcendental. Um dos pontos nodais da diferença entre estes dois autores é a compreensão diversa da noção de representação: se, para Berkeley, essa designa conteúdos mentais, para Kant, ela designaria o objeto de conhecimento, produto da intuição dada, sob a forma espaço-temporal, subsumida sob categorias do entendimento. Cf Kant KrV, A 369

não está totalmente ausente da doutrina kantiana: podemos encontrá-la no intelecto intuitivo da *Crítica do juízo*, § 77. Para tal entendimento, não pareceria contingente e arbitrário que seus conceitos fossem instanciados e realizados por objetos particulares. Conforme aponta Guyer, Hegel vê nesse conceito de entendimento intuitivo sua própria Idéia:

"Hegel pensava que, no conceito de um intelecto intuitivo, Kant havia chegado à sua própria idéia de Idéia, uma fonte mental de conceitos que é, ao mesmo tempo, fonte da realidade e, através disso, faz da concordância entre conceitos e realidade necessária, ao invés de contingente."^^

A diferença, todavia, entre um intelecto intuitivo e a Idéia é que aquele nada mais é do que uma idéia reguladora, nela trazendo um ideal de concordância entre conceitos e princípios formais e leis particulares da natureza. O deslocamento do idealismo transcendental ao idealismo absoluto faz-se mediante uma transformação da idéia reguladora de Deus, sob a forma, entre outras do intelecto intuitivo, para uma idéia constitutiva de um intelecto infinito. O problema que se coloca, para nós, agora, é como chegamos a ter conhecimento desse Absoluto. Ainda que no tempo de colaboração com Schelling, Hegel afirme que sem intuição transcendental não é possível filosofar^^, a partir da *Fenomenologia* ele recusa-se a aceitá-la. Se não há intuição

---

52 Guyer, op. cit. p.202

53 *Differenz der Fichteschen und Schelling sehen Systems der Philosophie, Jeaner Schriften, 1801-1807: "Ohne transzendente Anschauung könne nicht philosophiert werden."*

intelectual do Absoluto, como chegaríamos a esse? É o que tentaremos responder através da análise do elogio e crítica que Hegel faz as provas da existência de Deus deixadas pela tradição filosófica.

## CAPÍTULO 3

### À PROCURA DE UMA PROVA DA EXISTÊNCIA DE DEUS

No item dedicado a Kant nas *Lições sobre a História da Filosofia*, Hegel expõe corretamente a razão pela qual o filósofo de Königsberg denomina a seção da *Dialética transcendental*, destinada a examinar a terceira idéia da razão, de *Ideal da razão pura*. Trata-se de uma crítica à definição wolffiana de Deus, para o qual esse não é apenas pensamento, mas, ao contrário, é o mais real de todos os seres- o ideal é, então, a idéia realizada num indivíduo<sup>1</sup>. Trata-se nessa seção da *Dialética transcendental* de perguntar-se se podemos atribuir alguma existência a essa idéia da razão, o que nos leva à investigação do procedimento das provas da existência de Deus.

O que ocupa Kant nessa seção também será um dos temas analisados por Hegel. Se a filosofia crítica interdita o acesso ao ser supremo através do conhecimento, qual a resposta que Hegel dará a essa crítica, se ele pretende reabrir o acesso ao infinito que não se restrinja a uma teologia moral? Caberia à filosofia hegeliana mostrar

---

<sup>1</sup> Após mostrar que os conceitos puros do entendimento não podem representar objeto algum independentemente de todas as condições de possibilidade, Kant afirma que as idéias da razão estariam mais afastadas ainda da realidade objetiva do que as categorias. Se as idéias da razão estão mais longe da realidade objetiva do que as categorias, mais afastada ainda estaria o que Kant denomina Ideal da razão pura. O Ideal é a idéia *in indivíduo*, e não apenas *in concreto*, ou seja, compreendida como coisa singular determinada ou determinável apenas através da idéia [*ais ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares, oder gar bestimmtes ding*] KrV, B596.

oequívoco da crítica kantiana, no que toca à impossibilidade de nos dar uma prova que não seja uma prova moral.

Segundo Planty-Bonjour <sup>2</sup>Hegel recebe da tradição três provas, a cosmológica, a teleológica (ou físico- teológica) e ontológica; todavia, Hegel não faria dessas um momento privilegiado da passagem do finito ao infinito:

"Hegel recebe da tradição as três provas cosmológica, teleológica e ontológica"- afirma Guy Planty-Bonjour - "mas o verdadeiro Deus, na sua natureza profunda, não se *prova*: *ele exprime* a si mesmo pela sua revelação que se faz através do verbo encarnado. Por essa razão Hegel não fala das provas como fundamento objetivo de Deus: ele prefere falar da elevação do espírito humano a Deus".

Planty- Bonjour opõe, portanto, duas vias; a via racional das provas e a via da revelação. Minha tentativa neste trabalho será mostrar que a compreensão racional da exposição do Absoluto enquanto espírito do mundo, não somente não se opõe à via das provas, mas, pelo contrário, constitui-se numa nova prova da existência de Deus. Não consideramos, portanto, que Hegel seja um filósofo da revelação, tal como o quer Planty- Bonjour; ao contrário, sua obra é im\ a exortação permanente ao caminho da razão, enquanto

---

2 "Le Mystère de Dieu et l'especulatif, G. Planty-Bonjour, op.cit., p. 147.

o único acesso possível ao Absoluto. Se Hegel critica as provas da existência de Deus da tradição, ele o faz, como veremos, porque avalia que essas são presas ainda da "filosofia do entendimento". Na perspectiva hegeliana, torna-se necessário encontrar uma razão que dê conta desse acesso. Ao invés da renúncia à razão, ou da subordinação dessa à fé (o que seria o caso se admitíssemos a tese da revelação), teremos a procura de uma Razão forte<sup>3</sup>, o que será feito pela filosofia especulativa.

Nas *Lições sobre a filosofia da religião*, Hegel divide as provas da existência de Deus entre, de um lado, aquelas que tem como ponto de partida o finito, quais sejam, as provas cosmológica e físico-teológica e, de outro lado, aquela que partem do conceito mesmo de Deus, qual seja, o argumento ontológico. Nossa tentativa será retomar a crítica kantiana e mostrar a apreciação que Hegel faz dessa crítica. Visso que parte da crítica kantiana às provas que partem do finito reside na constatação de sua dependência frente ao argumento ontológico, começaremos por este, para passarmos depois às provas pelos efeitos.

---

**3** A via da revelação será adotada por aqueles autores que subordinam a razão à fé, o que acarretaria, por sua vez, um enfraquecimento da razão. Tal seria o caso, por exemplo, de Sto Agostinho e São Boaventura. Sobre a relação entre razão e fé nestes dois autores, ver Rosenfield, *As Peripécias da Razão*, "Um conceito fraco de Razão". Rosenfield mostra que, para os teóricos da revelação, tal como Sto Agostinho, o conceito de verdade voltado para as coisas eternas e imutáveis é a correspondência entre o asserido e o que aparece nas Escrituras. Hegel não poderia ser classificado como um autor que defende este tipo de conceito de verdade, o que nos faz discordar de Guy Planty-Bonjour, que o classifica como filósofo da revelação.

### 3.1. O argumento ontológico e sua ingênua refutação

A prova que, a partir de um conceito de um ser com todas as perfeições pretende chegar à existência do objeto correspondente a esse conceito foi objeto da conhecida refutação kantiana: "Seja como for que o entendimento tenha chegado a esse conceito"- adverte o filósofo- "a existência do objeto do mesmo não pode encontrar-se nele, analiticamente, porque o conhecimento da existência do objeto consiste precisamente em o objeto ser posto, em si mesmo, fora do pensamento"<sup>4</sup>. Não sendo, portanto, a existência *um* predicado (ou uma perfeição), não pode ser deduzida do conceito do ser *perfeitíssimo*; existir é ser posto fora do pensamento, é ser para além do seu conceito.

Kant, ao fazer a crítica ao argumento ontológico, refere-se à versão apresentada por Descartes na 5ª *Meditação*<sup>5</sup>. O argumento ontológico pressupõe, na ordem das razões das *Meditações*, a regra

---

<sup>4</sup> Kant, KrV, B 667

<sup>5</sup> O argumento ontológico foi expresso pela primeira vez por Santo Anselmo, arcebispo de Canterbury, sob o reinado de Willian II. Anselmo define no *Proslogium* Deus como um ser em relação ao qual nada maior poderia ser concebido, o que expressa corretamente a concepção judaico cristã de Deus como um ser absolutamente insuperável.

Ele se pergunta pela possibilidade deste ser existir apenas na nossa mente, ou seja, apenas como um objeto do pensamento. A resposta é negativa, porque este ser, do qual nada maior poderia ser concebido, seria um ser em relação ao qual um maior poderia ser concebido. O argumento ontológico, apresentado por Descartes na 5ª *Meditação*, é essencialmente uma versão modernizada do argumento de Anselmo. Ao invés de definir Deus como um ser em relação ao qual nada maior pode ser concebido. Descartes definirá Deus como um ser sumamente perfeito.

geral da verdade: "Aquilo que eu concebo clara e distintamente pertencer à natureza de algo pode ser afirmado dessa coisa". O argumento da prova ontológica cartesiana poderia ser expresso da seguinte forma: i) Tudo o que eu concebo pertencer clara e distintamente à natureza ou essência de uma coisa pode ser afirmado com verdade dessa coisa; ii) Eu percebo clara e distintamente que a existência pertence à natureza ou essência de um ser sumamente perfeito; logo, a existência pode ser afirmada com verdade de um ser sumamente perfeito, isto é, um ser sumamente perfeito existe.

A premissa ii), por sua vez, contém implicitamente a idéia central do argumento ontológico: que a existência é uma propriedade ou qualidade e, por essa razão, ela deveria pertencer à essência de um ser sumamente perfeito. Essa concepção poderia ser expressa no seguinte sub-argumento<sup>^</sup>: i) Todas as perfeições pertencem clara e distintamente à essência de um ser sumamente perfeito; ii) A existência é uma perfeição; logo, a existência pertence à essência de um ser sumamente perfeito.

A crítica kantiana incide, tanto sobre a premissa maior, quanto sobre a premissa menor do argumento central. Relativamente à premissa maior, Kant objeta que se trata de uma injustificada passagem do nível lógico ao ontológico: "a necessidade

---

<sup>^</sup> Esta reconstrução do argumento cartesiano é tributária do exposto por G. Dicker no livro *Descartes: an analytical and historical introduction*, Oxford, Oxford University Press.

incondicionada dos juízos, porém, não é uma necessidade absoluta das coisas" (KrV, B622). Ou seja, conceber com necessidade que "S é P" não implica a existência necessária de S. Continua o filósofo de Königsberg: "com efeito, a necessidade absoluta do juízo é apenas uma necessidade condicionada da coisa ou do predicado no juízo" . O que no juízo faz-se necessário, não é uma necessidade absoluta da coisa, mas uma necessidade condicionada, isto é, a coisa deve ser dada na existência para que seus predicados possam ser afirmados dessa coisa. Nenhum predicado, por si só, pode implicar a existência do sujeito de predicados: o desconhecimento dessa verdade levaria à ilusão do argumento ontológico. Tal argumento, partindo da necessidade do predicado no juízo (a existência é um predicado necessário do conceito de Deus), conclui a necessidade da própria existência do sujeito do juízo, afirmando que o contrário (afirmar que Deus não existe) resultaria numa contradição. A esse argumento, Kant objeta:

"Se, num juízo idêntico, suprimo o predicado e mantenho o sujeito, resulta uma contradição. Mas, se suprimir o sujeito, juntamente com o predicado, não surge nenhuma contradição. Pôr um triângulo e suprimir seus três ângulos é contraditório, mas anular o triângulo, juntamente com seus três ângulos, não é contraditório" (KrV,B622)

---

7 Kant comenta a proposição da geometria, na qual é afirmado que um triângulo possui obrigatoriamente três lados: "A proposição acabada de citar não dizia que três ângulos são absolutamente necessários, mas que, posta a condição de existir um triângulo (de ser dado), também nele há necessariamente três ângulos (KrV,B622)

Ora, pode-se dizer que, dado Deus, os predicados necessários de seu conceito deveriam verificar-se como predicados de Deus; todavia, se suprimo a existência de Deus, não há contradição alguma na não verificação de seus predicados:

"A onipotência não pode ser anulada, se puserdes uma divindade, ou seja, imi ser finito, a cujo conceito aquele predicado é idêntico. Porém, se disserdes que Deus não é, então, nem a onipotência, nem qualquer dos seus predicados são dados, porque todos foram suprimidos, juntamente com o sujeito e não há nesse pensamento a menor contadição" (KrV,B623)

A contadição surgiria somente, explica-nos Kant se, dado o sujeito, os predicados necessários de seu conceito não se verificassem; suprimindo, todavia, o sujeito com seus predicados, não ressaria contadição alguma.

Quanto ã premissa menor, a crítica consistiria em negar que a existência seja um predicado. O ser não pode ser uma determinação do conceito de Deus, sendo, ao contrário, um sair para fora do pensamento, um pôr, como existente, aquilo que antes era apenas pensado. Kant tiata de distinguir o que a filosofia, ao se tiatar do ser infinito, havia esabelecido como unido: o conceito e o ser. Ele o faz, todavia, usando um exemplo relativo aos seres finitos.®

---

® Kant utiliza, na sua crítica, o exemplo de cem táleres: "Cem táleres reais não contém mais do que cem táleres possíveis. Pois, se os táleres possíveis significam o conceito e os táleres reais o objeto e a sua posição em si mesma, se este contivesse mais do que aquele, o meu conceito não exprimiria o objeto inteiro e não seria, portanto, o seu conceito adequado.

Hegel desdenha dessa ingênua refutação, tomando-a por "bárbara". Em que trivialidade consistiria a afirmação de que ser e conceito são diferentes no ser finito! Escreve o filósofo, no §51 da *Enciclopédia*:

"Fazendo abstração de que se poderia chamar de bárbaro, não sem razão, o fato de chamar algo como cem táleres de conceito, aqueles que repetem sem cessar, ao encontro da Idéia filosófica, que pensamento e ser são diferentes, deveriam, no entanto, pressupor que isso não é de forma alguma desconhecido de nenhum filósofo: que conhecimento mais trivial poder-se-ia ter?"

Kant seria, segundo a crítica hegeliana, portanto, bárbaro e trivial; todos sabemos que ser e conceito não podem essar unidos nos seres finitos. A prova ontológica não trata, todavia, de seres finitos, mas sim do ser infinito. Segimdo Hegel, ou bem Kant critica uma filosofia que postula uma identidade na qual nenhum homem poderia acreditar, a do ser e do conceito nos entes finitos, ou bem, numa interpretação mais generosa, ao negar que a existência seja um predicado do conceito de seres finitos, pretende negar que a existência seja um predicado do conceito de qualquer ser, inclusive de um ser infinito.

---

**Mas, para o estado de minhas posses, há mais em cem táleres reais do que no simples conceito (isto é, na sua possibilidade). Porque, na realidade, o objeto não está meramente contido, analiticamente, no meu conceito, mas é suficientemente acrescentado ao meu conceito (...), sem que por essa existência exterior ao meu conceito os cem táleres pensados sofram o mínimo aumento" (KrV,B 627)**

Pode-se considerar que, na seguinte passagem das *Lições sobre a filosofia da religião*, Hegel, ao distinguir representação de um ser finito do conceito do ser infinito, refutaria essa segunda interpretação;

"Certamente, na vida ordinária, chama-se conceito a uma representação de cem táleres, mas esse não é um conceito, é apenas uma determinação de conteúdo da minha consciência; a uma representação abstrata, sensível, como azul, ou a uma determinação do entendimento que se encontra em minha cabeça, pode, certamente, faltar-lhe o ser. Mas isso não deve ser chamado de conceito. O conceito, e, desde logo, o conceito absoluto, o conceito em-si e para-si, o conceito de Deus, deve ser tomado em geral, e esse conceito contém o ser como uma determinidade"<sup>9</sup>

Deus é esse conceito absoluto, do qual o ser é uma determinidade; contudo, o ser só é uma determinidade do Absoluto, não do conceito/ representação de cem táleres ou de qualquer outra entidade finita. A prova kantiana é inócua, pois, se pretende refutar a prova ontológica, ela o faria negando que a existência pertença à representação de um ser finito, o que não implica, segundo Hegel, negar que a existência seja uma determinidade do conceito de um ser infinito.

A questão repõe-se, todavia, em outros termos; se a prova kantiana é bárbara ( porque é trivial a diferença entre ser e conceito nos

---

<sup>9</sup> *El concepto de religión* (tradução espanhola da edição Lasson da seção "Der Begriff der Religion" das *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*) ,p. 260

seres finitos) por que seria diferente nos seres infinitos? Em simia, cabe a Hegel o ônus de provar que há diferença entre a relação existência - predicado de um ser finito e a relação existência- determinidade do conceito absoluto.

Para resolver essa questão, Hegel retoma a origem do argumento ontológico, mostrando que o ser perfeitíssimo não pode ser simplesmente representação<sup>10</sup>; "Com efeito - escreve Hegel - o perfeito é o que não é simplesmente representado, mas também o que é efetivo. Logo, Deus é, pois ele é perfeito, não somente uma representação, mas, visso que ele é efetividade, a realidade lhe é atribuída"<sup>11</sup>

O ser que é de todos o mais perfeito não pode ser reduzido a uma mera representação, pois haveria a possibilidade de pensarmos um mais perfeito ainda, com todas as qualidades do primeiro, somada a existência. Mas poder-se-ia dizer que nem o argumento de Santo Anselmo é ainda satisfatório para Hegel; todos os antecessores deste, presas da filosofia do entendimento, foram incapazes de compreender a necessidade da unidade entre Deus e sua existência.

---

**10** Nesta exposição, sou tributária da análise de Guy-Planty- Bonjour; *Le projet hegelien*, "Le mystère de Dieu et l'especulatif.Planty- Bonjour mostra al que o argumento hegeliano aproximar-se-ia mais da origem do argumento ontológico, tal como aparece no *Proslogium*, onde Anselmo mostra que o ser perfeitíssimo não pode ser apenas representação, sob pena de não ser o ser mais perfeito, visto que poderíamos pensar um mais perfeito ainda, ao qual pertencesse a existência.

<sup>11</sup> *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, ed. Jaeschke, tomo III, p.324., citado em Planty, Bonjour, *Le projet hegelien*.

Hegel proporia, então, uma interpretação especulativa do argumento ontológico, interpretação retomada várias vezes na sua obra: Deus é exatamente a atividade de engendrar essa unidade entre ele mesmo e sua existência; a unidade entre ser e conceito é, portanto, constituída num processo que é a própria vida divina.

Hegel abandonaria o exercício da demonstração lógica, através de um silogismo, tal como fez Descartes. Hegel abandona também a noção de conhecimento divino através da predicação. Planty-Bonjour observa que Hegel, recebendo a tradição dos "Nomes divinos", isto é, a questão das propriedades ou predicados que podem ser atribuídos a Deus, ao mesmo tempo, distingue-se dessa mesma tradição que permanece prisioneira do entendimento: "Hegel vai renunciar à problemática dos nomes divinos e elaborar sua teoria de uma natureza divina que se manifesta ela própria. A teoria da "denominação" de Deus pelos predicados cede lugar à explicação de Deus na sua atividade e vida íntimas<sup>12</sup>. Hegel abandona certamente uma concepção de Deus como sujeito de predicados típicos dos entes finitos. Essa seria, possivelmente, uma das razões pela qual Planty-Bonjour classifica Hegel como teórico da revelação, visso que a consideração da inaplicabilidade de predicamentos típicos dos entes finitos à substância acompanha usualmente a subordinação da razão à fé<sup>13</sup>. Hegel endossaria a primeira tese, ainda que não a segunda, o que

---

<sup>12</sup>Planty- Bonjour, *op. cit.* 159.

<sup>13</sup> Sto Agostinho é um exemplo dos que consideram inaplicáveis, ao Ser supremo, as categorias da razão. Conforme nos esclarece D. Rosenfield:

se constitui numa das razões de busca de uma estrutura categorial, que não se limite aos predicamentos dos entes finitos.

Hegel localiza o erro de todas as provas ontológicas no fato de não compreenderem que, no Absoluto, existência e conceito não podem ser pensados de forma excludente. Deus é o próprio processo de engendramento da sua existência^^ e a filosofia é a concepção da racionalidade dessa existência. O *conceito* é aquele que compreende a existência, o *conceito* é o Absoluto como idealidade, como suprimindo toda diferença: "é a claridade perfeita"- afirma o filósofo- "a pura luz, o ser junto de si: a liberdade do conceito, e a relação absoluta a si, a identidade que é também a imediatidade, a unidade sem mediação".<sup>15</sup> A crítica de Hegel à prova ontológica, a qual permaneceria presa da filosofia do entendimento e, portanto, exposta à refutação kantiana, só pode ser esclarecida com o auxílio da *Ciência da Lógica*, na *Doutrina do conceito*, na qual nos é mostrada a relação entre conceito- que deixa de

---

"Santo Agostinho assinala que Deus como objeto de conhecimento situa-se, pela sua grandeza, pra além das nossas categorias, voltadas que estão para o conhecimento do temporal, do relativo, do material.", (*As peripécias da Razão*, p.26)

<sup>14</sup> Conforme foi visto no capítulo 1, a filosofia hegeliana distancia-se, tanto de um teísmo ortodoxo, para o qual a criação do mundo depende exclusivamente da vontade divina que poderia ter escolhido não criá-lo, quanto do naturalismo, para o qual o mundo é imediatamente divino. A exposição do Absoluto no mundo é condição de possibilidade do próprio conceito do Absoluto; esta existência, todavia, é um processo de atualização da racionalidade no mundo objetivo.

<sup>15</sup> Hegel, *Les Preuves de l'existence de Dieu*, Philosophie de la Religion, trad. Gibelin, p. 128; PhRel,II,p.532

ter o aspecto formal e vazio da representação- e a idéia 'ABSOLÜTÁ,' de forma que a Idéia absoluta é tomada como a própria Idéia racional.

A Idéia absoluta, manifestação última da própria lógica do conceito é o processo *que identifica a Lógica objetiva (Doutrina do ser e essência) e a Lógica subjetiva (Doutrina do conceito)*. A *Ciência da Lógica* é a exposição desse movimento de progressiva identificação entre representação e posição do Absoluto. Sendo que o conceito racional, tomado como sinônimo de Idéia, é esse próprio movimento de adequação entre representação (*Vorstellung*) e exposição (*Darstellung*), seria uma incompreensão do termo conceito pensá-lo como conceito de um ser finito, tal como Kant o faz no exemplo dos cem táleres. Não devemos falar, portanto, propriamente de uma refutação da crítica kantiana da prova ontológica, mas de um deslocamento semântico operado pelo idealismo absoluto dos termos empregados na prova. Se o termo conceito é tomado na filosofia hegeliana como denotando essa identidade entre ser e pensar, não será necessário um argumento para provar a existência do ser supremo, mas somente uma explicitação analítica desse.

O cerne metafísico da doutrina hegeliana pode ser visso como uma exposição, feita na *Lógica*, da necessária existência de Deus. Antes de indagarmos se essa exposição pode ser tomada como uma prova, vejamos a análise que Hegel faz das provas que partem do finito.

### 3.2.0 começo pelo finito

Segundo Kant, o diagnóstico do erro da teologia física e da cosmoteologia residem na utilização equivocada de um princípio do entendimento, a lei de causalidade; quer-se fazer dessa um uso transcendente, quando a crítica nos mostra que só lhe é permitido um uso imanente, ou seja, que se refira a objetos do conhecimento empírico.

A prova cosmológica conclui a existência de um ente necessário a partir da existência em geral. Conforme Kant expõe em KrV B 633, o argumento utilizado pode ser resumido da seguinte forma: "se algo existe, deve existir um ente absolutamente necessário". A prova, denominada por Leibniz de *contingentia mundi* procede assim: todo contingente deve ter a sua causa que deve, por sua vez, ter uma causa que, quando contingente, deve ter uma causa, até que, através da série das causas, chegue-se a uma causa absolutamente necessária. Essa causa é Deus.

A prova físico-teológica, por sua vez, parte da constatação, no mundo, de sinais de um evidente ordenamento segundo um determinado propósito; esse ordenamento conforme a fins é alheio às coisas do mundo, que não podem adaptar-se a fins determinados, a não ser que um princípio ordenador as tivesse ordenado dessa forma; há pois uma causa sublime e sábia que é causa do mundo, não agindo cegamente, mas mediante Hberdade(KrV, B 653). Ambas as provas

pecam por utilizar um princípio do entendimento no domínio do incondicionado: "para que a lei empiricamente válida da causalidade conduzisse ao ser primeiro, deveria esse incluir-se na cadeia dos objetos da experiência; mas, nesse caso, seria, por sua vez, condicionado, como todos os fenômenos" (KrV, B664).

A prova cosmológica parte, portanto, da necessidade de uma causa necessária na seqüência de causas. Essa prova começa com a experiência, através da constatação da contingência do mundo; sendo, portanto, classificada como uma prova que parte do finito, dentro da divisão hegeliana: a partir da contingência do existente, chega-se, na série de causas, a *uma* causa absolutamente necessária. Neste último passo, usamos a lei da causalidade indevidamente, saindo para fora do campo do conhecimento possível. Além disso, essa prova é falha, pois tributária da já contestada prova ontológica. A prova cosmológica serve-se da experiência para chegar à existência de um ente necessário em geral; todavia, a experiência não nos dá as propriedades que deve possuir esse ente. A prova cosmológica abandona novamente a experiência, é a razão que nos dá as propriedades que deve possuir um ente em geral. Tratar-se-ia das propriedades do ente realíssimo, o ente à cuja essência pertence a existência. Ora, eu só sei que à noção de ente realíssimo pertence a existência, devido à prova ontológica, visto que esta já fora refutada, a prova cosmológica carece de fundamento racional.

Hegel localiza corretamente a crítica kantiana à prova cosmológica:

"Kant procura a ilusão essencial do silogismo que deve conter essa prova nessa proposição que todo ser simplesmente necessário é também o mais real e essa proposição é, segundo ele, o *nervus probandi* da prova cosmológica (...) Ora, essa é a proposição e a forma da prova ontológica que consiste a passar de e através do conceito ao ser. A prova cosmológica apoia-se, portanto, na prova ontológica; ela nos promete um novo atalho, mas de fato nos leva à antiga prova que ela não queria admitir e que nós havíamos abandonado" .<sup>16</sup>

A análise hegeliana é correta e está conforme ao diagnóstico kantiano da referida prova : toda a força demonstrativa da prova cosmológica reside na prova ontológica<sup>17</sup>. Porém Kant não critica a prova cosmológica apenas pela sua dependência da prova ontológica; ele faz-lhe uma segunda crítica (que será dirigida também à prova físico-teológica, ou seja, a toda prova que parte do finito) de fazer um uso indevido conceito de causalidade. Segundo Hegel:

"No entanto, não é apenas o que foi citado que Kant objeta à argumentação cosmológica. (...) Encontra-se aí o princípio transcendental de

---

<sup>16</sup> *Preuves*, p. 99; *PhRel,II*,p.427

<sup>17</sup> Cf. Kant (*KrV* B835) "é só a prova ontológica, a partir de puros conceitos, que contém toda a força demonstrativa na assim chamada prova cosmológica. Não é a experiência que demonstra a necessidade do *ens realissimum*, pois é impotente para demonstrar algo determinado, mas é a própria prova ontológica."

concluir, do contingente, uma causa.: é dito que esse princípio só significa algo no mundo sensível, fora desse mundo, ele não tem sentido. (...) A única coisa que é afirmada aqui é a teoria capital, bem conhecida de Kant, que não é permitido ao pensamento ir além do sensível, e que o uso e a significação das determinações do pensamento se restringem ao mundo sensível. <sup>18</sup>

Resta-nos, ainda, uma terceira crítica: a prova cosmológica nos daria uma falsa satisfação de chegar ao incondicionado a partir do condicionado, através da série das causas. Como bem situa Hegel: "Ora, segundo Kant, imia coisa necessária não pode acontecer sem c o n d i ç ã o . Em suma, não podemos ir, através do princípio de causalidade, até o incondicionado; a prova cosmológica peca por utilizar para além dos limites da experiência possível, algo (um princípio do entendimento) que deveria ficar circunscrito ao campo da sensibilidade. Novamente encontramos aqui a crítica hegeliana aos limites da filosofia do entendimento:

"O nó da questão é simplesmente a relação verdadeiramente dialética (...) que a condição (...) se eleva espontaneamente ao incondicionado; descarta, por conseguinte, no condicionado, a condição, na mediatização, a mediação. Mas Kant não foi além da relação do entendimento e não chegou à noção da negatividade infinita".<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Preuves, p.101; PhRel, II,p.430

<sup>19</sup> Preuves, p. 102; PhRel,II,p.433

<sup>20</sup> Preuves, p. 102; PhRel,II,p.433

A impossibilidade de passar do condicionado ao incondicionado, é imposta pelas "filosofias do entendimento". Hegel mostra que essa posição kantiana, já expressa por Jacobi (onde não há condição nem condicionado, não há o que compreender), veio a ser um senso comum na filosofia; todavia, ela nos leva a uma consequência inaceitável, qual seja, afirmar que "onde começa o racional, não há mais razão"<sup>21</sup>. Enfim, dito de uma forma um tanto simplificada, Hegel afirmaria que a "ilusão dialética" (o conhecimento para além do campo do supra-sensível) não é uma ilusão mas uma afirmação da razão, mas que, para compreendê-lo, deve-se assumir a filosofia especulativa, não se deixando deter nos limites da filosofia do entendimento.

A crítica hegeliana à crítica kantiana da prova cosmológica não implica, por parte de Hegel, imia aceitação pura e simples desta. Segundo Hegel, essa se apoiaria numa falsa exterioridade entre o finito e Deus. O erro da prova cosmológica residiria em conceber essas duas determinações formam, uma relativamente à outra, uma relação exterior, finita. Deveríamos perceber que cada uma das duas partes está numa relação com a outra: o finito só é através do infinito.

Ora, o finito não deve ser tomado numa relação de exterioridade frente ao infinito, isto é, sua existência só pode ser determinada como dependente do infinito. Dessa forma saímos da "silogística do entendimento" para compreender a verdadeira relação

---

**21 Preuves, p. 103; PhRel,II,p.434**

entre o contingente e o necessário; "A absoluta necessidade existe, não porque a contingência existe, mas porque ela é o não ser, unicamente fenômeno."22

O que Hegel nos quer indicar é o espaço que as próprias provas da existência de Deus nos dão à crítica kantiana; se não compreendermos a verdadeira relação entre finito e infinito- onde aquele não é apenas efeito ou consequência, mas elemento mediador- permaneceremos naquilo que se denomina de uma relação de exterioridade, que será examinada pelas "ferramentas" filosóficas do entendimento, o que levará à refutação destas provas.

A crítica à insuficiência das provas que partem do finito toma-se mais clara na crítica à prova físico-teológica. Retomando o arguimento desta prova, segundo Kant (KrV B653), segue o seguinte argumento; há uma ordem no mundo, essa ordem é estranha às coisas do mundo, a natureza de coisas diversas não poderia concordar com fins últimos determinados se esses não tivessem sido escolhidos e dispostos para tal. Logo, existe uma causa sublime e sábia (ou mais de uma) que deve ser a causa do mundo. Essa causa é Deus.

Hegel expõe da seguinte forma o argumento da prova físico-teológica; "a determinação mais precisa do vivo é concebida de forma que existam fins na natureza e uma organização que, sendo adequada a esses fins, não é produzida, todavia, por esses fins" . Além

---

22 Preuves, p. 69

disso, ele localiza corretamente que se trata de passar dos fins finitos a uma finalidade única: " O ponto fundamental consiste, portanto, em passar de fins finitos a uma atividade vital universal, ao único fim, que se subdivide em fins particulares, de modo que essa particularização se realiza de forma harmônica, em recíproca relação essencial. "23

A harmonia do mundo natural só poderia ser explicada por um autor sábio e onipotente que faria concordar os fins finitos com um único fim, a harmonia da natureza com uma harmonia pré-determinada. Hegel discorda que, tendo como ponto de partida a harmonia do mundo natural, do mundo finito, possa-se extrair a existência de Deus, ainda que não pela mesma razão de Kant. A crítica hegeliana consiste em dizer que, se é verdade que posso passar de uma harmonia dos seres particulares da natureza a uma harmonia universal, isso nos faria obter apenas o *Nous* enquanto atividade vital- e não o espírito-, caindo novamente no naturalismo:

"Nós pomos assim apenas a vitalidade, mas a alma do mundo não se distingue ainda como espírito, dessa sua vitalidade. A alma é simplesmente o princípio vivo no ser orgânico; ela não é algo distinto do corpo e material, mas a força vital que a penetra. Por essa razão Platão denominou Deus um ζῶον imortal, um ser vivo eterno. "24

A intenção hegeliana é mostrar que, da harmonia natural, pode-se chegar a uma atividade vital infinita e eterna (nas palavras de

---

23 *El concepto de Religión*, p. 256

24 *Preuves*, p. 122; *PhRel*, p.514

Platão, a um *Zoon* imortal), mas não a Deus, pois Deus é mais do que a harmonia imanente ao mundo natural. Da harmonia interna das partes finitas da natureza e da harmonia recíproca entre elas, pode-se chegar, no máximo, a uma concepção de um todo harmônico; contudo, a idéia de causa e sabedoria remete a algo mais do que um todo harmônico: "no entanto"- adverte Hegel-" a determinação do espírito ainda não está posta" 25.

Na crítica à prova físico-teológica, Hegel antecipa o que poderia ser uma "aceitável" prova pelos efeitos; ou seja, uma prova não obtida a partir do conceito de Deus, tal como a ontológica, mas que nos leve, a partir dos seus efeitos, a ele, enquanto causa.

Existe uma única "passagem" possível do finito a Deus, essa passagem indica uma transição entre o espírito objetivo e o espírito absoluto:

"A finalidade mais alta é o bem, é o fim geral do mundo. A razão deve considerar essa finalidade como finalidade última do mundo, finalidade essa que se funda sobre a determinação da razão e que o espírito não pode ultrapassar. A fonte na qual se reconhece essa finalidade é a razão pensante; essa finalidade se mostra realizada no mundo. Ora, o Bem é o que é determinado em si e para si e a isso se opõe, seja a natureza física (...), seja a naturalidade do homem, seus fins particulares".<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Preuves, p. 122; PhRel, II, p. 514

<sup>26</sup> Preuves, p. 123; PhRel, II, p. 516

Há uma constatação, por parte do filósofo, de uma finalidade última do mundo, fundada sobre a razão; essa finalidade, no entanto, não se faz notar no mundo natural, seja ele tomado como a natureza propriamente dita ou como a particularidade humana. É no mundo espiritual que essa pode se fazer notar e quem a conhece como tal é a razão pensante, ou seja, a filosofia.

A única prova que parte do finito é nos leva ao infinito, não enquanto apenas imia harmonia universal, mas como espírito absoluto, é aquela que parte dos espíritos finitos, não considerando-os na sua "naturalidade" ou fins particulares, mas enquanto esses reaUzam a finalidade última do mundo. Por essa razão, como veremos na segunda parte desse trabalho, a história mundial, enquanto o lugar privilegiado onde a ação humana realiza a finalidade racional do Absoluto, servirá como um ponto partida de uma nova prova pelos efeitos.

### **3.3- Sobre mostrar e demonstrar: a *Darstellung* hegeliana**

A prova ontológica, tal como a tradição a fez conhecida, é, portanto, abandonada, porque Hegel abandona o conhecimento que se faz presa do entendimento; a idéia, todavia, de que o conceito do Absoluto contém o ser como uma determinabilidade é a premissa

central da filosofia hegeliana. Ou seja: faz parte do conceito de Absoluto sua existência, enquanto exposição de sua racionalidade no mundo finito. A prova conceitual da existência e manifestação divinas, a prova que substituiria a prova ontológica das "doutrinas do entendimento" teria seu lugar na *Ciência da Lógica*. Aparentemente, Hegel não refuta Kant, mas apresenta novamente a mesma prova ontológica, baseada na premissa de que o conceito de Deus inclui sua existência. Nosso propósito aqui será investigar se há uma prova da existência de Deus, ainda que essa prova não seja puramente demonstrativa. Analisaremos, primeiramente, se o desdobramento interno e imanente de categorias efetuado na *Ciência da Lógica* pode ser considerado como uma prova da existência de Deus, sob a forma da exposição (*Darstellung*) da Idéia absoluta.

Ao apresentar aos ouvintes da Universidade de Berlim, seu curso sobre a filosofia da história, Hegel explica a tese de que a razão governa a história mundial e que a história dos povos não é obra do acaso. Trata-se, não de uma razão subjetiva particular, mas de uma razão divina. Essa tese pressupõe uma prova anterior, prova essa dada pela filosofia: "Todavia, a única prova (*Beweis*) reside no conhecimento da razão; na história mundial ela apenas se mostra (*erweist sie sich nur*)".<sup>27</sup> Essa ambigüidade entre provar (*Beweisen*), obra da filosofia especulativa e mostrar-se (*erweisen sich*), obra da *Weltgeschichte*, que tentaremos explorar aqui.

---

<sup>27</sup>VG, p.29, ed. Hoffmeister

Buscaremos inicialmente no conhecimento especulativo essa prova, qual seja, que a Razão, ou seja. Deus, é o pôr em ação desse conteúdo racional na vida natural e espiritual. Vejamos, então, se a *Enciclopédia das ciências Filosóficas*, enquanto sistema da filosofia, nos ofereceria algum tipo de prova. Hegel aponta, desde o início da *Enciclopédia* que a obtenção de suas categorias não têm outra prova senão a exposição mesma do todo. O Sistema da ciência é o próprio desenvolvimento do pensamento puro e de seu informar do mundo natural e espiritual: "O todo da ciência é a exposição *{Darstellung}* da Idéia" (Enz, 1817, «& 11). A *Ciência da Lógica* é exemplar nesse sentido; não há outra demonstração para a obtenção da Idéia Absoluta, senão a exposição mesma de suas categorias.

Se a crítica de Kant à prova ontológica é bárbara, a resposta de Hegel, por sua vez, parece-nos dogmática, visso que este apela para uma exposição das categorias, a fim de mostrar a coerência do sistema, o que implicaria a justificação da Idéia absoluta. Para afirmar que "Deus só pode ser pensado como existente", ele necessitaria de uma prova. Sem dúvida, se sua prova fosse demonstrativa, no sentido usual do termo- algo com premissa, conclusão e uma relação que encadeasse premissa e conclusão- ele esbarraria sempre no interdito crítico, que impediria a passagem das premissas à conclusão, ou mostraria a falsidade das premissas. Mas a simples apresentação das categorias poderia ser considerada uma prova? Podemos considerar válida a substituição da prova por

demonstração por uma prova baseada na exposição de categorias, enquanto desenvolvimento imanente da Idéia absoluta?

### 3.3.1. O que é uma prova?

Granger, no livro *Por um conhecimento filosófico*, após esclarecer que o termo demonstração, no seu uso filosófico, não possui um sentido bem definido, afirma:

“A demonstração filosófica consiste, pois, em *um* certo encadeamento regrado de metaconceitos, cuja justificação é, à primeira vista, *um* enigma. Certamente, enquanto o pensamento filosófico é conceitual e, na medida em que, separando-o de sua perspectiva própria, consideramos só sua expressão, ele se conforma bem à regulamentação lógica. Mas essa é uma condição negativa: o verdadeiro nervo da prova em filosofia está alhures”<sup>28</sup>

Granger chama a atenção para o fato de que, em filosofia, a lógica formal serviria apenas como uma condição negativa a ser preenchida: se a prova não deve esbarrar no que determina a lógica formal, o mero seguimento desta não implica que provamos algo.

Segundo Granger, um dos problemas postos pela filosofia seria a inseparabilidade entre o *aparelho retórico*, ou o modo de expressão da comunicação do saber, e o *aparelho analítico*, ou o

---

28 Granger, *Por um conhecimento filosófico*, Campinas, Papirus, 1989,p.214

instrumento de validação do discurso. Hegel atenta para essa peculiaridade do discurso filosófico em várias obras. Podemos vê-lo, a título de exemplo, na Introdução à *Fenomenologia*, onde ele critica aqueles que pretendiam analisar o instrumento filosófico, antes de começar a filosofar :

" Nós não temos necessidade de nos ocupar dessas representações inúteis, e dessas maneiras de falar do conhecimento como de um instrumento para dar conta do Absoluto, ou como de um meio através do qual nós percebemos a verdade, relações que conduzem essas representações de um conhecimento separado do Absoluto e de imi Absoluto separado do conhecimento" .<sup>9</sup>

Hegel e Granger têm razão ao afirmar que é uma vã pretensão dissociar e separar totalmente método e conteúdo, ou, na expressão do segundo, o aparelho analítico do aparelho retórico. Tratar-se-ia de compreender qual a analítica hegeliana, no sentido utilizado por Granger, ou seja, a doutrina de encadeamentos legítimos de proposições. As questões que nos perseguem são as seguintes: se Hegel rejeita a forma de prova das "filosofias do entendimento", como a filosofia especulativa legitima o encadeamento entre suas proposições e conceitos? Ou o discurso hegeliano se limitaria a justapor proposições e conceitos, sem nenhuma justificativa para tal?

---

**29** *Phenomenologie de VEspirit*, trad. Hyppolite, I, p.67

Granger <sup>30</sup> afirma que, dado que o raciocínio em filosofia não pode ser tratado exatamente como no discurso científico, muitos filósofos preferiram utilizar, para caracterizar o raciocínio filosófico, o *mostrar* em substituição ao *demonstrar*, mas adverte-nos que isso não pode ser tomado apenas no sentido de revelação de um objeto dissimulado a nossos olhos:

"È preciso antes entender que o verbo mostrar empregase aqui num sentido próximo daquele que se usava no tempo de Molière, em que um mestre 'mostrava a esgrima' ou 'mostrava a música'. Trata-se de orientar o pensamento, não em direção a *um* objeto, mas em direção a um ato, que o receptor deve produzir por conta própria."<sup>31</sup>

P. Faria, no artigo "Provar e <sup>Mostrar</sup>" encontra uma outra analogia para o mostrar:

"suponha que eu tivesse feito uma aposta com meu vizinho: ele me garantiria que certa variedade de orquídeas jamais se adaptaria ao clima local e, em consequência, nunca daria flores. Nessa circunstância, a apresentação de *uma* muda de variedade em questão cumpre uma função particular (e, sob certas condições, privilegiada) na decisão de nossa disputa: normalmente, bastará para encerrá-la".

---

30 Granger, op. cit., p. 227

31 Granger, op. cit. p.228

32 Faria, P., "Provar e Mostrar", in: Rodhen (org.), *Racionalidade e Ação*, Editora da Universidade, UFRGS, Instituto Goethe, ICBA, 1992, p. 179,180.

Este mostrar, todavia, só se constitui numa prova se pressupõe um contexto inferencial. Se, conforme o exemplo dado no referido artigo, quero provar que uma determinada espécie de orquídea resistiria ao clima tropical, o mero mostrar de uma orquídea em tais condições bastaria como prova da minha asserção inicial.

Trata-se de rastrear a forma de prova que Hegel utiliza na sua filosofia especulativa, a fim de constatar se não poderíamos falar, à propósito de suas provas, bem mais propriamente de uma *mostração* do que de uma *demonstração*, seja num contexto inferencial, seja no sentido apontado por Granger de *mostrar a música?*<sup>33</sup>

### 3.3.2. O desenvolvimento imanente do conceito

No Prefácio à primeira edição da *Ciência da Lógica* (1812), Hegel retoma a idéia expressa na *Fenomenologia do Espírito* de que o método de prova da filosofia não pode ser tomado de uma disciplina particular, tal como a matemática:

"Como foi mostrado anteriormente, a filosofia, se ela quer ser uma ciência, não pode tomar de empréstimo seu

---

**33** Tentaremos provar que este sentido de mostrar poderia encontrar um exemplo na filosofia hegeliana, não considerando a *Ciência da Lógica* isoladamente, mas a história mundial *contemplada pelo filósofo, ao final* da história. Ao filósofo caberia mostrar a *Idéia realizada no mundo* temporal.

método a uma ciência secundária, como a matemática, da mesma forma como não pode permanecer nas certezas categóricas da intuição interna ou servir-se dos raciocínios fundados na reflexão externa." (WL,I,p.16)

Os procedimentos de prova da filosofia devem <sup>4</sup>esser em harmonia com seu conteúdo. Se não é possível seguir o método matemático, qual o procedimento que deve ser seguido quando se trata de provar algo? Nada mais do que o desenvolvimento imanente do próprio conteúdo:

"Esse movimento espiritual- o qual se dá, na sua simplicidade, sua determinidade e, nessa, sua identidade consigo mesmo- é o **desenvolvimento imanente do conceito**, o método absoluto do conhecimento e também a alma imanente do próprio conteúdo. Segundo minha opinião, é apenas nesse caminho autoconstituído que a filosofia é capaz de ser ciência objetiva demonstrada" (WL,I,17). (grifo meu)

Nessa afirmação nos é ressaltada uma característica central do método de prova utilizado por Hegel: o desenvolvimento imanente, entenda-se, interno, do conceito. Esse movimento autoprodutivo pode ser constatado, por exemplo, na *Ciência da Lógica*, no capítulo sobre o ser, assim como no primeiro capítulo da *Doutrina do conceito*: partindo de determinações abstratas, nos é exibido o movimento pelo qual o universal se particulariza. A dialética é exatamente esse princípio

motor do conceito. Hegel dirá nos *Princípios Fundamentais do Direito*, §31: "O princípio motor do conceito, enquanto ele não apenas dissolve as particularizações do universais, mas as produz, eu o denomino dialético". A mostiação dialética consiste, portanto, numa produção de categorias, enquanto determinação progressiva do universal indeterminado.

Terry Pinkard, no artigo "Logic of Hegel's logic", explica o caráter imanente do processo de obtenção de categorias: "A validade dos conceitos em questão deve ser obtido, não pela sua comparação com coisas que são instâncias, não dando exemplos empíricos. Ao contrário, a validade de tais conceitos deve ser obtido imanentemente, isto é, logicamente, apenas através de sua relação recíproca<sup>^^</sup>

A *Ciência da Lógica* explicitaria, portanto, um movimento interno de categorias . Por imi lado, tiata-se de um movimento progressivo: os conceitos são progressivamente postos - e não deduzidos - como solução dos dilemas apresentados pelos conceitos anteriores. Passa-se de conceitos mais abstriatos (isto é, indeterminados, ou mais pobres em determinação) a conceitos mais concretos (isto é, mais ricos em determinação). Começamos pela exposição da absoluta indeterminação - nos conceitos de ser e nada- até chegarmos à Idéia Absoluta, categoria mais rica em determinação. O movimento , todavia, também apresenta um caráter regressivo, pois

---

34Pinkard,T., "Logic of Hegel's Logic", in: *Hegel*, p.86.

mesmo os primeiros conceitos dependem daquilo que é obtido- ou mostrado- apenas ao final; o último conceito é também o conceito que serve de fundamento aos outros. Não se trata aqui de uma prova argumentativa- o que diríamos de uma prova circular?- mas de uma exposição da gênese do conceito de maior determinação, ou seja, da Idéia absoluta.

Um dos momentos privilegiados, senão da prova, ao menos da apresentação da tese hegeliana de identidade entre objetividade e subjetividade é a transição da *Lógica objetiva* à *Lógica subjetiva*: a seção *efetividade*. “K efetividade é a unidade da essência e da existência”- afirma Hegel no início dessa seção. O primeiro momento da *efetividade* é o Absoluto, no qual esse é indeterminado, pois toda determinidade da essência e da existência foi dissolvida; o Absoluto aparece como a negação de todos os predicados e como o vazio. Este Absoluto inicial, esse puro vazio onde as determinidades foram dissolvidas deve fazer, todavia, a sua exposição como o absolutamente Absoluto: “mas deve ser exposto o que é o Absoluto; todavia, esse expor não pode ser um determinar nem uma reflexão exterior (...) mas ele é a exposição e a exposição própria do Absoluto, e somente um ato de mostrar o que ele é”<sup>35</sup>. A reflexão exterior do Absoluto designa esse primeiro momento do Absoluto que deve, todavia, no seu processo de exposição, torna-se

---

35 “Es soll aber dargestellt werden, was das Absolute ist; aber dies Darstellen kann nicht ein Bestimmen noch äussere Reflexion sein ... sondern es ist die Auslegung und zwar die eingene Auslegung des Absoluten und nur ein Zeigen desser, was es ist” (W1,11, 187)

o absolutamente Absoluto: "a expressão que foi utilizada - o absolutamente absoluto (*das Absolut -Absolute*)- designa o Absoluto que, na sua forma fez retorno a si, ou cuja forma é igual a seu conteúdo" (WL,II,191).

Conforme nos indica Labarrière e Jarczyk <sup>6</sup> q absolutamente Absoluto não é o Absoluto que faz sua aparição na *Lógica da Essência*, mas a totalidade viva, o Absoluto que se determina como espírito. A plena igualdade da forma e do conteúdo só se concretizará na Idéia absoluta, ao final da *Doutrina do conceito*.

Ao primeiro momento do Absoluto, cuja reflexão é apenas exterior, corresponde a substância espinosista, cuja crítica foi feita no capítulo 1. O que torna a substância espinosista um degrau inferior do Absoluto- se comparada ao absolutamente Absoluto- é que nela todas as determinações são contidas e dissolvidas. Ela é *causa sui* e seu conceito não tem necessidade do conceito de um outro, do qual deve ser formado. Esses conceitos são corretos, afirma Hegel, mas não nos dão uma idéia do Absoluto, pois se referem a uma substância que é pressuposta com relação a seu movimento: "o Absoluto, todavia, não pode ser algo de primeiro, de imediato, mas o Absoluto é essencialmente seu resultado" (WL,II,p.196).

A processualidade do Absoluto e, portanto, a superação da exterioridade da substância espinosista, só será mostrado no último

---

<sup>36</sup> Em nota à tradição francesa, SL, II, p.233

capítulo da *Lógica da Essência*: na *relação absoluta*. Biard esclarece esse deslocamento da *efetividade*, que vai da imediatidade do Absoluto à processualidade absoluta:

"A efetividade, unidade da essência e da existência, foi transcrita inicialmente na categoria do Absoluto, isto é, o que tem em si mesmo sua razão de ser, ou reciprocamente, aquilo cuja essência implica a existência. Mas a crítica do Absoluto na sua forma imediata assinalou, como lugar de sua verdadeira exposição, o modo e, em seguida, a necessidade absoluta. A *relação absoluta* completa essa exposição, dela dessacando o sentido especulativo, isto é, processual" <sup>37</sup>.

A *relação absoluta* expõe de forma mais clara seu caráter processual na *ação recíproca*: trata-se de *uma*. verdadeira- e boa-infinitude, própria da substância absoluta, que se constitui numa totalidade que se autodiferencia e se mediatiza infinitamente consigo mesma. Essa totalidade receberá, ao final da *Lógica da Essência* o nome de *conceito* , levando-nos à lógica subjetiva: "pelo mesmo processo, segundo o qual a necessidade elevou-se à liberdade, a causalidade tornou-se conceito, ou , se preferirmos, a substância tornou-se sujeito" <sup>38</sup>.

A última seção da *Lógica da Essência*- devido, em parte, ao seu papel de transição entre a *Lógica subjetiva e objetiva*- expõe as

---

37 Biard et alli, op. cit. II, p.340

38 Ibidem, p.373

características do Absoluto hegeliano. Esse é tributário da substância espinosista, guardando dessa o caráter de independência e autonomia lógica e ontológica: o Absoluto é *causa sui* e não depende de nenhum outro para ser concebido. No que a concepção de Hegel possui em comum com Espinosa, teremos apenas um Absoluto primeiro e imediato, cuja reflexão é exterior; deve-se chegar, todavia, ao absolutamente Absoluto, cujo movimento interior incessante o diferencia de seus predecessores. Se esse movimento é exposto inicialmente na *ação recíproca*, sua conclusão o levará à própria Idéia absoluta, como realização do *conceito*.

A *mostração* categorial que é realizada na *efetividade* constitui-se num dos momentos privilegiados da tese do idealismo absoluto: o mundo é expressão de uma totalidade racional, que é, ao mesmo tempo objetiva e subjetiva, substância e sujeito.

Cabe-nos indagar em que medida essa *mostração* pode ser considerada uma prova. Ainda que não se trate de uma prova argumentativa, tratar-se-ia de determinar se esse desdobramento interno e progressivo da exposição das determinações pode ser considerado uma prova em algum sentido do termo.

Ao tratar do que pode ser considerado uma prova em filosofia, vimos que, num determinado caso, o mostrar só exerce uma função de prova num contexto inferencial. Ora, aqui, exatamente pela autonomia da *Ciência da Lógica*, essa exposição se dá

independentemente de qualquer contexto inferencial: não possuímos nenhuma premissa exterior ao próprio movimento de exposição. Parece-nos, então, que a *Darstellung* não se constituiria exatamente numa prova da existência de Deus (sob a forma da Idéia absoluta), mas apenas num *mostrar* que o sistema hegeliano é organizado interiormente de forma coerente. Mostrar, todavia, a coerência interna é apenas provar a existência possível da Idéia absoluta, mas não sua existência efetiva. Em que sentido, então, poderíamos falar de uma prova na *Lógica*? Se compreendermos o mostrar tal como nos alerta Granger, ou seja, como um orientar do pensamento em direção a um ato que o interlocutor produz, poderíamos levantar a hipótese de que a lógica se constituiria numa prova se o filósofo reconhecesse que o mundo- o mundo do espírito, sobretudo, deva ser informado pelas categorias que foram objetos da mostraçãõ. Essa hipótese nos levaria à indagação sobre o imbricamento entre o lógico e o desdobramento temporal de espírito.

### 3.3.3. *Lógica e História mundial: uma prova indireta?*

Hegel pretende que sua *Lógica* tome o lugar da antiga metafísica, na qual existe um acordo entre a coisa e o pensamento, ou seja, "o pensamento nas suas determinações imanentes e a natureza

verdadeira das coisas formavam um mesmo conteúdo" (WL,I,p.38) A *Lógica, é verdade*, não apresentará como prova de si nada além do que seu desenvolvimento imanente; todavia, ela pressupõe que tenhamos atingido o conceito de ciência pura, na qual a cisão entre sujeito e objeto tenha sido transposta e superada:

"Nós tomamos como ponto de partida na exposição que segue o conceito de ciência pura e sua dedução, visso que pensamos que a *Fenomenologia do Espírito* não é outra coisa senão sua dedução. (...) A ciência pura supõe, então, que se está Hvre da oposição que perturbava a consciência. Ela contém o pensamento, na medida em que ela é, ao mesmo tempo, a coisa-em-si, ou a coisa-em-si, na medida em que ela é, ao mesmo tempo, pensamento puro." (WL,I,p.43).

A *Fenomenologia do Espírito* é apresentada como uma sucessão de experiências da consciência, caminho no qual é superada a rígida cisão entre o sujeito cognoscente, independente do objeto, e o objeto a ser conhecido, apartado do sujeito. Esse caminho é realizado, mostrando-se as contradições a que levam a posturas unilaterais que privilegiam, ou bem o sujeito, ou bem o objeto; o saber absoluto, culminação do processo, é exatamente a superação dessa cisão. Para que a consciência mais primitiva chegue, todavia, ao saber absoluto, é necessário que uma história sirva como fundamento para esse percurso , e essa história é o prodigioso trabalho do espírito do mundo^^.

---

**3\*3 "Visto que não somente a substância do indivíduo, mas o espírito do mundo mesmo teve a paciência de percorrer estas formas em toda**

A *Fenomenologia* retrata o caminho da consciência que nada mais é do que uma recapitulação, por parte do indivíduo, do percurso da história mundial, percurso esse que é recapitulado sob a forma do pensamento. O imenso labor temporal do *Weltgeist* é abreviado, reduzido à simples determinação da consciência. Para que possa haver história da consciência é necessário, portanto, que haja uma prévia história do mundo.

A *Fenomenologia* é a abstração da história mundial, no sentido de recolher nesta os momentos mais importantes, que poderiam ser tomados como necessários para que a consciência vá da sua figuração mais primitiva até o saber absoluto.. A obtenção do Absoluto, enquanto saber, é feita pelo intelecto finito, através de uma sucessão de experiências da consciência. No prefácio da *Fenomenologia*, nos é mostrada a necessidade dessa sucessão, através da crítica ao acesso imediato ao Absoluto proposto pelo irracionalismo romântico;

"Com efeito, se o verdadeiro existe somente no que é chamado ora intuição, ora saber imediato do Absoluto,..., então, a partir de semelhante posição, o que se exige para a exposição da filosofia é justamente o oposto da forma do conceito. O Absoluto não deve ser expresso como conceito, mas somente sentido e intuído ."<sup>40</sup>

---

extensão do tempo (...) assim, segundo a coisa mesma, o individuo não pode conceber sua substância por uma via mais curta e, no entanto, a pena é, ao mesmo tempo mais curta, pois, em si, tudo já está cumprido, o conteúdo é a realidade efetiva já aniquilada na possibilidade (...) a configuração já reduzida à simples determinação de pensada. (Phäno, p.33).

<sup>40</sup> Phäno, p. 15

Segundo Hegel, conforme vimos no capítulo 2 , nos seria vedado essa intuição intelectual do Absoluto, o que nos levaria a procurar um caminho mais árduo para obtê-lo. O intelecto finito percorre o caminho de suas diferentes figurações na história do mundo, que se tornam, na sua abstração, figuras da consciência.

A *Lógica* pressupõe a *Fenomenologia*, afirma Hegel, porque as categorias iniciais da primeira (o puro ser e o puro nada) são o produto de uma abstração do processo fenomenológico, que teve lugar nesta; trata-se, no vocabulário técnico hegeliano, de uma imediatidade mediata, que abstraiu sua própria mediação. A *Ciência da Lógica* abstrai seu próprio processo de obtenção: ela aparecerá inicialmente como indeterminação, mostrando paulatinamente seu conteúdo, ou seja, suas determinações internas. Ao abstrair sua própria mediação, ela (a *Lógica*), põe-se do ponto de vista do intelecto infinito, pois as categorias que são, ao mesmo tempo, do ser e do pensar, são categorias do próprio Absoluto. É apenas neste sentido que a *Ciência da Lógica* pode ser tomada como prova: trata-se do próprio Absoluto- obtido pelo intelecto finito na *Fenomenologia*- desdobrando-se nas suas categorias internas e expondo suas determinidades:

"A *Lógica* deve, então, ser concebida como o sistema da razão pura, como reino do puro pensamento. Esse reino é o reino da verdade, como ela, sem máscara, é em -si e para si mesma. Pode-se dizer que esse conteúdo é a exposição de Deus (*die Darstellung Gottes*), tal como

ela é na sua essência eterna, anteriormente à criação da natureza e de um espírito finito". (WL, I,p.44)

Enquanto a *Fenomenologia* apresenta o caminho pelo qual a consciência deve passar para superar a cisão sujeito / objeto, a *Ciência da Lógica* nos ofereceria uma compreensão do próprio Absoluto, alcançado através do percurso da consciência finita.

O procedimento da *Ciência da Lógica* consistiria, conforme vimos, numa exposição de categorias, numa seqüência de progressivas determinidades, que vai da indeterminação primeira do ser/ nada até a completude da Idéia absoluta. Para aqueles que desejam uma prova da objetividade do idealismo absoluto, entendida como prova de que a Idéia absoluta (Deus) não é apenas im\ a idéia reguladora- tal qual o intelecto intuitivo de Kant- mas realmente informa o mundo, talvez essa mera exposição não seja suficiente. A *Dartellung* das categorias mostraria, no máximo, um sistema categorial coerente; sua possibilidade, portanto, mas não sua efetiva realização no mundo.

Para aqueles, portanto, que não consideram que a mera exposição da coerência interna seja suficiente como prova da objetividade dessas categorias, indicar-se-á o que se poderia chamar uma prova indireta. Poderíamos pensar que, ainda que não tenhamos uma prova da objetividade das categorias da *Lógica*, elas seriam necessárias para explicar o mundo, mais propriamente o

desenvolvimento histórico. A prova proposta segue, em grandes linhas, o argumento de Aristóteles no livro F , 4 da *Metafísica* ^^para demonstrar o princípio de não-contradição. Aquele que nega este princípio deve abdicar do sentido de suas proposições. Esta forma de argumentação chamar-se-ia de argumentação por refutação: o autor da petição de princípio- que algo é e não é ao mesmo tempo- não será o que demonstra, mas o que sofre a demonstração, pois, ao destruir a demonstração, ele se presta à demonstração.

Analogamente , aquele que nega a tese da filosofia especulativa deveria abdicar do sentido do mundo e declarar que não há racional a ser procurado no real, que os eventos do mundo são contingentes e arbitrários. Não podemos dar conta do que acontece e aconteceu na história - no sentido de expHcá-lo racionalmente- sem considerar a pressuposição categorial da *Ciência da Lógica*, bem como a tese, nesta implícita, de que o lógico informa o real. A história mundial complementar a exposição da *Lógica*, oferecendo-se como o terreno de sua demonstração indireta.

Ao mesmo tempo, o olhar do filósofo articula os momentos históricos, conforme uma finalidade que os transcende. Estaríamos, neste caso, frente a uma prova pelos efeitos, aos moldes da prova físico- teológica; prova esta que, todavia, substituiria a teleologia natural por uma teleologia histórica.

---

<sup>41</sup> Cf. Aristóteles, *Metafísica*, F 4, 1006 a 5- 30

A consideração dessas duas vias- a *Weltgeschichte* como prova indireta e como prova teleológica - pressupõe uma análise minuciosa da relação entre categorias lógicas e percurso temporal do espírito, o que será objeto da segunda parte deste trabalho. Consideramos, contudo, que não estamos necessariamente presos a uma disjunção e que o texto hegeliano poderá tornar plausíveis ambas as hipóteses.

Deve-se ressaltar que Hegel abdica da filosofia do entendimento, a qual sustentava o rigor demonstrativo de uma prova por puros conceitos. Uma exposição imanente de categorias, tal como a apresentada na *Lógica*, baseada num critério de verdade como coerência interna, não nos oferece a evidência e o rigor da prova ontológica da tradição; ela deve ser complementada pela história, a qual cumprirá o papel de complementar a exposição categorial, seja como prova indireta, seja como prova teleológica. Nesse momento, Hegel revela sua veia trinitária<sup>42</sup>: a história mundial é a incarnação da Razão. Ainda que haja, quanto a este ponto, uma certa ambigüidade do texto hegeliano, podemos afirmar que essa incarnação é parte essencial da prova do idealismo absoluto, seja como o percurso que é abstraído na Fenomenologia, seja como momento de uma prova indireta, que viria a complementar a exposição da *Ciência da Lógica*, seja

---

<sup>42</sup> D.Rosenfield chama a atenção para a raiz trinitária das provas cosmológica e físico- teológica, ao contrário da prova ontológica; "Neste sentido, pode-se dizer que aquilo que a tradição denominará de provas cosmológica e física da existência de Deus possuem uma raiz trinitária, fundando-se exclusivamente na razão." *As peripécias da razão*, p.26

como uma prova histórica e teleológica. A análise da veia trinitária hegeliana- sob a forma da necessária encarnação do divino na história- será objeto de análise da segunda parte deste trabalho.

*SEGUNDA PARTE:*

*TEMPO E CONCEITO*

**“EIS UMA VERDADE ETERNA: O PASSADO TEM  
SEMPRE RAZÃO” -NELSON RODRIGUES**

## **LOÇOS < E Çm OS: AS LIWfM ® E S'Em'KDO (DA METMÍ SICA WEÇELIA!m**

Ao nos apresentar a *Filosofia do Espírito* na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Hegel compara o conhecimento do Espírito ao mandamento délfico "Conhece-te a ti mesmo": "esse mandamento - explica o filósofo- "não tem a significação somente de um autoconhecimento segundo as aptidões, o caráter, as inclinações e as fraquezas particulares do indivíduo, mas a significação do conhecimento da verdade do homem" (Enz § 377). O conhecimento do Espírito refere-se, portanto, não a um conhecimento das particularidades dos indivíduos, mas dos seus predicados essenciais, daquilo que faz, do homem, um homem; é da essência mesma do homem que trata a Filosofia do Espírito.

Se a partir dessa primeira tentativa de elucidação do conceito de Espírito na *Enciclopédia*, podemos tomá-lo como denotando a essência do homem, siu-preendemo-nos, todavia, ao encontrar, alguns parágrafos além, a identificação entre Espírito e Absoluto: "O Absoluto é Espírito, essa é a mais alta definição do Absoluto" (Enz § 384). A resolução dessa aparente indeterminação na definição hegeliana de Espírito que, ora é tomado como sinônimo da essência humana, ora como sinônimo do Absoluto, só pode ser encontrada no esforço de compreensão da relação entre objetividade e absolutidade, ou historicidade e eternidade, no sistema hegeliano.

Conforme vimos na primeira parte desse trabalho, o movimento de exposição do Absoluto deve ser pensado como o movimento de um sujeito que se exterioriza no mundo finito e nele se diferencia, mas que se torna consciente dessa alteridade como outro de si. O Espírito nada mais é do que essa "volta a si" da Idéia, operando uma progressiva identificação entre o princípio da subjetividade- a idealidade da Idéia lógica- e o princípio da objetividade- a exteriorização natural. O Espírito é, ao contrário da natureza, que consiste na Idéia fora de si mesmo, a Idéia sendo para si e vindo a ser em si e para si.

A Idéia lógica contém em si o fundamento ideal do Absoluto; todavia, para que esse se desenvolva plenamente, não basta apenas a concepção dessa idealidade, sendo necessária uma realização dessa fora dela mesma. "O sentido da Idéia é ser mais do que Idéia"- afirma B. Bourgeois i-"isto é, através de sua autonegação como natureza. Espírito: a filosofia da Idéia só esgota todo o seu sentido na e como filosofia do Espírito". A compreensão da afirmação da identidade entre Espírito e Absoluto vem do fato de que é a filosofia do Espírito que desenvolve plenamente a filosofia da Idéia. Se, por um lado, a filosofia do Espírito pode ser vista como uma parte, apenas, da filosofia, por outro lado, sendo o Espírito a manifestação plena da idealidade lógica da Idéia, ele é, ao mesmo tempo, a plena realização do Absoluto. Bourgeois comenta: "Visto que a filosofia do Espírito desenvolve essencialmente a filosofia da Idéia- conceito de Espírito- ela

---

<sup>1</sup> Apresentação à tradução francesa da *Enciclopédia*, p.9

é, como filosofia, ao mesmo tempo, no hegelianismo, a filosofia total do Absoluto, a filosofia" 2.

Se o Espírito é essencialmente o Absoluto, qual a razão pela qual Hegel sustenta que conhecer o Espírito é conhecer a humanidade do homem? Em suma, de que forma a essência humana realiza a essência divina? Para esclarecer esse ponto, tomo de empréstimo as palavras de Jean Hyppolite no *Uvro Logique et Existence*:

"dizer que o Absoluto é sujeito não significa dizer que (...) o Absoluto é o homem, mas que o homem é o ser- aí natural, no qual a contradição não resolvida da natureza (a de ser ao mesmo tempo Lógos e não-Lógos) se explicita e é superada. O homem é a moraa do Logos, do ser que se reflete e se pensa. O homem, enquanto homem, também se reffexiona como homem, (...), mas a reflexão à qual chega é a reflexão mesma que, como Ser, se funda no seu próprio Lógos".<sup>^</sup>

O que Hyppolite nos indica é que, se o Espírito, enquanto produto da realização cultural humana, pode ser tomado como a mais alta expressão do Absoluto, é porque a reflexão à qual o homem chega é a reflexão do próprio Absoluto- da Razão que, ao pensar-se, põe o mundo. A reflexão do homem como homem tem como expressão privilegiada suas criações culturais; o olhar hegeliano, todavia, vê nessa expressão, não uma mera exteriorização humana contingente, mas um sentido que extrapola aquele dado momento histórico. Trata-se, portanto, da própria Razão exposta no mundo e no tempo.

O Espírito pode ser tomado, tanto como um termo que designa a essência humana efetivada nas manifestações culturais.

---

<sup>2</sup> *Ibidem*, p.9

<sup>^</sup> Hyppolite, *Logique et Existence*, p. 92

quanto como a mais alta expressão do Absoluto, pois é no mundo das construções humanas que a racionalidade se expressa enquanto objetividade, que a Razão se expressa como Ser. O homem é a "morada do Lógos", não apenas como reflexão subjetiva, como eu ou autoconsciência- o que já fora ressaltado pelo idealismo de Kant e Fichte- mas, centralmente, e essa é a contribuição hegeliana verdadeiramente original, como Espírito objetivo e absoluto<sup>^</sup>. O que é divino no homem, o que demonstra propriamente sua racionalidade são as construções culturais desse: suas leis, sua arte, religião ou filosofia. O homem é a "morada do Lógos", não apenas por ser capaz de dar um fundamento racional às suas ações, mas por fazer do mundo a expressão dessa racionalidade. Obviamente Hegel não se refere à qualquer produto cultural, trata-se das construções culturais de validade não relativa, isto é, daquelas que trazem em si a afirmação de uma racionalidade absoluta, ou, ao menos, de um estágio dessa racionalidade. Em suma, faz parte da noção mesma de Espírito, o produto cultural dos povos; todavia, apenas daqueles que contribuem para uma história da Razão, ou seja, que transcendem os limites da contingência e arbitrariedade da formação cultural de cada povo.

---

<sup>^</sup> Bernard Bourgeois, *Eternité et Historicité de L'Esprit selon Hegel*, p. 10, chama atenção para o interesse prioritário de Hegel pelo conteúdo do Espírito objetivo e absoluto, em detrimento do Espírito subjetivo. Um dos indícios dessa prioridade seria dado pela atenção dedicada a esse conteúdo, seja no sistema filosófico- a Enciclopédia- seja nas obras particulares ou lições especiais consagradas à filosofia do direito e da história (teoria do Espírito objetivo), à filosofia da arte, religião e à própria história da filosofia (teoria do Espírito absoluto). Desde a formação do seu sistema- nas obras dos períodos de Tübingen, Berna e Frankfurt- Hegel concede uma atenção especial ao conteúdo teológico- político do Espírito, em detrimento da gênese do Eu, tal como o faziam as obras características do idealismo alemão.

A expressão plena do caráter divino e absoluto do Espírito, todavia, só pode dar-se como culminação de um processo temporal, que possui o significado de purificação desse Lógos que aparece através do fazer humano. Esse processo é, ao mesmo tempo, lógico e cronológico: lógico, porque significa uma passagem do Espírito objetivo à autoconsciência do Espírito (o Espírito absoluto); cronológico, pois a capacidade do Espírito de julgar sua própria atividade sob o olhar das esferas absolutas do Espírito, pressupõe a paciência do trabalho de 2000 anos do Espírito.

Quanto ao desenvolvimento lógico do Espírito, trata-se da passagem do Espírito subjetivo ao objetivo, e desse, ao Espírito absoluto, sendo que o *Weltgeist* cumpre um papel central nessa última transição entre o Espírito objetivo, realizado num Estado racional, e sua autoconsciência, nas esferas absolutas da arte, religião e filosofia. Quanto ao desenvolvimento histórico, trata-se do desenvolvimento dos princípios racionais através da sucessão dos degraus do *Weltgeist*, denominados de Espíritos dos povos.

Nosso objetivo nessa segunda parte é, por um lado, compreender como o projeto metafísico hegeliano articula o lógico e o cronológico, o conceitual e o temporal, mostrando o papel do Espírito do mundo como aquele que desenvolve temporalmente as determinações da Idéia, enquanto Espírito.

Por outro lado, Hegel parece apontar que o desenvolvimento temporal do Espírito nos daria uma prova da existência de Deus, ou seja, a obra divina é, senão demonstrada, ao

menos mostrada pela crescente racionalidade histórica das construções culturais humanas. Na exposição enciclopédica, os parágrafos de transição entre Espírito objetivo e Espírito absoluto afirmam que a autoconsciência do desenvolvimento do *Weltgeist* nos dariam uma prova da existência de Deus que, seguindo os passos kantianos de procurar fundamentar a existência de Deus no campo da moralidade, não a reduziria a um "mero postulado" da razão prática. Ao se referir à elevação a Deus, pretendida nas provas de sua existência, Hegel comenta, no §552 da *Enciclopédia*:

"No que toca ao ponto de partida dessa elevação, Kant, no conjunto, compreendeu o mais justo, na medida em que ele considera a crença em Deus no que ela procede da razão prática. Pois o ponto de partida contém implicitamente o conteúdo ou o material que constitui o conteúdo do conceito de Deus. Mas o material concreto verdadeiro não é, nem o ser como na prova cosmológica, nem somente a atividade finalizada [*zweckmässige Tätigkeit*] (como na prova físico-teológica), mas o Espírito, cuja determinação absoluta é a razão eficiente, isto é, o próprio conceito que se determina e se realiza: a liberdade."

Hegel parece admitir que seria justo buscar como ponto de partida para a elevação a Deus o campo da razão prática, visto que essa seria "o conteúdo do conceito de Deus"; todavia, a expressão privilegiada desse ponto de partida não será buscada no campo da razão prática, entendida como o campo do agir moral individual, onde o homem é capaz de dar uma fundamentação racional às suas ações individuais, mas como o Espírito objetivo, expressão privilegiada desse ponto de partida, pois é nele que o conceito desenvolve a sua essência, a liberdade.

Esta segunda parte pretenderia, portanto, responder à questão: de que forma poder-se-ia pensar a elevação do Espírito objetivo ao Espírito absoluto (que tem como condição de possibilidade o desenvolvimento histórico daquele) como uma prova da existência de Deus?

Começaremos, no capítulo 4, por expor o conceito de Espírito objetivo. Analisaremos sua exposição lógica e sua exposição temporal, mostrando que ambas se articulam numa trama conceitual-histórica. O objetivo desse capítulo é explorar esse desenvolvimento histórico do conceito, ponto de partida para a referida prova da existência de Deus. No capítulo 5, investigaremos a possibilidade de considerarmos a trajetória temporal do Espírito uma teodicéia, ou seja, um percurso divino do mundo. Por fim, no capítulo 6, à luz das análises feitas, exploraremos duas possibilidades não necessariamente excludentes: considerarmos a compreensão filosófica do percurso do Espírito do mundo, seja como uma prova pelos efeitos da existência de Deus, seja como uma prova indireta do que foi mostrado na lógica.

## CAPITULO 4

### ESPÍRITO OBJETIVO: A LIBERDADE COMO SEGUNDA NATUREZA

O exame filosófico do espírito objetivo faz-se, na sua forma mais desenvolvida nos *Princípios Fundamentais da Filosofia do Direito*. Ao falar de uma ciência do direito, não se trata apenas do direito privado, o que é incorporado à obra como direito abstrato, mas de todo campo do espírito que objetiva um princípio inicialmente subjetivo: o princípio da liberdade. Trata-se de efetivar- tornar objetivo- o que era apenas subjetivo: "o sistema do direito é o reino da liberdade efetivada"- afirma Hegel- "o mundo do espírito produzido à partir dele mesmo, como uma segunda natureza" (RPh § 4). A liberdade que era um princípio subjetivo, carente de efetividade, passa agora a engendrar um mundo. O espírito objetivo produz o mundo a partir do espírito subjetivo. Assim, se o espírito subjetivo é o espírito "na forma da relação a si mesmo" (Enz § 385), o espírito objetivo é o lugar no qual esse Eu assume a forma de uma realidade, nemi mundo produzido por ele.

Trata-se de dois momentos da própria idéia da liberdade: no espírito subjetivo, o espírito é livre somente em-si, enquanto no espírito objetivo, a liberdade torna-se ser-aí. A liberdade deixa de ser apenas liberdade subjetiva, mas se põe objetivamente no mundo ético. Se o movimento do espírito subjetivo fazia-se partindo da alma (o momento ainda natural do espírito) e chegando à essência do espírito como liberdade, o movimento do espírito objetivo, por sua vez, toma o

sentido inverso, partindo da liberdade e transformando-a em segunda natureza. Segunda natureza, pois a objetividade posta pelo espírito não é o mesmo que a natureza enquanto exteriorização da Idéia- momento exatamente da sua dispersão na contingência e na irracionalidade das formações naturais- mas é uma objetividade que se revela como sendo o produto de uma vontade livre e expressão de sua racionalidade: "mas a atividade conforme a fins (*Zweckfätigkeit*) dessa vontade"- afirma Hegel no § 484 da *Enciclopédia*- consiste em realizar seu conceito, a liberdade (*die Freiheit*), no seu lado exteriormente objetivo, a fim de que esse seja enquanto um mundo determinado por imia tal vontade, de forma que ela esteja nele junto dela mesma, encadeada com ela mesma".

O espírito objetivo é a expressão de uma vontade racional, cuja atividade está dirigida a uma finalidade, qual seja, realizar a liberdade num mundo que seja a expressão dessa. Por um lado, essa pode ser considerada na sua articulação lógica ou conceituai, isto é, mostrar que, os momentos lógicos do espírito objetivo (direito abstrato, moralidade e eticidade) sucedem ims aos outros no sentido de imia maior realização da Idéia de liberdade<sup>5</sup>. Por outro lado, temos o desenvolvimento propriamente histórico do espírito objetivo, que Hegel denomina de espírito do mundo (*Weltgeist*), retomado, resumidamente, ao final dos *Princípios Fundamentais da Filosofia do Direito*. O espírito do mundo tem como degraiis singulares os espíritos

---

<sup>5</sup> Hegel expõe, nos *Princípios Fundamentais da Filosofia do Direito*, os momentos que vão de uma menor até uma maior realização da Idéia de liberdade. A ordem exposta na Rph é uma ordem, portanto, racional, ou conceituai, e não temporal.

dos povos (*Volkgeister*), sendo que cada um realiza uma etapa determinada desse desenvolvimento. Cada espírito de um povo amadurece um determinado princípio necessário para a realização total do espírito do mundo.

A nossa pretensão nesse capítulo é expor e analisar essa dupla articulação do espírito objetivo: lógica e temporal. Ao apresentarmos a articulação lógica interna do espírito objetivo, indicaremos que, se essa não é uma divisão temporal, mas sim conceitual, isso não significa que não possua nenhuma relação com o percurso temporal do espírito, proveniente de um trabalho histórico do amadurecimento da idéia da liberdade. Em suma, as características dos momentos da vontade nos *Princípios Fundamentais da Filosofia do Direito* não são características de quaisquer Estados, de qualquer momento histórico, mas características ideais do próprio Estado moderno, o qual, por sua vez, é um produto proveniente de um trabalho histórico do amadurecimento da idéia da liberdade.

Por sua vez, ao mostrarmos a articulação histórica do espírito será visto que a ordem desse desenvolvimento não é uma ordem qualquer, regida pelo acaso, mas que é a expressão temporal de uma necessidade conceitual, o que será observado na relação entre política e religião- que vai desde a identidade imediata destas, no mundo oriental, até uma complementaridade no mundo germânico- bem como nos momentos do desenvolvimento histórico da política e da religião, tomados isoladamente. A primeira (a política) segue uma ordem crescente no que diz respeito ao desenvolvimento da liberdade, na qual há *um* maior desenvolvimento, tanto intensivo, quanto

extensivo dessa. Por desenvolvimento extensivo, entendo a atribuição de "homem livre" a um maior número de indivíduos. A liberdade dos antigos, nesse sentido, não era plena no seu aspecto extensivo, pois não abarcava todos os seres humanos. Na passagem do mundo antigo ao mundo moderno, há também um desenvolvimento intensivo da idéia de liberdade, pois o Estado moderno contém em si o princípio da moralidade subjetiva, princípio surgido historicamente com o cristianismo. A segunda (a religião), por sua vez, seguiria a ordem das determinações lógicas do ser, da essência e do conceito, num percurso de crescente complexidade na relação entre homem e Deus.

A articulação do espírito objetivo segue uma dupla orientação: lógica e temporal. Contudo, estas duas articulações internas do espírito não são completamente independentes uma da outra. A articulação lógica é um produto do tempo; a articulação temporal, por sua vez, segue a logicidade interna que se faz manifestar historicamente. Esse duplo percurso, informado pelo tempo e pelo conceito, será o objeto de análise desse capítulo.

#### **4.1. A articulação lógica do espírito objetivo**

A concepção de direito de Hegel afasta-se da mera concepção de direito abstrato. O direito, afirma, é a realidade, como ser- aí (*Dasein*) da vontade livre (Enz § 486), é um mundo produzido por essa como explicitação objetiva da idealidade da liberdade. As diversas maneiras , segundo as quais a vontade dá forma a um mundo, isto é, as diversas configurações das determinações da liberdade

constituem os momentos lógicos do espírito objetivo: direito abstrato, moralidade e eticidade. A cada um destes momentos corresponde um determinado nível de concreção da idéia de liberdade, em cada um deles a vontade apresenta-se de forma diferenciada num determinado ser-aí.

#### **4.1.1. A necessidade lógica de objetivar a liberdade**

A vontade é inicialmente apenas vontade imediata, é a vontade singular que se expressa enquanto pessoa: nela o indivíduo exerce sua liberdade como proprietário; o ser- aí que a vontade dá à liberdade é a propriedade. A vontade nesse nível de concreção, ainda que denominada de imediata, distingue-se de uma vontade subjetiva, tal como expressa na última figura do espírito subjetivo, o espírito livre (Enz § 482) que se sabe subjetivamente como livre. Ela é, ao contrário, vontade objetiva, e sua objetivação dá-se exatamente pela apropriação do mundo das coisas: ela não apenas se sabe como livre, mas afirma sua liberdade na propriedade, como pessoa. A propriedade configura-se, portanto, como um primeiro momento de uma necessidade lógica (afirmada ao final da seção destinada ao espírito subjetivo da *Enciclopédia*, § 482) de desenvolver, em objetividade, o conteúdo e a finalidade da liberdade que, na sua subjetividade, é apenas um princípio do espírito e do coração.

Se o direito aí é dito direito abstrato, sua abstração não tem apenas o caráter daquilo que deve ser superado por momentos de maior concreção, mas sua abstração relaciona-se à universalidade necessária à Idéia de liberdade. "Continentes inteiros"- afirma Hegel

(Enz § 482)- "a Africa e o Oriente, jamais tiveram essa idéia e ainda não a tem, os gregos e os romanos, Platão e Aristóteles, da mesma forma que os estóicos, não a tiveram, eles sabiam somente, ao contrário, que o homem é efetivamente livre pelo nascimento ... ou pela força do caráter, pela cultura, pela filosofia". Se aos orientais, e mesmo aos gregos e romanos, faltava a correta compreensão da liberdade na sua universalidade, a abstração do primeiro momento do direito indica essa universalidade; a pessoa jurídica é abstratamente universal, indicando que a capacidade jurídica não deve estar vinculada a um determinado estatuto social, político ou cultural. O direito é abstrato por ser universal, e só é universal porque a humanidade atingiu um patamar de compreensão do verdadeiro sentido da Idéia de liberdade, como o que é partilhado por todos os homens enquanto manifestação de sua própria essência. Como bem ressalta J. F. Kervegan no texto *Concept et Réalisation du Droit chez Hegel*:<sup>6</sup>"Se o direito de propriedade pode ser dito inalienável, se ele constitui o núcleo objetivo dos 'eternos direitos do homem', é precisamente em razão de seu caráter formalmente universal. A abstração do direito privado é pois a garantia da validade universal de seus princípios. Por ser abstrato, o direito não é de nenhum lugar e de nenhum tempo"<sup>^</sup>.

A idéia de direito abstrato é, portanto, necessariamente constitutiva da esfera do espírito objetivo; se esse atinge seu pleno conteúdo apenas através da realização da idéia ética num Estado

---

® Utilizo-me do texto da conferência de J.F.Kervegan, proferida no Colóquio Franco-Brasileiro *Concept et Réalisation du Droit chez Hegel*, p. 5, outubro de 1993, Porto Alegre.  
" Ibidem, p.5.

racional, a formalidade do direito, por sua vez, é garantia da universalidade do homem como ser Hvre, sem a qual nenhuma eticidade seria possível.

#### **4.1.2.A moralidade: a instância judicativa trazida pelos tempos modernos**

Se o espírito objetivo é precisamente o dar-se um ser-aí da liberdade, como justificar seu segundo momento? A moralidade não seria exatamente apenas um saber-se como livre típico do espírito subjetivo? M. MüUer ^assinala a originaHdade e a novidade de Hegel frente aos seus predecessores imediatos do ideaHsmo alemão (Kant e Fichte) ao introduzir a moralidade no campo do que seria reservado à legaHdade. Ao contrário de Kant, temos a moraHdade como sucedendo -e não precedendo- o equivalente kantiano de uma *Doutrina do direito e* intercalada entre essa e uma doutrina das virtudes.

Se, no direito abstrato o ser- aí que a Uberdade se dá é a propriedade, qual o ser- aí que a vontade se dá na moraHdade? Na moraHdade, a vontade refletida nela mesma, tem seu ser- aí no interior dela mesma (Enz § 487). Não estaria essa afirmação a contradizer a essência mesma do espírito objetivo como a posição de um mundo, de uma segunda natureza pela vontade? Qual o significado, para a objetividade do espírito, dessa reflexão em si mesmo da vontade, de pôr seu ser-aí no interior de si?

---

\* Utilizo-me aqui do texto da conferência do referido autor denominada "Ambiguidade e dialética da consciência moral moderna segundo Hegel", apresentada no Colóquio Franco-Brasileiro , Porto Alegre, outubro de 1993.

Uma primeira resposta à essa questão seria a própria necessidade de superar a imediatidade do primeiro momento da exposição da vontade: o direito abstrato. Se há pouco ressaltamos o aspecto positivo dessa abstração do direito- o direito é abstrato pois universal- a moralidade nessa exposição relaciona-se ao aspecto negativo do termo abstrato em Hegel: o direito privado é dito abstrato, pois incompleto, sendo necessário seu acabamento por figurações mais concretas. No que consistiria exatamente essa incompletude do direito abstrato?

Ao analisar, nas *Lições sobre a Filosofia da História*, na seção consagrada ao mundo romano, o nascimento histórico do conceito de *pessoa*, Hegel comenta que, tanto no mundo oriental, como no mundo grego, as regras do direito dependiam dos costumes e das relações morais concretas e subjetivas que os indivíduos mantinham entre si; elas não continham em si um princípio firme que as protegessem das variações dos costumes. Os romanos realizaram essa separação entre costumes e direito; todavia, se eles "nos deram assim um grande presente quanto à forma", seu princípio jurídico é exterior, carecendo de intenção e de alma (*gesinnungslos und gemütlos*, PhG, p. 351). A moralidade visa suprimir exatamente essa carência de intenção e alma, a reflexão em si mesmo da vontade visa buscar seu fundamento de determinação, não na imediatidade dos costumes ou na abstração do direito, mas nela própria.

Esse ponto de inflexão do próprio espírito objetivo rimio à interioridade apresenta-se historicamente como a diferença entre a antigüidade e os tempos modernos: "o direito da particularidade do

sujeito a encontrar-se satisfeito ou, o que é o mesmo, o direito da liberdade subjetiva constitui o ponto de inflexão e o ponto central da diferença entre a antigüidade e os tempos modernos" (RPh, § 124).

Os *tempos modernos* trazem consigo a idéia de homem como sujeito moral, para o qual a obrigação não é dada por algo exterior, mas pelo próprio saber interior do que é justo e bom; "essa mais profunda solidão interior consigo" (*diese tiefste innerliche Einsamkeit mit sich*), "o completo retraimento dentro de si mesmo" (*diese durchgängige Zurückgezogenheit in sich siehst*) constituem a consciência moral que sabe que seu pensar é o único que obriga (RPh § 136 Zu). Trata-se de uma capacidade de julgar interior, independente de instituições, que determina, por si mesmo, o que é justo e bom. Temos aqui uma apresentação daquilo que, segundo Hegel,<sup>9</sup> veio à luz na história mundial com o cristianismo e foi tematizado filosoficamente pela filosofia kantiana: a vontade livre deve-se expressar como sujeito moral autônomo, cujas leis são dadas pela própria consciência do que é o dever. Ainda que criticando a moral kantiana - crítica essa que aparecerá como a contradição da moralidade e sua necessária

---

<sup>9</sup> Devemos ressaltar aqui que as várias interpretações históricas que dará o nosso texto procuram, antes, ser a apresentação do pensamento hegeliano, do que um retrato fiel da época. Assim se passa com o cristianismo, a interpretação hegeliana é que esse traz, ao desenvolvimento do espírito, a idéia da consciência moral. Poderíamos objetar que esse não é o lugar de nascimento da subjetividade, e até mesmo que ela já existe como tal desde os primórdios da civilização grega. Nosso objetivo, todavia, não é refutar a opinião hegeliana, nem defendê-la como uma verdade histórica inquestionável, mas tentar compreender, a partir da sua própria interpretação dos fatos históricos, a articulação entre os vários momentos históricos e as etapas do desenvolvimento do espírito.

<sup>10</sup> O cristianismo operaria historicamente essa separação entre legalidade e justiça, já que seus preceitos iniciais opunham-se a todo tecido institucional romano.

superação na eticidade- Hegel reconhece que o princípio de autodeterminação da vontade é a raiz do dever e que o conhecimento da vontade tem seu ponto de partida na filosofia kantiana, graças à idéia da autonomia infinita da vontade. Com Kant, aprendemos que "devo praticar o dever em vista dele mesmo, e o que eu realizo plenamente no dever é a minha própria objetividade no sentido verdadeiro: ao cumpri-lo permaneço junto de mim e sou livre" (Rph, &133, Zu)<sup>11</sup>. A mais alta contribuição kantiana foi, portanto, mostrar que a vontade que permanece junto de si- e realiza o dever pelo dever- é uma vontade livre.

Se Kant, todavia, na construção do seu sistema de filosofia prática, tem a moralidade como fundamento da doutrina do direito e da doutrina das virtudes, Hegel inverte essa ordem intercalando entre um e outro sua doutrina da moralidade. As razões dessa inversão não devem ser buscadas historicamente- ainda que Hegel localize o princípio da subjetividade como posterior ao direito abstrato romano- mas numa necessidade de justificação dos conteúdos éticos, sejam eles leis, costumes, instituições, pela consciência moral. A consciência moral tem, portanto, um aspecto de justificação objetiva dessa esfera do espírito, os conteúdos normativos, para que sejam considerados como efetivação da idéia da liberdade, devem passar pelo julgamento da consciência moral. Como bem ressalta M. Müller:

"Ao intercalar a Moralidade entre a Doutrina do direito e a Doutrina das Virtudes (Kant), ou a Doutrina dos Costumes (Fichte), Hegel pretende realçar o caráter ético do Estado e a necessidade de

---

<sup>11</sup> Utilizo a tradução de M.Müller, publicada na revista *Idéias*, ano 1, n° 2, julho/ dezembro 1994, p.47.

que as instituições éticas sejam aceitas, não só por uma conformidade externa, mas, também, por um discernimento autônomo e uma livre afirmação de sua validade objetiva e da sua <sup>12</sup>efetividade".

Pode-se afirmar que o momento da moralidade tem a função de juiz das duas outras esferas do espírito objetivo ( direito abstrato e eticidade). Toda lei e toda instituição só podem ser consideradas como expressão de uma vontade racional se seu conteúdo for objeto de assentimento por parte da consciência moral.

Hegel nos alerta, porém, que a moralidade, deixada ao seu formalismo, pode inverter o bem em mal; essa é sua contradição, contradição à qual a própria moralidade kantiana parece estar exposta. Hegel acusa o imperativo categórico de formal, pois ele não nos dá o conteúdo da lei moral, é apenas um critério de avaliação das máximas: "A forma kantiana ulterior, a capacidade de uma ação ser representada como máxima universal, traz certamente a representação mais concreta de *uma* situação, mas, por ela mesma, não contém nenhum outro princípio que não seja essa ausência de contradição e a identidade formal". (RPh § 135) Nesse comentário de Hegel sobre a moralidade kantiana, comentário que será estendido a outros autores que expressam essa concepção moral da modernidade, podemos perceber qual a pretensão hegeliana. Se Kant e outros matizes da filosofia moral de sua época pretendem apenas uma regra de discriminação de máximas morais, Hegel, ao contrário, vai em busca de uma teoria que lhe forneça uma concepção total de Bem e não apenas um critério de determinação de conteúdos já dados.

---

<sup>12</sup> M.Müller, op. cit,, p.7

Ora, que o imperativo categórico seja formal, essa é uma crítica que não atinge as bases da teoria moral de Kant, pois esse é claro quanto ao caráter meramente discriminatório de máximas que pretende atribuir àquele- ele deve ser necessariamente formal, o conteúdo das máximas deve ser buscado nos costumes e não ser objeto de dedução. A crítica de Hegel tomar-se-ia, frente àquele que defende a teoria kantiana, mais um elogio das virtudes da sua filosofia prática e a certeza de ter alcançado seu objetivo de uma independência da matéria de lei para a determinação do princípio da moralidade<sup>13</sup>.

Vemos, então, que o princípio da moralidade deve ser independente do objeto desejado; a dependência do livre-arbítrio em relação a seus objetos não é capaz de fundar nenhuma teoria moral, nos diz Kant. O livre- arbítrio deve determinar-se, não pela matéria de lei, mas pela forma da lei, forma legisladora universal. É essa ênfase na forma da lei, que exclui a matéria do juízo moral, que Hegel criticará como formalismo;

"Pode-se, certamente, introduzir de fora um material e, graças a ele, chegar a deveres particulares; porém, a partir daquela determinação do dever enquanto ausência de contradição e concordância formal consigo, que nada mais é do que a fixação da indeterminidade abstrata, que não pode passar à determinação de deveres particulares, nem reside naquele princípio, se netra em

---

<sup>13</sup> A teoria moral kantiana não tem a pretensão de deduzir deveres; seu formalismo constitui-se num objetivo claramente almejado, conforme podemos ver, entre outros textos, no teorema FV da *Crítica da Razão Prática*: "Com efeito, na independência a respeito de toda matéria (ie, de um objeto desejado) e, ao mesmo tempo, na determinação do livre- arbítrio pela simples forma legisladora universal, de que uma máxima deve ser capaz, é que consiste o princípio único da moralidade".

consideração um tal conteúdo particular para o agir, critério algum se ele é ou não imi dever"(RPh, &c 135).^^

A crítica ao formalismo seria inócua, não fossem as consequências que Hegel daí extrai- o imperativo categórico, por ser formal, nada mais é do que uma indeterminidade abstrata, da qual não se pode passar a deveres particulares, não podendo ser tomado como critério suficiente para distinguir o bem do mal^^. ^ pura certeza de si da consciência moral é a "potência judicativa de determinar por si mesmo se um conteúdo é bom" (RPh § 138) e, nesse sentido, ela é capaz de fazer a crítica das determinações fixas do direito e do dever, nisto residindo sua necessidade para a averiguação da racionalidade de qualquer conteúdo ético. Hegel cita o exemplo de Sócrates como aquele que, num mundo onde a exterioridade dos costumes tomou-se infiel ã Idéia de liberdade, soube encontrar essa potência judicativa numa orientação em direção ao interior. A dissolução de todo conteúdo exterior, todavia, acarreta o risco de tomar o particular como o universal e cair no mal: " a consciência moral como subjetividade formal não é outra coisa senão estar prestes a cair no mal" (RPh § 139). O mal e a moralidade tem, portanto, uma raiz comum: o formalismo de uma certeza que "existe, conhece e decide por si" (RPh § 139).

A certeza de querer o bem por parte do sujeito não assegura a universalidade de suas máximas, o livre poder de determinar por si mesmo o que é bom ou mal não é suficiente para

---

<sup>14</sup> Trad. M.M"uller, op. cit., p.49

<sup>15</sup> No § 135 da Rph, não apenas são criticados a indeterminidade e formalismo do imperativo categórico, ou seja, sua ineficiência, mas nos é apontado seu maior risco: apresentar uma justificativa para o agir ilícito ou imoral.

realmente diferenciar um do outro. Como bem assinala D. Rosenfield<sup>16</sup> "Com efeito, se a vontade moral permanece encerrada em um poder somente subjetivo de determinação do que é 'bom' ou 'mau', ela inevitavelmente cairá nas armadilhas próprias de uma subjetividade que não consegue 'superar' as suas oposições naturais".

Hegel aponta para o fato de que concepções de Bem baseadas em critérios formais não nos apresentam um princípio suficiente -ainda que possa ser julgado como necessário- para a distinção entre bem e mal.<sup>17</sup>

A dificuldade apontada por Hegel consiste na averiguação da conformidade da máxima (enquanto princípio da ação particular) à condição de sua universalização. Ao examinar o exemplo da promessa falsa<sup>18</sup>, Kant mostra como decidir se uma ação é conforme ao dever: devo perguntar "ficaria eu satisfeito de ver a minha máxima tomar o valor de lei imiversal?" O exemplo da promessa mentirosa não resiste, por certo, à exigência de universalidade: tomar como lei universal "deve-se fazer uma promessa toda vez que alguém se encontra em apuros" anularia a própria idéia de promessa.

---

<sup>16</sup> Rosenfield, *Política e Liberdade em Hegel*, p. 127.

<sup>17</sup> Hegel consagra o § 140 dos *Princípios Fundamentais da Filosofia do Direito* à análise destas armadilhas da subjetividade, estendendo sua crítica a várias correntes da filosofia moral moderna: a filosofia da subjetividade absolutizada de Fries, a hipocrisia, o probabilismo, a crítica da convicção,... A justificativa da necessária suprassunção da moralidade na doutrina da eticidade (incluindo aí a própria história universal como momento último do espírito objetivo) tem nesse parágrafo um momento crucial, nele são apontadas as carências que o momento subsequente visa suprir.

<sup>18</sup> Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 116.

A subsunção, todavia, do "conteúdo particular de uma ação" sob o que Hegel denomina de "determinação geral do Bem" (RPh § 140, p. 176) não se faz sem problemas. Se alguém rouba para dar aos pobres, sua máxima de ação pode ou não ser universalizada? Poder-se-ia pensar que, se essa máxima fosse elevada à condição de lei universal, a pobreza seria eliminada. Hegel nos dá outros exemplos de máximas cuja imiversalização é discutível. Se tomarmos, como ação moral, aquela que indica im\ a resposta positiva à questão "Posso querer ver a máxima da minha ação tomar o valor de lei universal?", ações tais como "fugir ao combate para ocupar-se de sua família" ou "matar *um* homem mau para satisfazer o sentimento de direito em geral" poderiam ser tomadas como ações morais, pois não há contradição imediata em leis gerais do tipo "deve-se fugir ao combate toda vez que seja necessário cuidar de sua própria família" ou "deve-se sempre matar um homem mau". Em suma, sem uma concepção de bem, sem um pano-de-fundo de costumes, neiu\um critério formal pode ser eficaz.

O diagnóstico hegeliano da insuficiência da subjetividade moderna como medida do Bem e da possibilidade de cair no mal leva-o a um momento lógico subsequente ao espírito objetivo, onde a concepção de Bem deve ser construída numa coletividade e objetivar-se nxmia vida ética, sempre mediado pela subjetividade moral.

#### **4.1.3. O Estado moderno: um produto lógico de uma obra temporal**

A eticidade é, portanto, a identidade concreta do Bem e da vontade subjetiva (RPh § 141), pois nem o Bem sem a subjetividade, nem a subjetividade sem uma existência na vida ética de um povo, podem-se constituir numa verdadeira realização da Idéia de liberdade. A vida ética é a plena objetivação do espírito, ela é algo objetivo que se materializa, sem deixar de ser o produto de uma pluralidade de autoconsciências, necessitando do assentimento dos indivíduos e do reconhecimento de que, o que assim se dá uma existência, é a racionalidade de uma vontade livre.

A eticidade, assim como o espírito objetivo, apresenta uma tripartição: a família, momento ainda natural do espírito ético; a sociedade civil, na qual os indivíduos associam-se para garantir o suprimento de seus carecimentos, bem como a segurança de sua pessoa e propriedade, constituindo a esfera do regramento das necessidades particulares e coletivas e, por fim, o Estado.

Deve-se fazer uma distinção entre Estado enquanto existência imediata, como Estado individual, e a idéia de Estado como o que se realiza através da relação dos Estados concretos entre si, seja num mesmo momento histórico, seja como uma progressiva adequação dos Estados individuais à idéia da liberdade.

A idéia de Estado constitui-se na plena realização do espírito objetivo; todavia, ela não é idêntica a nenhum Estado particular, tratam-se de princípios a serem seguidos e não de im\ a descrição empírica- ainda que Hegel, em alguns momentos, vislumbre a realização destes no Estado prussiano de seu tempo. Como ressalta

D. Rosenfield, ao refletir sobre o conceito hegeliano de Estado: "O conceito de Estado não se vincula automaticamente a uma realidade empírica qualquer que, pela sua simples existência, merece esse tipo de atribuição. Pelo contrário, um mero conjunto de relações político-estatais informe ou desarticulado, que procure elevar-se à forma estatal, deve passar por um processo social e uma ordenação política capazes de conferir-lhe tal figura da realidade efetiva"<sup>19</sup>. Do fato de que não podemos identificar um conjunto de relações político-estatais à idéia de Estado, nos é apresentada a forma mediante a qual esse conceito é gerado, apresentação essa que segue, tanto nos *Princípios Fundamentais da Filosofia do Direito*, quanto na *Enciclopédia*, duas vias distintas.

Num primeiro momento, Hegel expõe os princípios do Estado moderno, cuja forma de governo- a forma mais perfeita, obra do penoso trabalho do espírito na história- é a monarquia constitucional; é nela que o filósofo vislumbra a plena realização do universal e a correta administração da coisa pública, ao mesmo tempo que possibilita o desenvolvimento da subjetividade moderna. Os direitos individuais e o exercício da moralidade, não só não são tolhidos pela potência do Estado, como só podem-se recilizar plenamente nesse: " O princípio dos Estados modernos tem essa força e essa profundidade de deixar o princípio da subjetividade realizar-se ao extremo da particularidade pessoal autônoma e, ao mesmo tempo, de reconduzi-la à unidade substancial e assim, de manter essa unidade em si mesmo" (RPh § 260).

---

<sup>19</sup> Rosenfield, *Introdução ao Pensamento político de Hegel*, p. 11.

Fica claro nesse comentário dos *Princípios Fundamentais da Filosofia do Direito* que a articulação lógica dos momentos do espírito objetivo dependem de um desenvolvimento temporal do espírito, ou seja, só o Estado moderno, produto do amadurecimento temporal de um princípio político, pode conter em si o princípio da autonomia individual, sem deixar-se destruir por esse. O Estado, enquanto realização plena da vida ética pode conter em si o princípio da subjetividade moderna, sem ser destruído por essa; ao contrário, sua potência alimenta-se do exercício individual da autonomia, do julgamento e da participação ativa dos cidadãos.

Se os *Princípios Fundamentais da Filosofia do Direito* expõe os momentos lógicos da vontade, estes momentos não podem ser tomados como atemporais. A obra em questão apresenta os princípios que foram amadurecidos na própria *Weltgeschichte* e que emergem ao final dessa como a culminação do trabalho conceitual do espírito, enquanto aperfeiçoamento da idéia de liberdade. Ao final dos *Princípios Fundamentais da Filosofia do Direito*, Hegel apresenta-nos a história mundial e seus impérios, apresentação essa que se mantém na *Enciclopédia*. Esse locus da *Weltgeschichte* no sistema demanda uma certa reflexão: Por que a história mundial nos é apresentada na estrutura sistêmica como um último momento do espírito objetivo? Qual a razão de sua localização na exposição enciclopédica, qual seja, como ponto de inflexão entre o espírito objetivo e o espírito absoluto?

Uma possível explicação, cuja justificativa pretendemos analisar, é que o locus da *Weltgeschichte* no sistema visa mostrar que as categorias anteriores são produto de um determinado amadurecimento

temporal e que só são possíveis através desse. Por outro lado, essa breve apresentação dos momentos centrais desse desenvolvimento- representado pelos quatro impérios históricos- aparecem ao final do espírito objetivo, porque só a realização completa dos princípios do espírito objetivo possibilita essa passagem ao espírito absoluto. O espírito absoluto nada mais é do que a consciência de si do espírito e, como tal, necessita que o desenvolvimento de seu objeto já tenha sido dado no tempo. A consciência de si do espírito depende, portanto, do desenvolvimento da idéia da liberdade

Nosso próximo objetivo será mostrar o que denominamos de articulação temporal do espírito, ou seja, analisar o amadurecimento racional dos aspectos culturais desse percurso.

#### **4.2. A articulação temporal do espírito objetivo**

Ao mostrar o fracasso da tematização moderna da moralidade, Hegel anuncia que a consciência abstrata do dever não é condição suficiente de distinção entre o bem e o mal, sendo necessária uma instância superior de concreção do bem na vida ética. O Estado dever-se-ia apresentar como instância superior de julgamento, o que parece ser atestado pelo *Zusatz* ao § 33 da RPh: "O direito do Estado é assim superior aos outros degraus: é a liberdade na sua mais concreta figuração (*in ihrer konkretesten Gestalt*) " (RPh, p.91). A Idéia de Estado, todavia, não se identifica plenamente com os Estados particulares, quaisquer que sejam eles. Quem julga, então, a correção dos princípios de cada Estado? Na continuação do referido *Zusatz*, encontramos a resposta: o direito do Estado só pode submeter-se ao

direito do espírito do mundo. Hegel indica em vários momentos essa superioridade judicativa do espírito do mundo frente às outras esferas. O espírito do mundo é o único que possui um direito supremo e absoluto.

Ora, o espírito do mundo é o espírito objetivo olhado sob o prisma do seu desenvolvimento temporal. Dizer, portanto, que o espírito do mundo julga o direito do Estado significa afirmar que a história é o terreno onde se debatem os princípios dos vários Estados concretos.

A Idéia de direito nos remete, conseqüentemente a um "além do direito", com bem nota Kervegan <sup>21</sup>, pois o direito é julgado, em última instância pela história. "*Weltgeschichte ist Weltgerichte*"- o moto hegeliano não apenas tem a significação de que a história mundial é o tribunal do mundo, mas, considerando que o termo *Weltgerichte* significa, na língua alemã usual, "Juízo final", trata-se do próprio julgamento do espírito objetivo sobre seu desenvolvimento temporal. Essa analogia com a idéia de um juízo final nos chama a atenção para a necessidade do desenvolvimento "mundano" do espírito, a fim de que esse possa chegar à sua autoconsciência. A *Weltgerichte* tem, pois, como condição de possibilidade, o trabalho temporal do conceito.

Nossa intenção será mostrar o percurso da purificação conceitual do espírito através da sucessão dos espíritos dos povos.

---

<sup>2º</sup> Cf. RPh § 30, 33, 340 e 345

<sup>21</sup> Kervegan, op.cit., p. 13

Essa exposição se fará em quatro etapas: primeiro, mostraremos em que consiste a noção de espírito de um povo (*Volkgeist*) e sua relação com o espírito do mundo (*Weltgeist*); a seguir, analisaremos o progresso relativo à liberdade política; analisaremos num terceiro momento, como as manifestações religiosas históricas seguem um percurso lógico, que reproduz a tripartição da *Ciência da Lógica* em ser, essência e conceito ^ percurso esse que indica uma progressiva racionalidade das concepções históricas da divindade; por fim, será analisada a relação mesma entre política e religião nestes vários estágios, a fim de mostrar que essa relação acompanha o desenvolvimento e exposição da liberdade nas várias esferas do agir humano.

#### **4.2.1. Os passos dos povos de graus do espírito do mundo**

O momento final da exposição consagrada ao Estado nos *Princípios Fundamentais da Filosofia do Direito* é dedicada à história mundial (*Weltgeschichte*); trata-se de mostrar que o aperfeiçoamento da própria Idéia de Estado é obtido através de um percurso temporal, no qual o espírito do mundo conquista sua autoconsciência e liberdade. Se ela se constrói através do enfrentamento dos Estados na guerra, ou a partir do nascer e perecer de civilizações, não se trata de um julgamento cego da força, ou de um destino irracional, mas de uma necessidade racional:

"A história mundial (*Weltgeschichte*) não é o simples julgamento da força, isto é, a necessidade abstrata e irracional de um destino cego, mas como é em si e para si razão e seu ser-para-si no espírito é um saber, ela (a história mundial) é, segundo apenas o conceito de sua liberdade, o desenvolvimento necessário dos momentos da razão, e, por isso, sua

autoconsciência e sua liberdade- a exposição  
{*Auslegung*} e efetivação do espírito  
*universal* \* (*Verwirklichung des allgemeinen Geistes*)  
(RPh§342V

Aquilo que pode parecer, à primeira vista, na história mundial, apenas o produto do acaso ou de um destino cego, é, na verdade, produto de uma necessidade racional; trata-se do desenvolvimento necessário dos momentos da razão, cujas etapas consistem na própria exposição e no tornar objetivo o espírito do mundo.

Há, pois, um fio condutor, uma linha de progresso na história- representado pelo percurso do espírito do mundo- à qual servem como instrumentos os Estados e os indivíduos, os povos e as civilizações: "Os Estados, os povos e os indivíduos -escreve Hegel na RPh § 344- "são instrumentos inconscientes e momentos dessa atividade interna na qual as figuras desaparecem, enquanto o espírito em si e para si prepara-se para a passagem ao seu degrau imediatamente superior". A história do espírito do mundo é, portanto, o desenvolvimento progressivo da Idéia de liberdade, cujos momentos são totalidades éticas, cada uma incarnando um princípio necessário desse percurso.

O espírito do mundo só vem a ser efetivo através do ato de produzir-se a si mesmo no tempo numa sucessão de espíritos particulares. A história do espírito consiste em, através de sua ação, fazer de si mesmo objeto de sua consciência. Para que haja essa autoconsciência do espírito, é necessária uma exteriorização {*Entäußerung*} que expresse as progressivas autoconcepções do espírito

(RPh § 343). A forma concreta da qual se reveste essa exteriorização do espírito do mundo em cada degrau do seu percurso temporal, ou suas figurações (*Gestaltungen*), são os espíritos dos povos. Cada um deles cumpre uma missão, amadurecer um princípio, realizar uma etapa do percurso total.

Se o espírito do mundo pode ser compreendido como o espírito que se desenvolve no tempo, os espíritos dos povos são seus momentos particulares. O objeto da história mundial são estes indivíduos, ao mesmo tempo determinados e universais: "[O espírito do povo é essencialmente um espírito particular"- afirmaria o filósofo nas *Lições sobre a Filosofia da história*- "mas ao mesmo tempo ele não é outra coisa senão o espírito universal absoluto- pois esse é único]"<sup>22</sup>. Nos espíritos dos povos, universalidade e particularidade se entrecruzam. Por um lado, o espírito de um povo é influenciado pela sua geografia e pela sua história; nesse sentido, ele é um espírito limitado (*ein beschränkter Geist*, cf. Enz. § 548), exposto à contingência do seu momento histórico. Ele se refere a uma determinada totalidade ética, à cultura particular de um povo e não pode ir além das determinações do seu próprio tempo. Por outro lado, suas particularidades tem um significado universal, pois ele é um momento da trajetória do percurso do Espírito do mundo- que só pode ser realizada através dele.

---

<sup>22</sup> VG,p.60;RH,p.81. Onde a edição nos permitir distinguiremos os comentários dos alunos do texto do próprio Hegel colocando o texto entre colchetes

A sucessão dos espíritos dos povos não é obra do acaso, há uma linha de sentido que os une, uma trajetória universal do qual eles são os momentos, trajetória essa que representa uma crescente racionalidade de suas manifestações culturais e imia progressiva manifestação da idéia de liberdade.

Cada espírito de imi povo incarna um determinado princípio que se exterioriza sob formas diversas nas diferentes esferas da política, da arte, da religião e da filosofia:

"Ele (o espírito de um povo) é uma individualidade que, na sua essencialidade, é representada, venerada e gozada (na Religião), como Deus, como a essência; na arte, apresentada como imagem e intuição; na filosofia, conhecida e compreendida no pensamento".<sup>23</sup>

O espírito de um povo é, portanto, um princípio universal que anima imia determinada cultura e perpassa suas manifestações políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, que mantém, portanto, entre elas, uma determinada harmonia. Esse mesmo princípio é exposto de formas diversas: como Deus, na religião; como imagem e intuição, na arte; como o próprio pensamento, na filosofia. Mas ainda que as formas de manifestação desse princípio sejam diferentes, é o mesmo que está sendo apresentado. Pode-se dizer que ele é o conteúdo substancial da forma segundo a qual tudo é produzido: "[O universal que se afirma e se conhece no Estado<sup>^^</sup>, a forma sob a qual tudo é

---

<sup>23</sup> "Er ist eine Individualität, die in ihrer Wesentlichkeit, als das Wesen, als der Gott, vorgestellt, verehrt und genossen wird,-in der Religion,-als Bild und Anschauung dargestellt wird, in der Kunst,-und im Gedanken erkannt und begriffen wird, in der Philosophie."VG,p. 123; RH,p.148.

<sup>24</sup> Hegel denomina, nas *Lições sobre a Filosofia da História*, estas totalidades culturais de Estado, no seu sentido amplo, que não se esgota

produzido, é o que constitui em geral a cultura de uma nação. Mas o conteúdo determinado que recebe essa forma de imiversalidade e encontra-se contido na realidade concreta criada pelo Estado é o espírito próprio do povo.] "(VG,p.114; RH,p.139) Vê-se que Hegel denomina de espírito de um povo o conteúdo das manifestações culturais desse, conteúdo que sofre uma modificação concernente à esfera da atividade cultural na qual se manifesta; todavia, esse conteúdo é sempre o mesmo, visto que apresenta um determinado grau de amadurecimento temporal do próprio espírito do mundo.

Por serem animadas pelo mesmo princípio, deve haver, dentro de cada espírito de um povo, uma harmonia entre suas diversas esferas. Niun determinado Estado, só podem existir um determinada arte e uma determinada filosofia, imia determinada forma política só pode coexistir com uma determinada reHgião ^s.O espírito de *um* povo é assim, uma totaHdade; Hegel compara - na *Introdução à História da Filosofia* - sua harmonia com um monumento arquitetônico, onde as partes não se encontram estanques, mas apresentam-se como membros de um organismo: "Esse rico espírito dum povo é um organismo, uma catedral, que possui numerosas divisões, abóbadas, naves, colonadas e vestíbulos, as quais emergem de um todo, de um fim"^^.

---

apenas no fazer especificamente político: "[O que nós denominamos de Estado é o indivíduo espiritual, o povo, na medida em que ele se estruturou nele mesmo e é um todo orgânico. Esse termo pode parecer ambíguo porque no Estado e no direito público vê-se habitualmente unicamente o lado político, independentemente da religião, da ciência e da arte. Mas aqui o conceito de Estado é tomado num sentido mais amplo]".(VG,p. 114; RH,p.139)

"Cf. VG,p.123;RH,p.148

<sup>26</sup> GPh,I,p.73

A importância da noção de espírito do povo é a correta intuição de que as várias manifestações culturais de uma determinada época devem ser compreendidas numa harmonia: os homens expressam um mesmo princípio nas suas obras, sejam elas políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas.

Além do fato de cada espírito de um povo possuir uma harmonia interna presente em cada uma de suas esferas, é importante ressaltar que eles perfazem uma sucessão de degraus pelos quais o espírito do mundo deve necessariamente passar para conquistar o desenvolvimento pleno de sua essência. Ou seja, estas várias "histórias" que Hegel nos conta nas Lições de Berlim não são um mero relato empírico, seja do percurso artístico, político, religioso ou filosófico da humanidade. Ainda que a filosofia hegeliana possa ser utilizada -principalmente as Lições de Berlim- como um inventário do desenvolvimento da cultura nas diversas manifestações, o propósito hegeliano não é apenas apresentar esse desenvolvimento, mas mostrar que ele cumpre imi desígnio racional, determinado, em última instância, pela própria Idéia.

A seqüência de espíritos dos povos é uma seqüência do amadurecimento dos próprios princípios racionais; na passagem de um espírito de um povo a outro não se coloca jamais uma volta ao mesmo, em cada exteriorização do espírito é um outro princípio da trajetória necessária da razão que é desenvolvido e amadurecido: "a história específica de imi povo da história mundial"- ressalta Hegel no § 347 da RPh- "contém, de um lado, o desenvolvimento de seu princípio (...) mas, por outro lado, contém também o período da

decadência e da ruína". O espírito de um povo não apenas amadurece um princípio, mas nele dá-se, muitas vezes, a gestação do próximo degrau do espírito do mundo. A decadência de um povo se faz pelo aparecimento nele de um princípio superior que sua vida ética não comporta. Uma antiga realidade, que não mais corresponde a essa princípio, dá lugar a uma nova efetividade, numa totalidade ética, que, por sua vez, realizará a tarefa que lhe é devida e, após, perecerá.

O caminho do espírito objetivo universal, ou espírito do mundo, é construído através dessa passagem entre diversas totalidades finitas. Para o indivíduo que habita uma totalidade ética, essa totalidade e seu espírito são absolutos; os indivíduos podem-se diferenciar de outros indivíduos, mas não da própria substancialidade ética do espírito do seu povo, pois os indivíduos não podem pular sobre seu tempo. Por outro lado, a compreensão filosófica da história mundial mostra que esse espírito é um espírito limitado que deve ser ultrapassado e superado, sendo que essa superação é feita através da passagem a um outro espírito limitado e finito, cujos princípios, todavia, são superiores aos anteriores^^.

---

<sup>27</sup> Fulda, no artigo *Geschichte, Weltgeist und Weltgeschichte bei Hegel*, analisa essa necessária passagem de um espírito de um povo a outro segundo a dialética da finitude exposta por Hegel na *Lógica do Ser*. O finito possui dois momentos que são contraditórios um em relação ao outro e que se negam reciprocamente. Por um lado, ele está limitado por uma barreira (Schranke) que não pode ultrapassar; por outro lado, ele tem o dever de ultrapassá-la. A resolução dessa contradição consistiria na pass<sup>em</sup> a um outro finito; todavia, nessa resolução, o finito perfaz uma identidade consigo mesmo, não mais no finito, mas no infinito.

Essa sucessão de degraus perfazem o caminho total do espírito do mundo, no qual esse conquista sua própria consciência e liberdade:

"[Cada novo espírito de um povo determinado representa uma nova etapa da conquista do espírito do mundo para a produção de sua consciência e sua liberdade. A morte de um espírito de um povo é passagem à vida, não é como na natureza, onde a morte do ser traz à existência um outro, idêntico. Ao contrário, o espírito do mundo eleva-se, das determinações inferiores a princípios superiores]" (VG,p.73; RH,p.95).

É a própria liberdade que se afirma no nascimento, desenvolvimento e morte de cada povo particular. O ocaso das civilizações não é percebido, nem como imia destruição total do que ela produziu, nem como \xm evento que levará a imia nova civilização idêntica àquela. O fruto madiu-o de *uma*. civüização é a semente da próxima, o grau de desenvolvimento inferior de uma é como que *um* primeiro degrau para a edificação da outra. É desse espetáculo de nascimento e morte que a própria idéia de liberdade se alimenta.

#### **4.2.2.0 espírito do mundo como realização da liberdade política**

O fim de cada espírito dum povo é realizar um princípio do desenvolvimento do espírito do mundo. Segundo essa finalidade, Hegel divide, em grandes linhas, o espírito dos povos em quatro impérios: o império do oriente, o grego, o romano, o germânico. Cada

um corresponde a um princípio das figurações do processo de progressiva autoconsciência do espírito do mundo.(PhR §352)<sup>2</sup> Nesse caminho o espírito se liberta da sua inicial imediatidade e naturalidade e efetua um caminho de liberdade: "Os orientais sabiam que apenas um era livre, os gregos sabiam que vários eram livres, o mundo moderno sabe que todos são livres"-afirma Hegel nas *Lições sobre a Filosofia da História* (PhG, p.32).

Se o jovem Hegel, partilhando o ideal romântico, idealiza a Grécia antiga e vê nela um belo mundo, cujo impossível retorno a modernidade deplora, o Hegel da maturidade tem os olhos mais aguçados para perceber as imperfeições do "belo mundo". O Hegel romântico dá lugar a um Hegel crítico, e sua crítica dirige-se a dois aspectos: a liberdade dos antigos não era plena, nem em seu aspecto extensivo, nem no seu aspecto intensivo.

Por aspecto extensivo deve-se entender a medida quantitativa do usufruto de direitos por parte da população de um determinado povo. Na teocracia oriental apenas um, o imperador, era livre, apenas a ele era dado o poder de fazer as leis; aos súditos cabia apenas executá-las, sem consciência ou direitos individuais. Hegel

---

<sup>28</sup> "As idéias concretas, os espíritos dos povos tem sua verdade e sua determinação (*Bestimmung*) na idéia concreta, enquanto essa é a universalidade absoluta- no espírito do mundo, em torno de cujo trono (*Thron*), eles se erigem como agentes de sua efetivação e como testemunhas e adornos de sua magnificência. Enquanto espírito ele é apenas o movimento de sua atividade, de conhecer-se de forma absoluta, de liberar sua consciência da forma de imediatidade natural e de voltar a si, de tal forma que os princípios das figurações [*Gestaltungen*] dessa autoconsciência, no percurso de sua libertação [*Befreiung*] os reinos da história mundial são quatro". (RPh, § 352)

comenta , ao referir-se ao mundo oriental, a prática do castigo físico, mostrando que se trata mais de um adestramento, do que uma punição, visto que os súditos não eram considerados maiores jurídica ou moralmente. Na expressão da *Filosofia do Direito*, o mundo oriental é aquele no qual "a personalidade individual desaparece sem direitos" (RPh, § 355).

O mundo grego atribui a concepção de homem livre a um maior número de indivíduos; todavia, a existência de escravos e a restrição aos direitos das mulheres e dos estrangeiros já atesta que a liberdade estava restrita a alguns. Só no mundo germânico, a própria idéia de liberdade é estendida, ao menos formalmente, a todos os homens.

O desenvolvimento temporal da idéia de liberdade também segue imia ampliação no seu aspecto intensivo, porque o Estado plenamente realizado deve conter em si o princípio da moralidade subjetiva (que faltava ao mundo grego) e ter a força de deixar o princípio de subjetividade ir ao seu extremo. No espírito de um povo específico, a moralidade subjetiva como crítica à política é um elemento positivo do próprio desenvolvimento da Idéia de Estado. A política imperfeita pode e deve ser objeto de crítica dos seus cidadãos, que fazem, enquanto sujeito, uso de sua faculdade de julgar do ponto de vista moral: é exatamente esse 'direito da liberdade subjetiva', que, como já ressaltamos, "constitui o ponto crítico central na diferença entre a Antigüidade e os tempos modernos".

A efetivação temporal da idéia da liberdade segue, portanto, um caminho de progressiva extensão dos direitos a todos os homens, bem como de uma intensificação da capacidade de julgar do indivíduo. Pode-se afirmar também que a relação entre a liberdade entendida como efetivação ética (Eticidade) e liberdade entendida como fundamentação racional da capacidade de julgar individual (Moralidade) seguem um percurso que vai de imediata identidade entre estas, passa por um momento de oposição e posterior reconciliação. Em suma, elas passam pelos momentos das determinações da reflexão: identidade, diferença, oposição, contradição, ir ao fundamento e uma nova reconciliação<sup>^^</sup>.

O mundo grego apresentaria, segundo Hegel, o primeiro momento das determinações da reflexão na relação de identidade entre moralidade e eticidade: nele as leis do Estado não deixam espaço para o julgamento moral do indivíduo. O Sócrates condenado por seus ensinamentos contrários às leis da pólis, é um bom exemplo, do qual Hegel se utiliza freqüentemente, para indicar que essa dimensão da moralidade subjetiva não poderia existir no mundo grego. Só o cristianismo introduziria essa dimensão propriamente reflexiva, trazendo, ao mesmo tempo, a diferença e posterior contradição entre a eticidade, representada nas instituições romanas, e a moralidade, advinda do julgamento interior que a religião cristã exortava seus fiéis a fazer. Apenas a Reforma, unida às instituições liberais trazidas pela Revolução francesa e americana, traria a conciliação entre estas duas

---

<sup>^^</sup>Tratam-se dos momentos ou determinações da reflexão, expostos na Doutrina da Essência. Cf. WL, II, pp. 35-80.

dimensões que, manteriam, todavia, sua própria autonomia. A coexistência entre uma nova política, fruto da Revolução Francesa e uma nova religião, fruto da Reforma, nos dariam uma reconciliação entre esferas antes antagônicas. As relações entre moralidade e eticidade, que perpassam o mundo grego, mundo romano e mundo germânico corresponderiam ao movimento lógico próprio das essencialidades da reflexão, mostrando aí o entrecruzamento entre o lógico e o histórico num importante aspecto da história do mundo.

#### 4.2.3. Lógica e religião

Trata-se, nessa sucessão de impérios, não apenas de uma maior abrangência política da concepção de liberdade que implica um progressivo desenvolvimento da espiritualidade nas várias esferas da vida humana, mas igualmente um desenvolvimento progressivo da concepção de Deus, atestado pela própria história das religiões- ao qual Hegel dedica imia obra específica - que perpassa estes quatro impérios do espírito do mundo. Nas *Lições sobre a Filosofia da Religião*, Hegel divide-as em religiões determinadas e religião absoluta <sup>o</sup>. As religiões determinadas, que podemos denominar também de religiões étnicas são as religiões dos povos, limitadas e condicionadas pelo próprio tempo; como tais, elas fazem parte do espírito objetivo. A religião absoluta é aquela que efetiva o conceito mesmo de religião, que explicita, através de sua doutrina, o conceito metafísico da Idéia de

---

“ Trata-se da segunda (Die bestimmte Religion) e terceira parte (Die absolute Religion) das *Lições sobre a Filosofia da Religião*. Ver *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, ed. Suhrkamp, vol. 17 e 18

Deus. Trata-se da religião cristã que, através do dogma da trindade, apresenta a relação entre idealidade e objetividade como imi reino do pai, do filho e do espírito. Segundo o nosso propósito, mostraremos que, novamente, o percurso temporal das religiões não é um percurso aleatório, mas segue, para Hegel, as grandes divisões da *Ciência da Lógica*: teremos as religiões do ser, da essência e do conceito.

O mundo oriental não dá um exemplo das religiões do ser<sup>31</sup>. Se a esfera política apresentava-se como espiritualidade natural, a religião é escrava dessa mesma incapacidade de distanciar-se do sensível: "No Oriente, não se tem ainda consciência do que nós denominamos Deus, pois Deus manifesta-se apenas quando nos elevamos ao supra-sensível" (PhH,p.89) A denominação de religiões do Ser indica corretamente uma certa dependência do divino em relação ao ser-aí, ao natural. Elas apresentam o espírito e a natureza numa xmidade primeira, indissociada; conforme a expressão utilizada na RPh: "a natureza exterior é imediatamente divina" (RPh § 355). As religiões do ser são aquelas na quais há uma imediatidade do divino 32;

---

<sup>31</sup> PhRel, segunda parte, primeira seção

<sup>32</sup> Essa imediatidade natural do divino é bem caracterizada pela religião chinesa, a qual é classificada nas *Lições sobre a Filosofia da Religião* como uma forma (ainda que a mais desenvolvida) das religiões da magia indireta, onde elementos naturais são tomados como instrumentos divinos do poder do homem frente ao mundo: é o céu (*Tien*) que faz as vezes deste instrumento mágico, sendo ele mesmo divino. Ele é a força suprema, não apenas no sentido físico, como também moral. O Tien designa uma universalidade abstrata, o conjunto das relações físicas e morais; todavia, ele não governa diretamente, nem a natureza, nem o mundo moral, é o imperador quem o faz. Apenas o imperador mantém uma relação direta com o Tien, num culto privado através do qual são feitas oferendas à divindade (cf. PhRel, I, p.319-320), o que atesta na religião a mesma minoridade dos súditos constatado no político, visto que nem o culto às divindades é um culto público.

ele pode aparecer na forma de um fenômeno natural, como na religião chinesa, onde o céu (*Tien*) é a própria divindade; ou, mesmo quando assume a forma de um homem, como na religião budista, esse é imediatamente divino, não é um veículo ou imia incarnation, mas é ele próprio um deus.

Hegel classifica a religião budista como religião do ser-em-si; portanto, um momento subsequente ao ser-aí nas determinações lógicas. Ainda que situando a religião budista num patamar superior às religiões da magia, Hegel admite que ela também, aos moldes da religião chinesa, não se distancia da naturalidade, pois o divino não conquistou o estatuto de supra-sensível; identifica-se, ao contrário, com o concreto, com uma presença sensível: o Buda. A inferioridade da religião budista frente à cristã é que naquela o Absoluto é tomado como sendo nele mesmo, sem nenhuma diferença, enquanto nessa Cristo é a incarnation do divino num homem, existindo, no entanto, diferença entre esses dois termos. Buda representa a identidade sem diferença entre o divino e o humano, pois o Buda é a própria divindade. A superioridade da religião revelada, isto é, daquela que revela o divino como humano, consiste, ao contrário, em ter no humano apenas um momento do divino: o divino é revelado no humano. Deus faz-se homem, mas não é plenamente identificado com esse.

Na análise das religiões orientais Hegel ressalta, portanto, sempre o mesmo ponto: ainda que com diferenças entre elas, há sempre, como na organização política, uma indiferenciação entre o

---

natural e o espiritual. Assim como a organização em castas do mundo oriental reflete a escravidão da naturalidade, a incarnação do divino num elemento natural, como o céu dos chineses (*Tien*), ou mesmo num homem (Buda), reflete essa mesma carência do elemento propriamente espiritual.

Às religiões do ser, Hegel opõe as religiões da essência que, introduzindo o elemento de diferença, tentam a separação entre o divino e o natural. São as religiões da individualidade espiritual<sup>33</sup>. A elevação para além da natureza pode produzir-se de várias formas. Na religião do sublime (religião judaica), essa elevação para além do mundo natural e sensível, faz-se através da concepção de Deus como um ser que permanece na abstração, como apenas para o pensamento: Deus que não tomará jamais sensível. Se nas religiões orientais havia uma identidade sem diferença entre o sensível e o humano, aqui a diferença entre estes dois termos é levada ao seu extremo: de um lado, o terreno, o natural, o humano; de outro, o divino. O homem vive nesse tipo de religião um eterno dilaceramento, cujo exame Hegel leva a cabo nas belas páginas da *Fenomenologia* dedicadas à consciência infeliz<sup>34</sup>. O divino é sempre um além, um imutável, que não se faz jamais presente no mundo humano; a consciência do homem permanece um aquém, sem lograr a reconciliação com o divino.

A segunda forma da religião da individualidade espiritual reside na concepção de Deus como uma individualidade concreta. Deus não é apenas imr ser da natureza, mas necessita da natureza para sua

---

<sup>33</sup> Cf. *PhRel*, segunda parte, segunda seção

<sup>34</sup> Cf. *Phân*, p 163 a 177.

realização, não sendo ainda um puro espírito. Trata-se da religião do belo ou religião grega. Comparando a religião grega com a budista, Hegel ressalta que, enquanto nessa o humano confunde-se com divino (Buda não apenas tem uma forma humana, mas é o próprio Deus), os deuses gregos, ao contrário, partem da natureza, sem fazer do sensível seu conteúdo. O elemento natural, na religião grega, não é mais do que um começo, começo esse que se constitui num receptáculo de um conteúdo divino, propriamente espiritual. Ao dizer que o ponto de partida é natural, ele refere-se ao fato de que a manifestação das divindades gregas assumem uma forma humana, mas que sua essência é, ao contrário, divina. A passagem do espírito oriental ao espírito ocidental, como surgimento do elemento espiritual no seio do que era apenas natureza é representada, segundo Hegel, dentro da própria mitologia grega. Os primeiros deuses, os Titãs (Urano, Gea, Okeanus, Selene, Hélios) representam as forças naturais, cuja soberania é destruída por Zeus. Essa destruição por Zeus da primeira linhagem de deuses significaria a superação da naturalidade pela espiritualidade. Zeus aparece, então, como o representante de uma nova linhagem de Deuses, cuja essência é propriamente espiritual; todavia, o elemento natural é conservado e não totalmente suprimido, pois esse novos deuses mantém uma relação com as forças naturais; "Zeus possui seus relâmpagos e suas nuvens. Hera é a produtora do natural, a parteira da vida que vem a ser *{die werdenden Lebendigkeit}* (PhG,p.300).

Ainda que a religião grega não seja certamente escrava da naturalidade, nela não é revelada ainda a pura espiritualidade;"o deus dos gregos não é ainda o livre espírito absoluto, mas o espírito sob

uma forma particular, limitado humanamente, dependente ainda, como individualidade determinada, de condições exteriores (PhG,p.299; PhH,p.187). Não se pode ver, portanto, nos deuses gregos uma emancipação total do natural: "O Deus grego é aqui constituído de forma que ele não é ainda espírito para-si, mas ele está aí" {*daß er noch nicht selbst als Geist für sich ist, sondern da ist*). Esse estar-ai dos deuses gregos demonstra que ele se manifesta ainda sob a forma sensível, e que essa sensibilidade é sua parte constitutiva indispensável- ainda que como forma e não como conteúdo.

Hegel apresenta, tanto nas *Lições sobre a Filosofia da História*, quanto nas *Lições sobre a Filosofia da Religião*, um distanciamento frente às posições que sustentava na juventude, partilhada com os românticos. Ainda que classificando a religião grega como religião do belo, ele não pretende mais que o estético tenha imia potência unificadora das esferas de vida do mundo moderno <sup>3</sup>. Nem, por outro lado, considerava os deuses gregos superiores ao Deus cristão. E' por essa razão que ele cita e critica os versos de Schiller {*Die Götter Griechenlands*): "Agora que os deuses eram mais humanos, eram os homens mais divinos". Hegel, ao contrário de Schiller, não considera os deuses gregos como mais humanos do que o Deus cristão. Cristo é

---

<sup>35</sup> Cf. Schiller, *A educação estética do homem*, p. 40: "Naqueles dias do belo despertar das forças espirituais, os sentidos e o espírito não tinham ainda domínios rigorosamente separados; a discórdia não havia incitado ainda a divsão belicosa e a demarcação de fronteiras. (...)Por mais alto que a razão se elevasse, trazia sempre consigo amorosa, a matéria, e por fina e rente que a cortasse, nunca a mutilava. Embora decompusesse a natureza humana e a projetasse, ampliada em suas partes, em seu magnífico círculo divino, não a dilarecerava, mas a mesclava de várias maneiras, já que em Deus algum faltava a humanidade inteira".

realmente a encarnação do divino no humano: não se trata apenas de uma forma humana, tal como o antropomorfismo grego, mas do homem concreto. A aparição do divino encarnado, esse é o atestado da superioridade da religião cristã frente à grega. Por sua vez, a encarnação atesta que os homens são mais divinos, pois um homem tornou-se Deus:

"Os gregos (...) não conheciam ainda o espírito na sua universalidade, nem o conceito de homem como unidade sendo em si da natureza divina e humana, segundo a idéia cristã. Somente o espírito certo de si e interior pode suportar deixar livre o lado do fenômeno e ter essa certeza de confiar a um esse (*einem Diesen*) a natureza divina" (PhG,p.305; PhH,p.191)

A relação divino-humano é isomorfa às relações entre Estado-subjetividade dentro de um mesmo espírito de um povo. Na Grécia, os deuses tinham forma humana, mas o humano não podia ter uma independência frente ao divino e, ao mesmo tempo, ser reconduzido a ele, como no dogma cristão da trindade. No Estado grego, por sua vez, o princípio da subjetividade não havia conquistado uma autonomia, o cidadão permanecia numa unidade indissociada com o Estado. Não era, por certo, o homem oriental, pois a idéia de Vontade Livre já habitava o mundo grego, o temor havia se transmutado numa relação livre frente ao Estado; o Estado, todavia, confundia-se com a própria natureza do cidadão. O homem grego não possuía as leis da consciência, as máximas da sua ação não tinham outra expressão senão as próprias leis do Estado e jamais poderiam opor-se a elas.

Por fim, na história das religiões, chegamos à própria religião do Conceito. Na *Enciclopédia*, ao apresentar as divisões da Idéia, nos é afirmado que a teoria do pensamento expõe o conceito segundo três momentos: a teoria do conceito, ou da Idéia, expõe o conceito que retorna a si e que está junto de si desenvolvido^^.

Fiel a essa definição de conceito, a religião cristã realiza esse retomo a si do conceito mesmo de religião e só ela pode ser considerada como fazendo parte do espírito absoluto. Ela é a culminação de um processo histórico, no qual houve um amadurecimento da Idéia de Deus, até que essa idéia possa ser tomada na sua mais alta significação. Para Hegel, isto significa conceber a idéia de divindade como aquela que tem a força de expor-se num mundo, de tornar-se sensível e de retomar a si.

Esse percurso está simbolizado pela idéia de encarnação, morte e ressurreição de Cristo. Ao contrário do judaísmo, para o qual Deus não pode jamais deixar-se perder no mundo finito, a religião cristã é aquela que permite essa exteriorização como encarnação. Essa encarnação, todavia- e esse é o mistério da trindade- não é apenas um fenômeno de Deus: Cristo é Deus. Por outro lado, a morte dessa exteriorização de Deus mostra o ponto máximo da alienação divina, é o

---

<sup>36</sup> **Die Logik zerfällt in drei Teile:**  
**I-Die Lehre von Dem Sein**  
**II-Die Lehre von dem Wesen**  
**III-Die Lehre von dem Begriffe und der Idee.**  
**Nämlich in die Lehre von dem Gedanken:**  
**I-In seiner Unmittelbarkeit,-dem Begriffe an sich.**  
**II-In seiner Reflexion und Vermittlung,-dem Fürsichsein und Schein des Begriffes.**  
**III-In seinem Zurückgekehrtsein in sich selbst und seinem entwickelten Beisichsein,- dem Begriffe an und für sich. (Enz, § 83)**

limite extremo da finitude. Temos ainda um terceiro momento, da ressurreição, momento esse que mostra a volta a si do infinito. A filosofia hegeliana é assim uma filosofia cristã trinitária; os tres reinos de Deus são também os tres reinos da Idéia. Hegel não é, todavia, um místico que se rende ao "mistério" da exposição da Idéia, mas sua filosofia é uma tentativa de explicá-la.

#### **4.2.4.A conciliação entre política e religião**

Ambas -religião e política- tem o mesmo contexido espiritual, ainda que sua forma as diferencie. Mesmo que o Estado tenha por elemento a objetividade ou exterioridade, enquanto a religião o tenha como interioridade ou subjetividade, Hegel alerta que estas duas dimensões são a expressão de uma mesma consciência: "Os dois aspectos são inseparáveis- não pode haver dois tipos de consciência moral, uma religiosa, outra ética, diferente da primeira segundo seu conteúdo". <sup>37</sup>

Bourgeois, no livro *Eternité et Historicité selon Hegel* apresenta o mundo oriental como a "identidade sem diferença da consciência religiosa e da consciência política". Ambas são presas da naturalidade e ambas encontram-se amalgamadas na figura do imperador, que é tanto um chefe político, quanto religioso. O mundo romano representa, por sua vez, um segundo momento da relação entre política e religião; trata-se, na expressão de B. Bourgeois, da uma "diferença não reconciliada efetivamente das consciências político e

---

<sup>37</sup> Enciclopédia § 552; trad. Bourgeois, p.334.

religiosas<sup>38</sup>! O bem e a justiça reconhecidos pela vida política de um povo não estão de acordo com o bem e a justiça advogados pela consciência moral religiosa. Seguindo a primeira, os cristãos devem ser reconhecidos como inimigos do império, pois subvertem as instituições às quais esse deve sua existência e permanência (o exército, as leis, a família). Segundo a consciência moral religiosa, eles são portadores da verdadeira idéia de justiça.

É apenas com o cristianismo que o homem adquire uma dimensão central para sua liberdade: a consciência moral, a capacidade de julgar o bem e o mal. O mundo romano, na dor de sua própria dilaceração entre o público e o privado, na sua espiritualidade insatisfeita, dá origem a esse novo momento. Hegel compara sua dor "às dores do parto de um outro espírito superior, revelado na religião cristã"<sup>39</sup>. Esse espírito superior significará o irromper de uma dimensão central para o homem moderno, exatamente aquela que o diferencia do homem antigo: a capacidade subjetiva de julgar o que é moralmente correto. Contudo, o cristianismo não traz apenas a consciência moral como uma nova figuração dessa história do espírito, mas admite uma nova filiação que acarreta uma dissolução dos vínculos terrenos, para dar lugar a um vínculo divino. No mundo romano, sob a figura do

---

<sup>38</sup> Bourgeois, *Eternité et Historicité*, p. 91

<sup>39</sup> PhG, p.386; PhH, p.247. Hegel cita a bíblia "Veja, Adão tomou-se um de nós, sabendo o bem e o mal" e interpreta o mito do pecado original como a aquisição pelo homem da capacidade de julgar e diferenciar o bem do mal. Comer o fruto da árvore proibida é abandonar um estado paradisíaco, todavia, aí o homem não era superior por ser inocente; ao contrário, sua inocência era o atestado de sua condição animal, pois vivia numa unidade indiferenciada com a natureza. O pecado original é percebido, antes de tudo, como distanciamento da naturalidade e elevação ao verdadeiramente humano.

cristianismo, é inaugurada um novo patamar na idéia de igualdade plena entre os homens, visto que, se todos são filhos de Deus, essa nova "filiação" dissolve as diferenças naturais ou sociais, dando lugar, pela primeira vez na história, à idéia de igualdade entre os indivíduos.

O cristianismo católico efetua o princípio da subjetividade a nível da religião, princípio esse que, filosoficamente havia sido enunciado por Sócrates. Esse ponto de inflexão rumo à interioridade, ao mesmo tempo que nos leva à verdadeira essência da religião- como a consciência de um povo tomada na sua subjetividade- não a reconcilia com o político. Ao contrário, o cristianismo, nos seus primórdios, aparece como uma oposição e negação do político, o que é feito através da subversão do próprio tecido institucional romano <sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> Podemos considerar que os ensinamentos do cristianismo primitivo atingem os três pilares básicos da vida institucional romana: a lei, a família, o exército. Com a exaltação à paz, opõe-se à instituição do exército; Hegel cita as palavras de Cristo: "Bem-aventurados os pacíficos, porque eles serão chamados filhos de Deus (cit. em PhG, p. 393; PhH, p.253). Com o mandamento da obediência apenas a Deus, opõe-se ao imperador e à idéia de justiça romana: "Bem-aventurados os que são perseguidos pela justiça, pois deles é o reino dos céus". Em suma, a "justiça divina" não reconhece a "justiça humana", a ponto dos perseguidos pelas leis de Roma serem considerados, ao contrário, virtuosos segundo a lei divina. Há também, nos preceitos do cristianismo, uma oposição à própria instituição da família, cara à vida ética romana. A comunidade cristã impõe-se como a dissolução dos laços familiares. Como prova disso, Hegel ressalta o que Cristo responde a um homem que quer enterrar seu pai "deixe os mortos enterrar seus mortos e siga-me". Ou ainda: "eu vim trazer a divisão entre o homem e seu pai, a filha e a mãe, a nora e a sogra" (cit em PhG,p.393; PhH, p.253); o cristianismo, portanto, vem para dissolver os laços da vida ética, da qual a família, como bem expressa os *Princípios Fundamentais da Filosofia do Direito*, é um momento fundamental.

A passagem do povo romano ao povo germânico dá-se como uma resolução dessa contradição e oposição entre as esferas político e religiosa. As relações entre política e religião, ou entre consciência moral política e consciência moral religiosa, partem de um primeiro momento de unidade indiferenciada entre ambas as esferas- da teocracia oriental à religião grega- passando por uma oposição entre elas- o cristianismo católico- vindo a resultar numa unidade concreta destas, como uma reconciliação que mantém a autonomia dos dois momentos, o que só é obtido no mundo germânico. A liberdade, tanto no plano político, quanto no religioso só se afirmará plenamente no mundo germânico. A ele é destinada a missão "não somente de deter para o serviço do espírito do mundo a idéia da verdadeira liberdade como substância religiosa, mas também de produzi-la em liberdade no mundo, ao tirá-lo da consciência subjetiva de si mesmo"(PhH,p.317).

A Reforma protestante realiza a missão de conduzir a religião a uma disposição interior moral e a Revolução Francesa cabe a realização da liberdade sob forma de novos princípios que informarão uma nova organização institucional da efetividade do espírito.

A religião protestante traz a religião ao seu princípio verdadeiro e genuíno, a espiritualidade interior, sem, no entanto, opôr-se, tal como o cristianismo católico, ao mundo político. Esse ideal religioso já está presente nos primeiros escritos teológicos do jovem Hegel. Nos *Fragments de Berna*, Hegel critica a religião cristã como um espírito infantil contrário à razão, e procura uma religião que possa

---

<sup>41</sup> "Esse espírito infantil vê em Deus um senhor todo poderoso, cujos gostos e paixões estão submetidos aos seus humores , à maneira daqueles que

operar uma verdadeira reconciliação entre os sentimentos e a razão. Ela deveria possuir os traços particulares de uma religião que conduza à moralidade e à participação pública, afastando-se da ortodoxia cristã católica que ensinaria apenas "a preparação à morte" e proibiria a participação efetiva do cristão na vida pública<sup>s</sup>.

Hegel sustenta, já nos primórdios de sua reflexão filosófica, que a religião deve possuir uma tarefa moral: "Todas as pulsões da natureza humana não tem por finalidade a moralidade, ..., mas essa constitui o fim último do homem e uma das melhores disposições humanas que favorecem esse fim moral, é a disposição em favor da religião"<sup>43</sup>. Dessa forma, a religião buscada é aquela que, ao invés de distanciar o homem da atividade pública, constitui-se na base de sustentação moral da participação do homem na comunidade.

A religião protestante cumprirá esse papel de disposição moral à participação na vida pública; todavia, essa é uma disposição interior que, para ser efetiva, deve-se libertar da exterioridade vazia imposta pelo cristianismo católico- a verdadeira religião é aquela que se impõe como verdadeiramente subjetiva e, para tal, deve-se desvencilhar da dominação abstrata da exterioridade <sup>44</sup>.

---

dominam nos homens. Esse espírito infantil está na origem das instituições, dos costumes e das representações religiosas (sobretudo os sacrifícios, as preces, a expiação). (*Fragmentos do período de Bema*, fragmento 4, trad. francesa, p. 43; *Frühe Schriften*, tomo I, Suhrkamp, p. 55)

<sup>42</sup> *Fragmentos de Bema*, fragmento 9.

<sup>43</sup> *Ibidem*, fragmento 10

<sup>44</sup> O protestantismo combaterá, então, os vestígios da exterioridade vazia do catolicismo, começando pelas indulgências, pois nada há de mais contrário à espiritualidade do que a compra do perdão dos pecados. Historicamente, é exatamente esse combate à exterioridade, representada pela venda das

o culto protestante elimina os vestígios dessa exterioridade católica: a hóstia passa a não ter imi valor em si, tornando-se um elemento de união da comunidade religiosa. A recusa à consideração dos milagres e das relíquias como expressões divinas também fazem parte desse movimento rumo ao interior: não é necessário sinais exteriores da presença divina, pois o acesso a essa se faz interiormente. A verdade da religião deve revelar-se a cada homem, todos devem ser capazes de fazer, por si mesmos, a reconciliação com o infinito. Lutero combate a autoridade do clero e, substituindo-a pela Bíblia, mostra que o acesso ao divino deve ser feito por cada homem, a partir de sua própria consciência: "A doutrina de Lutero"- resalta Hegel- "é simplesmente que (...) a verdadeira espiritualidade não é de forma alguma exteriormente presente e real, mas que ela só se adquire de uma maneira geral na reconciliação com Deus na fé e na comunhão". (PhH,p.318)

A religião protestante não se opõe, como o cristianismo nos seus primórdios, ao político; ela representa, na visão hegeliana, uma disposição à participação na comunidade. O protestantismo opera essa conciliação da vontade interior com o direito- não pode haver consciência religiosa que esteja contrária ao direito secular. Ao voto de castidade, opõe a valorização do matrimônio; ao voto de pobreza, opõe o incentivo à produção e ao desenvolvimento econômico; ao voto de obediência, opõe o respeito às regras do Estado.

---

**indulgências, que precipita a crise da igreja católica: "é essa própria exterioridade no interior mesmo da igreja que torna-se corrupção e ruína e que se desenvolve como elemento negativo" ( PhH,p.317).**

o membro da comunidade dos crentes é, também, membro da família, da sociedade civil e do Estado: a religiosidade afirma-se como *unx* suporte necessário da vida ético- política. Isto explica porque Hegel, ainda que admita que fora do Estado não possa existir uma verdadeira religião- pois "fora do espírito ético é vão procurar uma verdadeira religião e religiosidade"<sup>45</sup>- atribui à religião a tarefa de sancionar a vida ética- "assim a religião é, para a consciência de si, a base da vida ética e do Estado" .

A religião aparece como a reatualização da moralidade subjetiva a nível da comunidade; a eticidade, enquanto realização da liberdade num Estado racional é impotente, por si só, para assegurar a obediência à lei: "é somente uma representação abstrata e vazia"- comenta Hegel- "de imaginar a possibilidade de que os indivíduos ajam apenas segundo o sentido ou a letra da legislação e não segundo o espírito de sua religião, na qual reside sua consciênciia moral mais íntima e sua obrigação *suprema*"<sup>46</sup>. Os homens só agem moralmente porque a religião lhes confere uma disposição para tal; irnia vida ética plena depende, não só de boas leis, mas também da consciência da obrigação de segui-las. Se a moralidade subjetiva pode fornecer ferramentas para ajuizamento dos conteúdos normativos, ela não asseguraria, todavia, a ação conforme o dever. O indivíduo pode dar **um** assentimento às leis do seu Estado, considerá-las corretas, e mesmo assim não segui-las. Só a religião pode fornecer essa inclinação de

---

<sup>45</sup>Enz § 552, trad. Bourgeois, p.334

<sup>46</sup> Enz § 552, trad. Bourgeois, p. 337

seguir as regras que a moralidade subjetiva julga corretas; por essa razão, a vida política é levada ao fi^acasso sem a vida religiosa.

Com a religião protestante opera-se, então, a inscrição, na ordem do próprio espírito objetivo, do princípio da liberdade subjetiva trazida pelo cristianismo. Ela representa um princípio de disposição dos indivíduos à participação na vida pública, ao mesmo tempo que ajuíza os conteúdos normativos dessa. Kervegan analisa, no artigo "A democracia inatural?"<sup>^^</sup>, a inscrição da liberdade subjetiva na esfera do espírito objetivo operada pela religião: "Respaldada pela reforma, a constituição da consciência moral {das Geiuisen) e religiosa em instância independente de julgamento teve consequências políticas importantes. Ela tornou a escravidão insuportável (...). Ela também contribuiu- lentamente- para o repúdio à subordinação não consentida. Em suma, o princípio cristão da liberdade subjetiva inscreveu-se, pouco a pouco, na ordem das coisas."

O princípio da liberdade subjetiva da consciência, enunciado filosoficamente por Sócrates no mundo grego, assim como no nascimento da religião cristã no mundo romano, tornou-se um fato político no mundo germânico e inscreve-se na esfera objetiva do espírito. Sem uma verdadeira religião, não é possível uma verdadeira política, sem o princípio da liberdade subjetiva efetivado numa consciência moral religiosa, a política e suas leis tornam-se letra morta.

---

<sup>^^</sup>J.F. Kervegan, "A democracia inatural", in: *Revista de Filosofia Política*, n° 3, p. 93

A necessária complementaridade entre religião e política, não implica, todavia, *uma* identidade entre ambas. Hegel condenará qualquer "imperialismo religioso" sobre o político, bem como um "imperialismo político" sobre o religioso <sup>48</sup>.

O imperialismo político sobre a religião consistiria na tentativa, feita pelo Estado, de determinar o conteúdo dessa. O Estado deve ter um papel importante frente à religião, favorecendo a atividade religiosa de seus membros; todavia, ele não pode determinar seu conteúdo, nem pretender emprestar à religião um conteúdo político. Esse foi um dos erros da Revolução Francesa que, opondo-se à religião católica, pretendeu determinar o conteúdo da religiosidade, com o culto do Ser supremo. Hegel não critica a oposição à religião que não mais respondia às exigências do novo tempo, mas critica a imposição externa de um conteúdo político à religião. Ainda que a religião protestante constitua um sustentáculo moral do Estado moderno, esse não pode impedir a liberdade de crença; ao contrário, o Estado deve confiar na sua força, a ponto de até mesmo permitir religiões ou seitas que oponham-se aos seus princípios, como os quakers ou anabatistas (que se recusam a prestar serviços militares), ou judeus (que se recusam a aceitá-lo como único Estado).

Assim como o Estado não pode conferir um conteúdo político à religião, nem mesmo proibir a livre adesão de seus membros a qualquer religião, também não pode a religião tentar imprimir *um* conteúdo religioso ao Estado. O imperialismo religioso sobre o

---

<sup>48</sup> Sobre as noções de imperialismo político e imperialismo religioso ver a obra de B.Bourgeois, *Etémité et Historicité selon Hegel*, pp. 50 a 62.

político, por sua vez, consistiria na religião que despreza, ou serve de consolação à realidade política do Estado, bem como na que pensa o Estado como meio de sua afirmação, até o extremo de tomar para ela mesma a organização estatal.

Se a Revolução Francesa, para Hegel, parece esbarrar em alguns momentos num imperialismo político sobre a religião, seja ao pretender fundar uma religião, seja ao pretender "fazer uma revolução sem reforma", a religião protestante tenta uma harmonia com o político. Dessa forma, os países que passaram pela Reforma, absorvem os princípios políticos vindos dos países revolucionários, sem precisarem passar por uma revolução.

A Revolução Francesa, como o segundo evento fundamental da última figuração do espírito do mundo, certamente traz determinações importantes da liberdade política: a liberdade de propriedade, liberdade da pessoa através do fim do vínculo feudal, liberdade de trabalho, mediante a possibilidade de emprego à vontade de suas próprias forças. Ao mesmo tempo, ela realiza politicamente a idéia de igualdade entre os homens que havia sido enunciada pelo cristianismo em seus primórdios: todos podem ter acesso aos cargos públicos, todos são iguais perante a lei. Mas ainda que inaugure *um* novo momento na história da liberdade política, a Revolução Francesa foi impotente para assegurar, por ela mesma, o pleno desenvolvimento dessa. Num primeiro momento porque, ao derrubar uma ordem política, não consegue impor um novo ordenamento. Hegel não duvida das boas intenções de Robespierre e não condena de forma ingênua o Terror. Sua crítica incide no princípio mesmo do

incorruptível: a virtude. Essa não serve ,todavia, para garantir a República francesa, pois, enquanto um sentimento subjetivo, só pode levar à abstração do político. "Robespierre colocou o princípio da virtude como objeto supremo e pode-se dizer que esse homem tomou a virtude à sério", no entanto, indica o filósofo, "a virtude subjetiva que só reina segundo o sentimento tiaz com ela a mais terrível tirania". <sup>49</sup>

Hegel dirige sua crítica, menos às cabeças cortadas na guilhotina do que ao princípio mesmo do que era afirmado no terror. Robespierre corporifica o primeiro momento lógico da vontade, apresentado no §5 dos *Princípios Fundamentais da Filosofia do Direito*. Essa vontade da pura indeterminação, quando tomada no fazer político "se tiaduz na destiuição de toda ordem social existente e na expulsão de todo indivíduo suspeito de pretender uma ordem, assim como na aniquilação de toda ordem que queira ressurgir". O diagnóstico do suporte teórico dessa vontade de destiuição é o que nos importa aqui. O "cidadão" e a "República" de Robespierre visavam eliminar toda particularidade, caindo numa abstiação do universal. À vontade da indeterminação correspondia "o período do Terror da Revolução, no qual se deveria eliminar toda diferença baseada no talento ou na autoridade. Essa época estiemecia ante toda particularidade, não podia suportá-la, porque o fanatismo quer algo abstiato e não estiuturado. Quando surgem diferenças, lhes opõe sua indeterminação e as elimina".(RPh, §5, Zu)

---

<sup>49</sup> PhH,p. 342, PhG, p.533

Para Hegel, o cidadão suprasse, é verdade, o indivíduo, mas no sentido de guardar as determinações desse momento lógico anterior; dessa forma, os direitos individuais e a consideração das diferenças entre os indivíduos devem ter lugar no Estado. Robespierre ataca esse princípio, por exemplo, no discurso pronunciado à Convenção Nacional em 4 de fevereiro de 1794: "Qual é o princípio fundamental do governo democrático ou popular, isto é, a mola essencial que o sustenta e o faz mover-se? É a virtude. Esse sentimento sublime supõe a preferência do interesse público a todos os interesses particulares; de onde resulta que o amor da pátria supõe ainda ou produz todas as virtudes (...)".

Vê-se no discurso de Robespierre esboçados, na hipertrofia do interesse público frente ao interesse particular, uma desconsideração desse em nome do amor à república. Assim como o interesse particular é anulado frente ao interesse público, as virtudes privadas só tem sua justificação se submetidas ao amor da República, que tudo justificaria. Uma das provas da progressiva anulação dos direitos individuais em benefício do princípio abstrato da virtude é a supressão do interrogatório aos suspeitos de conspirarem contra a República. Nas palavras do presidente do tribunal revolucionário, a 11 de dezembro de 1793, o interrogatório constitui "uma formalidade que não produz nenhuma luz e consome um tempo considerável" <sup>50</sup>.

A universalidade abstrata é tão inadequada ao fundamento do político, quanto nociva ao fundamento do religioso. A verdadeira religião também não deve professar uma concepção negativa e abstrata

---

<sup>50</sup> Museu da Revolução Francesa, La Conciergerie.

da liberdade, como nos primórdios da religião cristã. Por essa razão, Hegel, nos aforismas de *Enfermeza e Morte*, coloca lado a lado Robespierre e o Evangelho de São Mateus:

"A resposta que Robespierre dava a tudo-que, aqui, alguém tivesse pensado isso, feito aquilo, querido isso ou aquilo- era- a morte! Sua uniformidade é extremamente maçante, mas ela convém a tudo. Vós quereis o casaco, aqui está ele; também o colete, aqui está. Vós dais imia bofetada: aqui está a outra face. Vós quereis o dedo mindinho: cortai-o. Eu posso matar a todos, fazer a abstração de tudo. Assim a teimosia é insuperável e pode tudo superar. Mas a coisa suprema (*das Höchste*) a ser superada, seria justamente essa liberdade, essa morte mesma."

Essa comparação entre Robespierre e Cristo é, no mínimo intrigante: qual a semelhança entre aquele que condena à guilhotina todos que se opõem à virtude da República e aquele que, ao contrário, tudo perdoa e oferece a outra face? Ambos pecam pela abstração, essa "uniformidade maçante" que, tanto no caso de Robespierre, quanto de Cristo, consistia em dar a mesma resposta a todas as situações.

Proclamando sempre "A morte!", Robespierre fazia a abstração da particularidade, pois a cada delito deveria caber uma pena específica, ao mesmo tempo que anulava os direitos individuais, pois o cidadão deve ser presumido inocente e gozar do direito à defesa. Ao dizer "àquele que te esbofeteia, dai a outra face", os ensinamentos do cristianismo católico violariam, ainda que de forma oposta, as regras da justiça, pois absolveriam indiscriminadamente a todos. Tudo condenar e tudo perdoar são dois lados da mesma moeda, a virtude impiedosa e o amor misericordioso são igualmente injustos.

---

<sup>51</sup> **Aforisma n° 31**

Robespierre e Cristo erram por fazer a abstração de toda particularidade, por isso não obtiveram a unidade do universal e do particular, nem no terreno religioso, nem no político. Napoleão corrigiria, pois, os erros do primeiro, e a religião protestante, ainda que cristã, corrigiria os erros do segundo.

Após encerrado o período do terror da Revolução Francesa, apresenta-se novamente um período de organização política que culminará com a "alma do mundo", Napoleão, o grande herói hegeHano, cuja figura inspira no filósofo sempre a mesma admiração, desde o dia em que o viu na campanha de Iena. A ele a Europa deve suas instituições liberais. Mas os princípios liberais não podem encontrar um terreno fértil nos países católicos, visto que, com a religião católica, não é possível uma Constituição racional, pois apenas uma religião que não se oponha às leis do Estado pode garantir uma disposição subjetiva para a obediência à lei.

Assim, o pleno desenvolvimento da liberdade, em cada esfera, e na harmonia entre elas, só pode realizar-se nas nações protestantes, principalmente na Alemanha, onde, segundo o que é sugerido ao final das *Lições da Filosofia da História*, o filósofo de Berlim, não imaginando as atrocidades reservadas a essa nação no século XX, aponta os últimos passos do percurso do espírito do mundo.

\* \* \*

Este capítulo procurou mostrar que há uma imbricação essencial entre o lógico e o histórico em Hegel. Através da exposição da história política e religiosa, assim como da relação entre estas duas

dimensões, foi mostrado que o tempo segue as determinações do *conceito*, ou seja, que a evolução, seja da história política, seja da história das religiões, não segue qualquer percurso, mas o trajeto de determinações lógicas. A prova desse imbricamento complementa a nossa reflexão, feita no capítulo 3, sobre a possibilidade de uma prova indireta da *Lógica*, ao mostrar que nós só podemos dar conta do que ocorre e ocorreu no mundo- seja no desenvolvimento da política, da religião, ou mesmo na relação entre eles- se nós pressupusermos, tanto as categorias da *Lógica*, quanto a própria necessidade de exteriorização da Idéia

Continuando a segunda parte do nosso trabalho, tentaremos compreender em que medida essa trajetória temporal da humanidade pode ser compreendida como uma teodicéia, isto é, como um percurso de Deus no mundo. Por fim, mostraremos como a *Weltgeschichte*- se por ela entendermos não só a história política, mas a história do próprio espírito do mundo- pode ser pensada, tanto como uma prova indireta, quanto como uma prova pelos efeitos da existência de Deus.

## CAPÍTULO 5

### A ÚLTIMA TENTATIVA DE TEODICÉIA

#### 5.1.0 Olhar do conceito

Hegel, ao iniciar suas *Lições sobre a Filosofia da História* admite explicitamente que busca inspiração na filosofia de Leibniz, principalmente nos *Ensaio de Teodicéia*:

"Nossa meditação é, nessa medida, uma teodicéia, uma justificação de Deus que Leibniz tentou de forma metafísica, à sua maneira, e com categorias ainda indeterminadas e abstratas; o mal no universo deveria ser compreendido e o espírito que pensa reconciliado com esse mal. De fato, nada nos leva mais a esse conhecimento reconciliador do que a história mundial".(PhG,p.28)

Podemos perceber que a pretensão hegeliana é, ao prosseguir nessa empresa que Kant já julgara ultrapassada e fadado ao fracasso, ir além de Leibniz, propondo mostrar que o mundo histórico é a prova da existência de uma vontade divina e soberana, que reconcilia na história os momentos negativos com a potência da razão; trata-se, conforme indica o filósofo, de uma nova tentativa de refazer a pretensão leibniziana, utilizando-se de categorias mais apropriadas e menos "abstratas" e ancorando-se num conhecimento reconciliador da desrazão e da razão, no qual se constitui a própria história mundial.

Hegel pretende refazer a tentativa de teodicéia dentro de uma perspectiva histórica, ou seja, pensar o mundo como um produto divino, que, todavia, não é imediatamente divino, mas pressupõe o trabalho temporal do espírito.

A história mundial (*Weltgeschichte*), afirma o filósofo, nos daria mostras da presença divina no mundo; "Uma vontade divina toda poderosa reina no mundo"- escreve Hegel nos seus apontamentos sobre o curso que professa em Berlim sobre a filosofia da história. "Nosso objetivo"- continua o filósofo- é conhecer essa substancialidade e, para conhecê-la, deve-se trazer a consciência da Razão; não os olhos físicos, não o entendimento finito, mas os olhos do conceito, da Razão" (VG,p.32). A tarefa do filósofo é conhecer a substancialidade divina do mundo, ou seja, trata-se de um reconhecimento racional- operado pelo filósofo- da própria Razão. Contudo, só podemos tomar consciência da Razão e reconhecê-la nos eventos do mundo empírico, se examinarmos os eventos históricos sobre um certo prisma.

A razão perpassa a coleção aparentemente caótica dos eventos históricos, o filósofo olha-os, não como o cientista que pretende apenas relatar eventos, mas com os olhos do conceito, desvelando seu sentido divino. O filósofo que escreve uma *Weltgeschichte* não faz, nem um mero relato dos acontecimentos, mas, tampouco, sua narrativa é arbitrária.

Para compreendermos essa "última tentativa de teodicéia" deve-se determinar o sentido do termo *Weltgeschichte* e

mostrar que ela não é, nem uma história empírica, no sentido de uma coleção de todo e qualquer evento histórico, nem uma narrativa arbitrária do filósofo, que escolheria apenas relatar os momentos que bem lhe aprouvessem . Ela consiste num exame crítico dos fatos e numa seleção daqueles momentos que são necessários para o autodesenvolvimento da Idéia e sua realização através da objetividade do mundo finito. Se o filósofo conta uma história, ele conta uma história divina. Os eventos que fazem parte da *Weltgeschichte* são ditos racionais porque são parte necessária do percurso do espírito do mundo; reconhecer essa necessidade em meio à aparente gratuidade e contingência da história empírica, essa a tarefa do filósofo.

Hegel admitiria, segundo os apontamentos de seus alunos uma dupla demonstração da tese de que a Razão governa o mundo:

["Que um fim último domina os acontecimentos dos povos, que a Razão está presente na História mundial- não a razão de um sujeito particular, mas a razão divina e absoluta- é uma verdade que nós pressupomos; sua demonstração (*Beweis*) é o tratado da própria história mundial: ela é imagem e obra da razão. Todavia, a única demonstração (*Beweis*) reside no conhecimento da própria razão; na história mundial ela apenas se mostra (*erweist sie sich nur*)"] (VG,p.29; RH,p.49)

Vemos nessa citação, já evocada no capítulo 3, uma certa ambigüidade, que será objeto da nossa análise entre o estatuto da *Weltgeschichte* como fundamento de uma prova da

existência dessa vontade divina; por um lado, Hegel localiza a prova apenas no conhecimento da razão; por outro lado, ele admite que o relato dessa história possa ser considerado, ele também, como uma prova. Qual será verdadeiramente a posição hegeliana? Qual o estatuto da *Weltgeschichte*- e do sujeito dessa, o *Weltgeist*- no seu resgate metafísico?

Sem dúvida alguma, para a doutrina hegeliana, o mero exame dos fatos empíricos, que não seja acompanhado pelo "olhar do conceito" nada nos revelará. Talvez para aquele que não é guiado pela preocupação de descoberta dessa racionalidade, o espetáculo histórico apresente muito mais um motivo de descrença na razão do que de sua afirmação. A idéia de imia finalidade divina, que perpassa, e até mesmo se alimenta, da desrazão e da eventual atrocidade dos acontecimentos históricos, é, obviamente, trazida pela filosofia, visto que os puros eventos nada mostram por si só.

Nossa intenção aqui é analisar em que medida a história mundial pode ser considerada como uma prova da existência de Deus, que não parta de uma harmonia natural, nem procure nesse degrau inferior da exteriorização da Idéia, a expressão conceituai, mas parta de imia finalidade do espírito.

A fim de compreender como a *Weltgeschichte* pode ser tomada como uma prova pelos efeitos da existência de Deus, bem como as sutilezas dessa última tentativa de teodicéia, devemos descobrir se Hegel pensa a história sob a categoria de causa final.

pois só nesse caso poderíamos realmente falar de uma prova teleológica.

Propomo-nos, inicialmente, a investigar mais de perto o significado de uma história contemplada com os olhos do conceito e narrada pelo filósofo. A história contada a partir do "olhar do conceito" não é uma crônica do tempo vivido pelo filósofo, distinguindo-se, portanto, da história dos testemunhos oculares, a assim chamada história original. A história dos "testemunhos oculares" é contada por aqueles que viveram os acontecimentos; ela é, antes, uma crônica de seu tempo; o historiador narra o que vê, o que percebe de forma imediata. Como exemplo, Hegel cita Heródoto e Thucídides, que descreveram o que viviam ou viam, fazendo os fatos passarem do domínio empírico ao domínio da representação. Aí, é a vida mesma do historiador que se constitui enquanto objeto da narrativa. A tarefa dos testemunhos oculares não era, nem julgar, nem criticar os fatos, mas apenas transformá-los em representação. O lado objetivo (dos fatos) e o lado subjetivo (da narrativa) estavam unidos no que Hegel denominaria de uma unidade imediata, uma unidade sem diferença, sem o elemento conceitual que significa também uma certa distância crítica frente os fatos.

A *Weltgeschichte* não pode, tampouco, ser classificada como uma "história reflexiva", que trata apenas de um exame da veracidade ou não de fatos passados, da confiabilidade ou não das fontes históricas. Ela pertence a uma terceira classe de história: trata-se de uma história conceitual, história esta que nos apresenta

uma conciliação entre o lado subjetivo, a narrativa, e o lado objetivo, os fatos.

A história mundial procura, portanto, uma superação, tanto da história original, onde fato e narrativa encontravam-se numa unidade indiferenciada, quanto da história reflexiva, na qual há distância, isto é, o elemento da diferença insinua-se entre fato e narrativa. Hegel defende-se muitas vezes da acusação de parcialidade; atribui-se ao filósofo da história fazer uma "história a priori", ao ordenar os fatos segundo conceitos. Segundo Hegel, essa acusação peca por desconhecer a possível conciliação entre evento e narrativa: o filósofo, se traz instrumentos conceituais através dos quais examina a história, estes não são estranhos ao próprio desenvolvimento histórico. O filósofo olha com olhos racionais uma história que é, em si, obra da razão.

A fim de compreender o sentido do termo hegeliano "*Weltgeschichte*", tentemos uma breve incursão na historiografia contemporânea. Essa passou a dividir as formas do fazer histórico em duas correntes: de um lado, a filosofia crítica da história, descoberta científica e explicação das ações humanas passadas e, de outro lado, a filosofia metafísica da história, pesquisa filosófica que visa a determinação do sentido e do fim da história. Essa é uma divisão canônica da filosofia contemporânea, que pode ser encontrada, entre outros, em O'Brien, Dray e Walsh Segundo

---

<sup>1</sup> A distinção entre dois tipos de história, uma que se ocuparia da totalidade das ações humanas (a filosofia da história crítica) e outra que se ocuparia do processo de determinação de um sentido para a história (filosofia da história metafísica) pode ser constatada nos

Walsh <sup>2</sup> a disciplina "filosofia da história" tem um duplo campo de investigação: por um lado, temos uma parte analítica, que trata da análise crítica das fontes históricas, da determinação das causas dos fatos ocorridos e da possibilidade de construirmos leis gerais da forma "situações do tipo A originam situações do tipo B"<sup>3</sup>. Esse campo de investigação denominar-se-ia filosofia crítica da história e suas questões são as mesmas que se apresentam para a teoria do conhecimento em geral: a determinação da veracidade dos fatos históricos e a validade das relações causais que podemos estabelecer entre eles.

Por outro lado, temos um outro campo de investigação denominado "filosofia especulativa da história", cujo objeto é a determinação de sentido e finalidade do processo histórico. Walsh classifica a filosofia hegeliana sob a rubrica de filosofia

---

trabalhos contemporâneos sobre a filosofia da história, tais como O'Brien, "Does Hegel have a philosophy of history", in: *Hegel, Inv^ood*, Oxford, Oxford University Press, 1985; Walsh, *Philosophy of History*.

<sup>^</sup> Walsh, *An Introduction to Philosophy of History*, tradução espanhola, pp. 12 a 23.

<sup>^</sup> Paul Ricoeur denomina esse tipo de historiografia de nomológica, isto é, que visa estabelecer leis que presidam as ocorrências históricas. Ver a esse respeito o livro "Tempo e Narrativa", tomo I, "O eclipse da compreensão: o modelo "nomológico" na filosofia analítica inglesa", pp. 160 a 173. Ricoeur utiliza-se do termo nomológico para traduzir o "covering law model" apresentado no artigo "The functions of General Laws in History" de Carl Hempel. O que veio a ser conhecido como *covering law model* pode ser compreendido através de duas afirmações centrais feitas por Hempel. A tese central desse artigo é que "leis gerais tem funções inteiramente análogas em história e nas Ciências naturais", ou seja, trata-se de estabelecer, no *covering law model*, uma relação direta entre a singularidade de um evento histórico e a asserção de uma hipótese universal.

especulativa da história, entendendo que ela trata, não da determinação da validade objetiva dos fatos narrados, mas apenas da descoberta do sentido e da finalidade histórica. Já O'Brien, ao contrário, defende a tese de que tal separação entre filosofia crítica (ou analítica) e filosofia metafísica (ou especulativa) da história reside numa separação entre eventos e narrativas de eventos, o que não se verifica na filosofia hegeliana, pois sempre haveria íntima ligação, um princípio comum entre narração e o que é narrado: a história mundial é "*res gestas*", bem como "*historiam rerum gestarum*".

Hegel parece confirmar a posição de O'Brien e aponta que a própria palavra *Geschichte* tem essa dupla significação:

"Na nossa língua, história (*Geschichte*) une o lado objetivo e o lado subjetivo e significa, tanto *historiam rerum gestarum* como *res gestas*, ela é o narrado (*Geschehene*), bem como a narrativa histórica (*Geschichtserzählung*). Essa união das duas significações deve ser por nós considerada como superando a simples contingência exterior: deve-se pensar que a narrativa histórica aparece ao mesmo tempo que as ações e eventos históricos". (PhH, p. 54; PhG, p. 83)

A descoberta científica e a reconstituição do que realmente ocorreu em tempos passados (filosofia crítica da história) corresponderia a uma das significações da história mundial, aquela que Hegel designa pela expressão latina *res gestas*; por sua vez, a *historiam rerum gestarum* teria um análogo ao que se denominaria de filosofia metafísica da história.

Hegel, ao referir-se à história mundial, não estaria falando de uma simples coleção de eventos (*res gestas*), tanto que, para ele, não há história mundial quando temos apenas eventos e não suas narrativas. Ele, inclusive, admite uma pré-história das civilizações, onde, obviamente, encontram-se transformações, mas que não fazem parte da história mundial, pois não apresentam narrativa histórica, narrativa subjetiva;

"Os períodos que nós representaríamos por centenas ou milhares de anos, cujos povos passaram-se antes da escrita histórica (*geschichsschreibung*) e que podem ter sido repletos de revoluções, de migrações, das mais turbulentas revoluções, são sem história objetiva, pois não apresentam nenhuma narrativa [*Erzählung*] subjetiva, histórica". (PhH, p.55; PhG, p. 84)

Se não se trata apenas de uma investigação histórica, no sentido da filosofia crítica da história, não estaria Hegel fazendo o que a historiografia contemporânea denomina de filosofia metafísica da história, ou seja, um questionamento filosófico sobre "um fim último que domina a vida dos povos"? Se compreendermos a determinação de sentido como uma leitura externa dos fatos, Hegel não poderia aí ser classificado. A pretensão hegeliana não visa apenas uma determinação de sentido independente dos fatos, ela quer mostrar esse sentido com os fatos. Não se trata, portanto, de uma mera narrativa (*historiam rerum gestarum*), onde o filósofo escolheria segundo uma idéia pré-concebida, aquilo que lhe servisse para a demonstração de sua tese. O filósofo deve constatar que, se é possível ordenar os fatos

segundo um sentido, é porque eles são produto da vontade divina e racional. O espírito do mundo guia o mundo nesse seu percurso racional, cujo sentido intuído é percebido pelo filósofo:

"[Da mesma forma que Mercúrio, o condutor de almas, a Idéia é, na verdade, a condutora do mundo e dos povos; o espírito e sua vontade racional e necessária é o **que conduz e conduziu os acontecimentos do mundo** (*Weltbegebenheiten*). Conhecê-lo nessa condução (*in dieser Führung*) é nosso objetivo aqui]", (grifo meu)(VG, p. 22; RH, p. 39)

Esse é, então, o sentido da *Weltgeschichte* hegeliana; trata-se do conhecimento da condução da marcha dos acontecimentos pela vontade do espírito do mundo. Retomando a distinção entre uma filosofia analítica e uma filosofia metafísica da história, se a *Weltgeschichte* não pode ser exclusivamente de um tipo ou de outro é porque a análise dos próprios fatos não está dissociada de uma vontade supra-individual, que lhe fornece sentido e finalidade. Arriscaríamos a dizer que a própria história é metafísica: dizer que a Razão rege o mundo não é colocá-la no lugar de um foco imaginário, mas vê-la como um produto de uma vontade racional e divina (a vontade do espírito do mundo).

Não são apenas as *Lições sobre a filosofia da história* que nos levam a essa conclusão, qual seja, de que os eventos do mundo não se reduzem às vontades particulares. Ao final das *Lições sobre a História da filosofia*, Hegel refere-se ao trabalho do espírito do mundo, utilizando as palavras de Hamlet: "trabalhaste bem, velha

toupeira". Ora, essa referência nos leva a pensar que o trabalho do espírito do mundo no tempo é produto de imia necessidade conceituai que é subterrânea, isto é, que perpassa a história compreendida como coleção de eventos e a subordina aos desígnios de uma racionalidade que deve ser afirmada.

Sem dúvida alguma, uma doutrina que atribui à história uma racionalidade subterrânea, é mais determinista do que a visão de uma razão que funcione apenas como ideal regulador, necessária para que pensemos os eventos do mundo segundo uma determinada finalidade. Segundo Hegel, os eventos que se dão no tempo são produto de uma necessidade conceituai, ou racional, que exercem uma certa "condução" das ações humanas, sem as quais, obviamente, não haveria evento histórico. Afirmar que o espírito conduz e conduziu os acontecimentos do mundo, sob a forma de imia historicidade subterrânea, significa atribuir ao espírito do mtmdo o papel de causa dos eventos empíricos. Ora, parece-nos aqui que Hegel ultrapassa (novamente e sempre) o interdito crítico: não fazer um uso transcendente dos princípios do entendimento. Ao afirmar que a causa do mimdo é o espírito, Hegel faz um uso supra-sensível do princípio de causalidade.

No prosseguimento da nossa análise pretendemos anaUsar a noção de causalidade que Hegel utiliza nessa situação. Veremos que, se por um lado, podemos evitar uma interpretação absolutamente ingênua de pensar o espírito do mundo como causa eficiente dos eventos do mundo, por outro lado, Hegel reedita a

idéia de causa final. A partir dessa demonstração, tentaremos aproximar, no próximo capítulo, a história mundial a uma prova pelos efeitos ancorada sobre a noção de finalidade, que seguiria os moldes da prova físico-teológica.

## 5.2. Uma tipologia da necessidade

A *Weltgeschichte* não pode ser compreendida como o relato parcial e arbitrário de um observador- filósofo; trata-se de uma narrativa filosófica que mostra um percurso necessário do desenvolvimento do espírito do mundo. Nosso objetivo é determinar em que consiste essa necessidade e pré-determinação; trata-se, antes de tudo, da determinação do sentido de alguns termos do léxico hegeliano, tais como acaso, necessidade e contingência. Como tentativa de solução dessa questão, partamos da seguinte passagem da *Razão na História*:

"[A reflexão filosófica não tem outro fim senão remover o contingente (*das Zufällige zu entfernen*). A contingência é o mesmo que a necessidade exterior, uma necessidade que deriva de causas que são, elas mesmas, apenas circunstâncias externas]" (VG, p. 29; RH, p. 48)

Para que o filósofo relate a história divina, na qual se constitui a *Weltgeschichte*, ele deve remover o contingente. O contingente é o derivado de causas externas, afirmava Hegel a seus alunos. A verdadeira teodicéia prescinde, pois, daquilo que é efeito de "circunstâncias externas". Mas qual o sentido que Hegel atribui a estes termos?

Uma boa pista para o esclarecimento desse léxico aparentemente confuso é a análise da necessidade e contingência

da natureza, principalmente no segundo tomo da *Encyclopédie*, intitulado filosofia da natureza.

### 5.2.1. Natureza: o reino do acaso

Hegel considera a natureza como produto da exteriorização da Idéia, é através daquela que esta se expõe no mundo finito; se, dessa forma, logra efetivar-se, tornar o ser expressão da racionalidade conceitual, por outro lado, é essa mesma exteriorização a causa de uma perda de racionalidade e de uma abertura à contingência, ao acaso<sup>4</sup>.

Sendo a Idéia imanente à natureza, podemos dizer que essa é, em si, divina. "A natureza", afirma Hegel, "é, em si, na Idéia, divina" (Enz, II, § 248, p. 27); todavia, suas formações particulares não expressam a essência racional da Idéia. Por essa razão, Hegel afirma ser a natureza a contradição não resolvida ("*der unaufgelöste Widerspruch*", *ibidem*, p. 28). O conceito está na

---

<sup>4</sup> J. D'Hondt, no livro *Hegel, philosophe de l'histoire vivante*, no item "Le hasard et la hiérarchie des êtres" (pp. 286 a 290) nos mostra que Hegel perfaz uma hierarquia dos seres relacionando-os ao acaso. A natureza mesma apresentaria vários "graus de contingência". A mecânica, primeiro momento lógico da natureza estaria completamente submetida ao acaso. Acima da mecânica estaria a física, depois a orgânica, compreendendo, nessa ordem, o geológico, o organismo vegetal e o organismo animal. A cada progresso das formas vivas corresponde um desenvolvimento qualitativo e não apenas quantitativo, não se trata apenas de uma maior complexidade biológica, mas de uma maior capacidade de assimilar as diferenças numa unidade e, portanto, de eliminar a exterioridade e a indiferença recíproca de suas formações.

natureza como que escondido, interno, ele não se manifesta plenamente, manifestação essa que só será completa naquilo que Hegel denomina de espírito. Há, pois, uma contradição entre a essência conceitual da natureza e sua aparência, que não se revela como a afirmação do conceito. A contradição posta pela Idéia nessa sua primeira negação apresenta-se como contradição não resolvida entre a necessidade do conceito e a arbitrariedade de suas formações concretas 5.

A natureza é impotente para ligar suas formações e de relacioná-las ao conceito. Só é possível relacioná-las segundo uma necessidade exterior, enquanto fenômenos que se explicam por causas físicas, químicas ou biológicas. Pode-se determinar o tempo da queda de um objeto segundo as leis de Newton; pode-se explicar o funcionamento de um organismo vivo com auxílio da biologia, mas não deduzi-los segundo o conceito. "Essa impotência da natureza"- ressalta Hegel- coloca limites à filosofia, e não há nada mais impróprio do que exigir do conceito que conceba tais acidentes, de construí-los ou deduzi-los".

Torna-se uma empresa inútil deduzir as particularidades da natureza a partir do conceito. O acaso, a contingência, ou a determinabilidade exterior é, portanto, aquilo

---

<sup>^</sup> B. Bourgeois expressa corretamente, na sua apresentação à tradução francesa do primeiro tomo da *Enciclopédia*, essa impossibilidade de superar a contradição da exteriorização da Idéia dentro da própria esfera natural: "Assim, a natureza é, enquanto tal, a impotência de resolver a contradição que a constitui, seu vir a ser espírito é o fracasso de seu processo de negação de si da Idéia, como negação de si ou automanifestação no elemento da diferença".

que escapa à racionalidade da Idéia, e escapa porque a própria exterioridade indica uma perda, um resíduo contingente que ela não pode ligar ao conceito<sup>6</sup>. O devir da natureza é permeado pela contingência, contingência essa que é, por sua vez, sua impotência em afirmar-se como conceito ^ .

A mera afirmação da natureza enquanto o reino da contingência, por si só, não é suficiente para esclarecer-nos o que significa eliminar a contingência da história mundial. Visto que estamos tratando de uma história do espírito e não de uma história natural, qual o sentido que pode ter o termo contingente ao tratarmos da *Weltgeschichte*?

Nossa pretensão será demonstrar que Hegel utiliza os termos contingência (*Zufälligkeit*), determinabilidade exterior (*Bestimmbarkeit von Ausser*) e causalidade exterior como sinônimo de causalidade eficiente, opondo-a a uma causalidade segundo o conceito, ou causalidade interna, tomada como sinônimo de causalidade final. Excluir, da história, a contingência equivaleria a

---

<sup>6</sup> No parágrafo 250 da *Enciclopédia*, Hegel afirma que "o acaso e a determinabilidade exterior tem seu direito na esfera da natureza" (*Zufälligkeit und Bestimmbarkeit von Ausser hat in der Natur ihr Recht.*) Essa, enquanto contradição da exteriorização da exteriorização da Idéia, apresenta nas "coisas da natureza", nos seres naturais, a indiferença do acaso. As formações naturais são portanto, abandonadas ao acaso da determinação exterior, casual.

^ Paulo Arantes (*A ordem do tempo*) comenta a esse respeito: "Esse incontornável resíduo de contingência atesta a impotência da natureza: as determinações conceituais que ela contém e que asseguram a necessidade de seus produtos é travada pela contingência que se liga à exterioridade da realização do particular, isto é, o todo não orienta os azares do devir da singularidade".

excluir, do relato da *Weltgeschichte*, os eventos históricos que não têm no conceito sua causa final, isto é, que não servem ao propósito teleológico de realização da razão no mundo finito, enquanto desenvolvimento pleno da Idéia de liberdade nas construções humanas.

### 5.2.2.Causa final e causa eficiente

Hegel, ao caracterizar a natureza como o reino do acaso e da determinabilidade exterior (Enz,II,§250), nos deixa algumas questões a serem resolvidas. Como o que segue leis invariáveis da física (como, por exemplo, a órbita dos planetas <sup>^</sup> pode ser tomado como exemplo do reino da contingência? Como pode a mecânica oferecer, ao invés da necessidade, uma manifestação da exterioridade recíproca das determinações e de seu isolamento infinito? Não seriam os eventos do mundo natural causados segundo uma necessidade imutável? As leis de Newton não haviam conseguido submeter às mesmas equações, tanto o movimento dos corpos celestes, quanto o dos terrestres? Não estariam os movimentos dos corpos naturais, livres da contingência? Certamente é estranho que o filósofo tão atento às descobertas científicas, a ponto de ter defendido uma tese

---

**\*\* A referência à órbita dos planetas como exemplo de autosubsistência das determinações naturais e independência umas em relação às outras é feita no comentário ao § 381 da Enz., p. 19) O movimento planetário, sendo causado por uma necessidade exterior, é perpassado pelo acaso.**

exatamente sobre a órbita dos planetas, não conceda ao mtmdo natural a necessidade que a ciência dos novos tempos parece atribuir-lhe, ao subsumir, tanto os movimentos terrestres, quanto os movimentos cosmológicos, à equações matemáticas.

Uma tentativa de solução desse problema poderia ser encontrada nos comentários de Hegel à *Física* de Aristóteles<sup>10</sup>. Segundo Hegel, a idéia da natureza em Aristóteles possuiria duas determinações: o conceito de finalidade (*Zweck*) e o conceito de necessidade. Nos diz Hegel: "Essa é a antiga antinomia, legada desde então, e a visão diferenciada entre causaHdade (*causae efficientes*) e finalidade (*Begriff, causae finales*)". Considerar a natureza segundo a causa eficiente, afirma o filósofo a seguir, significa considerá-la segundo a "necessidade externa, que é o mesmo que acaso" <sup>10</sup>.

Essa nossa referência não visa analisar até que ponto Hegel está correto no seu comentário sobre Aristóteles; tratando-se de uma leitura correta ou não, o importante é vermos como nos é situada a dupla determinação da causaHdade. Temos, segundo o

---

® *Lições sobre a Filosofia da História*, GPh II, p. 172,173. Para tornar mais clara nossa análise, é interessante transcrever aqui a passagem no original: "In der Idee der Natur kommt es nach Aristoteles (11,8) wesentlich zwei Bestimmungen an: 1-den Begriff des Zwecks und 2.den Begriff der Notwendigkeit. Aristoteles fasst gleich die Sache in ihrem Grunde. Das ist die seitdem vererbte alte Antinomie und verschiedene Ansicht zwischen Notwendigkeit (*causae efficientes*) und Zweckmässigkeit (*Begriff causae finales*)".

<sup>10</sup>GPh, II, p. 173: "Es sind zweierlei Momente der Betrachtungsweise in Rücksicht auf den Begriff des Natürlichen zu bemerken. Erstens die Betrachtung nach äusserlicher Notwendigkeit, was dasselbe ist als Zufall." (grifo meu)

trecho citado, duas determinações, o conceito de finalidade (*Zweckmässigkeit*) e o conceito de necessidade (*Notwendigkeit*); o primeiro corresponde à expressão latina *causae finales* e ao termo "conceito", o segundo à expressão *causae efficientes*. Além disso, a necessidade exterior (*die äusserlicher Notwendigkeit*) é tomada como sinônimo de contingência (*Zufall*).

Para compreendermos a noção de necessidade exterior, visto que essa é tomada como sinônimo de causa eficiente, seria profícuo nos reportarmos ao conceito aristotélico, exposto na *Metafísica*, livro A, 2, 1013 a 25:

"A causa é ainda o princípio primeiro da mudança e do repouso: o autor de uma decisão é causa de uma ação, o pai é a causa do filho e, em geral, o agente é causa do que é feito, e o que faz modificar é causa do que sofre a modificação".<sup>11</sup>

A natureza, como o reino da necessidade exterior, deve ser tomada, ao menos nas suas "formações particulares" como um encadeamento de eventos segundo uma causalidade eficiente. Aí não se trata de perguntar: para quê? com que finalidade? Deve-se apenas entendê-la na sua articulação enquanto fenômeno. As particularidades da natureza não estão a serviço de uma finalidade conceitual, na filosofia hegeliana; a natureza é sempre inferior ao espírito. Por essa razão, em vários momentos da obra dedicada à *filosofia da Natureza*, Hegel aponta o engano daqueles que pretendem contemplar o divino no mundo natural, ou deduzir as

---

<sup>11</sup> **Aristóteles, *Métaphysique*, trad. Tricot, Vrin, 1991**

particularidades do mundo a partir do conceito. No primeiro caso, Hegel cita o exemplo de Lucilio Vanini (Enz,II,§248,p.28), executado por blasfêmia no ano de 1619. Vanini, ao ser interrogado sobre sua visão de Deus, pouco antes de ser executado, apanhou no chão uma palha e disse poder demonstrar a existência de Deus a partir da estrutura da própria palha. A ingenuidade de Vanini consistiria em pretender contemplar o conceito ali onde ele não se mostra, no mundo natural. No segundo caso, sobre a impossibilidade de deduzir as particularidades do mundo a partir do conceito, temos o famoso exemplo de Herr Krug, que desafiava os filósofos a deduzirem sua caneta. Ambas as tarefas são impossíveis, pois as singularidades naturais são produtos de uma irracionalidade típica da exteriorização. Em simia, estas formações singulares não se articulam com nenhuma finalidade, são o fortuito, o que carece de significado para o percurso próprio da Idéia.

Visto que Hegel visa aproximar a noção de conceito à noção de causa final, vejamos a que se refere à última, no contexto da obra aristotélica:

"A causa é também a finalidade, isto é, a causa final. Por exemplo, a saúde é a causa da caminhada. Por que, com efeito, caminha-se? Nós respondemos: para permanecer bem, e falando assim, nós pensamos ter dado conta da causa. "12

---

'Mbidem,livro A, 1013 b 35

Ao dizermos que o espírito é o reino do conceito, estamos apontando para uma compreensão dos seus eventos segundo uma determinada finalidade destes. Hegel sustentaria, portanto, uma doutrina que postula uma divisão entre dois níveis do desdobramento da Idéia no mundo objetivo: um primeiro, o reino da natureza, regido pela necessidade exterior, entendida como a necessidade do encadeamento dos fenômenos segundo uma causalidade eficiente; o segundo, o reino do espírito, do conceito, regido por uma necessidade interior, entendida como relação dos eventos com uma determinada finalidade.

Ao analisarmos a causa de um evento, nós podemos analisá-lo segundo sua causa eficiente ou sua causa final; a primeira nos daria o que Hegel denomina de necessidade exterior, a segunda, a necessidade interior. Visto que a necessidade exterior é tomada como sinônimo de acaso, compreendemos agora em que sentido a *Weltgeschichte* elimina o acaso: o filósofo que a narra não pretende dar conta, no seu relato, de todo momento histórico, que tem como causa, enquanto fenômeno empírico, obviamente, eventos antecedentes. O que é aHjado dessa narrativa são os momentos que não contribuem para a reaHzação da razão divina no mundo finito. Em suma, a causalidade eficiente nos interessa quando tratamos dos fenômenos naturais, a causalidade final, ao tratarmos do mundo espiritual.

Seria profícuo atentarmos para a diferença que Hegel faz entre necessidade exterior e interior nas *Lições sobre a filosofia da Religião*. Hegel afirma "Na necessidade exterior, o resultado apenas

é necessário, as circunstâncias são fortuitas. Estas, as causas condicionais, e o resultado são diferentes; aquelas são fortuitas, o outro é necessário; essa diferença é abstrata, mas há também uma diferença concreta: do que foi posto, resulta algo outro.<sup>13</sup> O resultado é, pois, necessário, mas a forma como se chega lá é obra do acaso; não podemos segundo a necessidade externa relacionar as circunstâncias, fortuitas, com o final do processo. Por essa razão, Hegel afirma que o conceito norteia apenas a totalidade do mundo natural e não suas particularidades; não é possível relacionar as particularidades da natureza com a totalidade natural, essa é obra da Idéia, aquelas estão expostas à contingência da exteriorização. Vejamos, por sua vez, o que nos é dito da necessidade interior:

"A necessidade interna consiste em que o que é pressuposto e distinguido como causa, motivo, ocasião, e também o resultado provém de uma mesma coisa(...)0 que se passa nessa necessidade é que nada de outio resulta de pressuposições, mas o processo só é dessa forma se o que é suposto aparece igualmente no resultado, ou se os dois momentos do ser-aí imediato e da posição são postos como um único momento (...) A necessidade é, conseqüentemente, o processo no qual o resultado e a pressuposição só diferem pela forma".<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> PhRel, ed. Glöckner, XVI, pp.20-21, cito a tradução modificada de J.D'Hondt, *Philosophie de rhistoire vivante*, p.293.

<sup>14</sup> PhRel, trad. Gibelin, II parte, p. 23, cito a tradução modificada de J. d'Hondt, Hegel, *Philosophie de l'histoire Vivante*-p. 293, 294.

Quando, então, analisamos o mundo espiritual, podemos relacionar eventos particulares e a totalidade do processo, pois o que é pressuposto aparece ao final do processo, ou seja, podemos compreender de que forma eventos singulares contribuem para a realização da Razão.

Escrever uma *Weltgeschichte* é, portanto, articular através de um discurso filosófico eventos particulares com essa finalidade divina, qual seja, o desenvolvimento da razão na objetividade mundana: "Nós devemos na História procurar um fim universal" (VG,p. 29). Esse é o sentido da afirmação analisada, na qual Hegel apontaria o tratado sobre a *Weltgeschichte* como uma prova de que uma razão divina reina no mundo. Essa é também a razão da distinção entre mostrar-se (*erweisen sich*) e demonstrar (*beweisen*).

Hegel, por um lado, acentua que a demonstração privilegiada da subordinação dos fatos empíricos a uma razão absoluta reside no conhecimento da própria razão, sendo que na história mundial ela apenas se verificaria<sup>15</sup> Se eu concebo, através do conhecimento da Razão, que o exteriorizar-se é parte indissociável da Idéia, tenho uma prova através de puros conceitos, dessa efetivação racional. O que eu provo por conceitos, eu apenas verificaria empiricamente. Em suma, eu comprovaria *uma* tese já pressuposta, mas cuja certeza ampara-se no conhecimento especulativo.

---

<sup>15</sup> "Vielmehr aber liegt der eigentliche Beweis in der Erkenntnis der Vernunft selber; in der Weltgeschichte erweist sie sich nur." VG,p.29

Por outro lado, contudo, Hegel afirma que o tratado da *Weltgeschichte* pode também ser tomado como imia prova do domínio da razão divina no mundo<sup>16</sup>ou seja, a partir dos efeitos dessa vontade divina no mundo- a crescente racionalidade das manifestações culturais- pode-se chegar ao ser supremo. Ora, se a constatação de uma finalidade e racionalidade históricas, não se esgotam nos fatos particulares, pode nos dar imia prova da Razão absoluta e divina, isso nos levaria a uma prova pelos efeitos, baseada na teleologia espiritual. Ora, essa prova aproximar-se-ia do argumento da prova físico-teológico criticado por Kant, diferenciando-se dessa ao partir da conformidade a fins do mimdo espiritual, e não do mundo natural. Antes de confiontar estes dois argumentos, pretendemos investigar se essa razão divina da qual Hegel nos fala, assemelha-se à idéia de uma Providência divina.

### 5.2.3.A crítica à Providência indeterminada

Ainda que pretendendo mostrar que a história é obra divina, Hegel critica reiteradamente, na Intiodução às *Lições sobre a filosofia da História*, a doutrina da providência divina. Ora, qual a diferença que pode ser estabelecida entie uma douitiina que

---

'®Isto fica claro na seguinte passagem, que citaremos no original, a fim de favorecer a compreensão dessa nuance apontada: " Dass in den Begebenheiten der Volker ein letzter Zweck das Herrschende, dass Vernunft in der Weltgeschichte ist,- nicht die Vernunft eines besondern Subjekts, sondern die göttliche, absolute Vernunft, - ist eine Wahrheit, die wir voraussetzen; ihr Beweis ist die Abhandlung der Weltgeschichte selbst: sie ist das Bild und die Tat der Vemunft."VG, p. 29{grifo meu)

pretende que uma razão divina governe o mundo e aquela que defende a crença na providência? Não se trataria da mesma tese? Hegel mesmo admite que sua doutrina assemelha-se a doutrina religiosa que afirma ser o mundo regido pela providência divina:

"Eu evoquei essa primeira aparição da idéia de que a razão governa o mundo, e mencionei suas insuficiências, visto que essa idéia encontrou sua aplicação completa sob uma outra forma (...): é a forma da verdade religiosa, segundo a qual o mundo não é deixado ao acaso, mas é regido por uma providência.(...) Com efeito, a providência divina é a sabedoria que, com uma potência infinita, realiza seus fins, isto é, realiza o fim último, racional, absoluto do mundo." (VG,p.38 ;RH, p.58)

Aparentemente, a doutrina hegeliana em nada diferiria da doutrina religiosa vigente, que postularia uma providência (*Vorsehung*), cujo poder conformaria os fatos do mundo a uma finalidade; em ambas, o acaso dá lugar a uma necessidade racional que conduz o desenvolvimento dos acontecimentos históricos. Contudo, aqueles que defendem a doutrina da providência divina, o fazem de forma indeterminada, ou seja, não mostram a relação entre eventos particulares e esse desígnio racional. Trata-se, portanto, daquilo que Hegel, aludindo à resposta que Anaxágoras dá a Sócrates no *Fédon*, denominaria de fé indeterminada na razão:

"Todavia, entre essa lei religiosa e nosso princípio, manifesta-se a mesma diferença, isto é, a mesma oposição que a existente entre a tese de Anaxágoras e a exigência de Sócrates. Essa fé é, com efeito, tão geral e indeterminada como a tese de

Anaxágoras: ela é a fé na providência em geral (*Vorsehung*), e ela não vem a determinar-se nos fatos do mundo. Ao invés de tal aplicação, contenta-se em explicar a história através de causas tais como paixões, a força das armas, a presença ou a ausência de grandes homens, causas tão naturais e contingentes como as que Sócrates deplorava em Anaxágoras" (VG, p. 39; RH, p. 58).

Aqueles que, dessa forma, acreditam na providência divina professariam a fé numa razão indeterminada, isto é, não sendo capazes de mostrar a íntima articulação entre causa final e eventos, satisfazem-se com explicações que evocariam a causalidade eficiente. Por essa razão, Hegel compara a doutrina da providência divina à resposta de Anaxágoras a Sócrates no *Fédon*. Nesse diálogo, Sócrates afirmava que seu interesse por Anaxágoras residia no fato de que esse filósofo afirmava que o espírito (*Nous*) era o ordenador de todas as coisas. Isto causou inicialmente alegria a Sócrates: "Pensando dessa forma, exultei acreditando haver encontrado em Anaxágoras o explicador da coisa inteligível para mim de tudo o que existe". Todavia, a decepção sobreveio, pois, nos diz Sócrates: "à medida que avançava e ia estudando mais e mais, notava que esse homem não fazia nenhum uso do espírito, nem lhe atribuía papel algum como causa da ordem do universo, indo procurar tal causalidade no éter, no ar, na água e em muitas outras coisas absurdas"<sup>17</sup>. Sócrates procurava em Anaxágoras, não a causa eficiente, mas a causa final. Hegel experimenta a mesma decepção frente às doutrinas da

---

<sup>17</sup> Platão, *Fédon*, p. 104

providência que prometem *uma* explicação do mundo segundo a razão divina, mas oferecem apenas a causalidade eficiente. Se Anaxágoras afirma que um fim último rege o mundo, a decepção de Sócrates sobrevem, quando aquele não esclarece a relação entre os fatos particulares e tal finalidade. A fé na providência indeterminada é tão carente de utilidade para a filosofia quanto a crença de Anaxágoras que postula uma razão que rege o mundo, mas cujas determinações não é capaz de apresentar. Por sua vez, a decepção hegeliana assemelha-se à socrática, pois ele pretende determinar essa relação entre fatos e finalidade racional. Ao perguntar-se, portanto, qual a razão da história ter ocorrido de determinada forma, ele não se contenta com a causalidade eficiente. Dizer que um povo foi derrotado por outro porque possuía um exército mais forte ou poderoso seria análogo à resposta de Anaxágoras, que explicava o fato de estar sentado através do movimento de nervos e articulações.

Vemos que a inspiração leibniziana é bastante clara nesse comentário. Leibniz, no manuscrito inicial do *Discurso de metafísica*, § 20, indica a citação dessa mesma passagem do *Fédon*<sup>18</sup>, na qual Sócrates se diz decepcionado com Anaxágoras, por ter ele

---

<sup>18</sup> Leibniz, *Discurso de metafísica* (DM), §20: "Isto faz-me lembrar uma bela passagem de Sócrates, no *Fédon* de Platão, maravilhosamente consonante com as minhas opiniões sobre esse ponto, e que parece ter sido feita propositadamente contra os nossos filósofos materialistas." Na referida citação do *Fédon*, Leibniz concede ênfase à seguinte passagem: "que um ser inteligente foi a causa de todas as coisas, e que as dispôs e embelezou." Hegel segue Leibniz nesse ponto, qual seja, a necessidade da busca de uma "causa de todas as coisas", assim como da relação entre essa causa e os eventos particulares.

prometido as causas de tiido e dar apenas as causas mecânicas. Essa citação encadear-se-ia, por sua vez, com o parágrafo precedente, onde Leibniz salienta a utilidade das causas finais para a explicação do mundo, criticando os que se davam por satisfeitos com as causas eficientes:

"... não é razoável intioduzir uma inteligência soberana ordenadora das coisas e, depois, em vez de empregar a sua sabedoria, servir-se apenas das propriedades da matéria para explicar os fenômenos. Como se um historiador, para expHcar a conquista de uma praça importante por um grande príncipe, quisesse dizer que ela ficou a dever aos corpúsculos de pólvora para canhão, libertados pelo contato de uma faísca e que escapam com uma velocidade capaz de impelir um corpo duro e pesado contia as muralhas da praça, (...) ao invés de demonstiar como a previsão do conquistador o levou a escolher o tempo e os meios convenientes, e como o seu poder superou todos os obstáculos" <sup>19</sup>.

Nesse comentário leibniziano sobre a importância das causas finais para a explicação do mundo, percebe-se a mesma crítica que Hegel fará às doutrinas da providência: não é razoável apontar uma inteligência soberana, ou uma vontade sábia, como ordenadora do mundo e após, explicar esse mesmo mundo, na sua totalidade, apenas atiavés da causa eficiente. A importância das causas finais para a explicação do mundo nota-se num e noutio autor; todavia, enquanto para Leibniz as causas finais são importantes para a explicação da física, Hegel não as considera

---

<sup>19</sup> Leibniz, *op.cit.*,§19

nesse campo. A natureza, conforme analisamos, é, para Hegel, o lugar da necessidade exterior, ou seja, da causalidade eficiente. Nesse sentido, Hegel acompanhou a evolução da ciência do seu tempo: as causas finais na física são apenas relíquias que a mecânica newtoniana relegou ao passado. Contudo, a procura hegeliana pela causa final continua, ao tratarmos do mundo espiritual, e nesse sentido sua filosofia pode ser considerada um resgate, ainda que parcial, da doutrina leibniziana. As causas finais deslocam-se do natural ao humano, não são mais utilizadas com o propósito de explicar a natureza, mas com a intenção de entender o mundo espiritual no seu desenvolvimento temporal, ou seja, a *Weltgeschichte*.

Além de abdicar da procura de causas finais para a explicação do mundo natural, e deter-se apenas no mundo humano, uma diferença crucial dessa última tentativa de teodicéia é que ela não pretende dar conta de todo e qualquer evento histórico. Poderíamos falar num sentido ampliado de natureza e afirmar que, mesmo na história humana, temos im\ *lado natural e um lado espiritual*; o primeiro corresponderia ao conjunto de eventos encadeados segundo a relação causa-efeito, sendo a causalidade eficiente determinante desse encadeamento; o segundo, ao conjunto de eventos que poderiam ser articulados com uma causa final racional. Apenas esse conjunto é objeto da *Weltgeschichte*; o lado natural da história, aquele cujos fenômenos não se ligam à finalidade divina são objetos do historiador, não do filósofo da história.

### 5.3.A teodicéia abandona a ingenuidade

Toda teodicéia, para lograr seu intento, deve ser ardilosa; se há ardil na teodicéia hegeliana, esse deve-se sobretudo ao abandono da exigência ingênua de subsumir todo e qualquer evento sob o império da razão. Por um lado, temos a natureza que, como já foi analisado, é o reino do acaso, compreendido como necessidade exterior. As particularidades naturais não necessitam ser reconduzidas a alguma explicação que dê conta delas segundo uma razão absoluta e necessária, pois a exteriorização da Idéia implica sempre alguma desrazão. Mas se a natureza não pode ser analisada plenamente e esgotada, enquanto explicação das suas particularidades, através de uma causalidade interior, ou seja, de uma causalidade final, é no mundo espiritual que devemos buscar a conformidade com esse telos racional. O mundo do espírito deve ser analisado segundo uma finalidade, qual seja, o desenvolvimento pleno da racionalidade do Absoluto através da ação do homem, seja na história política propriamente dita, seja nas suas formações culturais tais como arte, religião e filosofia.

O mundo espiritual é aquele regido por uma necessidade interior que, conforme vimos, é a expressão hegeliana para designar causalidade final. Se a natureza, por ser a Idéia na forma de exteriorização, não pode resolver a contradição entre, por um lado, o racional que orienta sua totalidade e, por outro lado, o acaso que perpassa suas formações particulares, no mundo espiritual, há uma necessidade interna que regula suas formações particulares e confere-lhes racionalidade. Se a natureza era o

exteriorizar-se (e portanto, também o perder-se) da Idéia, o espírito é o retomo a si mesmo a partir da natureza: "Todas as atividades do espírito nada são além dos diversos modos de recondução da exterioridade em interioridade, é dessa idealização ou assimilação do exterior que ele se toma e é espírito" <sup>20</sup>.

Se podemos tomar o espírito como a recondução da exterioridade em interioridade, isto é, como a ordenação de suas determinações segundo um desígnio racional, não podemos esquecer, todavia, que o espírito é um processo e que sua total efetivação acontece, não no espírito finito, mas apenas no espírito absoluto. Isto significa que o espírito deve passar por uma "purificação" de sua objetividade, sendo que a pura racionalidade só nos é dada pelo último momento do espírito absoluto, na figura da última filosofia.

Se nós pensarmos que a atualização do conceito na exterioridade do mundo finito só pode dar-se através de uma série de figuras, cada uma incompleta do ponto de vista da racionalidade, vemos de que forma chegamos a uma nova e mais astuta teodicéia. Não são todos os momentos empíricos que são contados pela "história da razão", nem são todos os povos que fazem parte dessa história. Há, não apenas na natureza, mas na

---

<sup>20</sup> Enz, § 381, Zu, p. 21; trad. franc, p. 388. Esse parágrafo da *Enciclopédia* é bastante elucidativo para a compreensão da diferença entre natureza e espírito. O espírito não é precedido, no sistema hegeliano ( e na sua apresentação enciclopédica) , apenas pela Idéia lógica, ele o é também pela natureza. Tanto a idealidade da Idéia lógica, quanto a exteriorização da natureza se manterão como momentos supressumidos no conceito de espírito.

própria história humana, uma parte do fazer humano (onde pode-se incluir sua própria cultura), que não se constituem em episódios desse desenrolar da divindade no mundo.

Se a tarefa do filósofo é eliminar o acaso, o contingente, isto significa desconsiderar para o seu relato, estes fenômenos históricos, cuja necessidade não é interna, ou seja, não são necessários para a finalidade do percurso do espírito do mundo. Por essa razão falamos em natureza no sentido ampliado, que abarcaria também parte das construções humanas. A história empírica constaria de uma parte "natural" e outra propriamente espiritual; essa seria objeto do filósofo da *Weltgeschichte*, aquela apenas do historiador comum. Temos como exemplo os povos "fora da história"; ora, isto não significa que eles não podem servir como objeto de uma historiografia, ou seja, de uma descrição de fatos que se passaram com aquele povo. A existência desse povo, contudo, é totalmente contingente do ponto de vista histórico e, portanto, irrelevante para o propósito do filósofo, qual seja, reconhecer o divino na história.

Conforme assinala G. Lebrun<sup>21</sup>, a teodicéia hegeliana não busca, como as teodicéias ingênuas, encontrar uma justificativa para cada acontecimento. A "verdadeira teodicéia" não precisaria "subjugar a causalidade acidental", ela "não procura transformar o fortuito em significativo, porém mostrar que esse emaranhado confuso produz sentido à medida que vai passando".

---

<sup>21</sup> Lebrun, *O avesso da dialética*, p. 35

Poderíamos acrescentar ao comentário de Lebrun que esse sentido só fica claro ao filósofo porque existem, ainda que essa idéia possa nos causar estranheza, eventos, ações e povos privilegiados. Foi o que nos mostrou a análise dos "reinos do espírito" no capítulo 4: dentre os povos, alguns fazem parte dessa história divina, outros não, alguns trazem à luz determinações importantes para o desenvolvimento da razão, outros são apenas repetições ou mesmo regressos a princípios *já* ultrapassados.

O abandono da ingenuidade deve-se também à renúncia à possibilidade da dedução, ainda que por parte apenas de um entendimento infinito, dos eventos relacionados a alguém com o seu conceito. Segundo Leibniz, cuja teodicéia serve de modelo para Hegel, quem conhece a noção de alguém, saberá tudo o que lhe acontecerá no futuro <sup>22</sup>, isto não seria acessível, obviamente, a um entendimento finito, mas apenas ao entendimento infinito; apenas Deus poderá, portanto, conhecer desde sempre os acontecimentos históricos, o que, para nós, só seria acessível a posteriori. Deus, que conhece a noção de César, sabe que ele atravessaria o Rubicão e tornar-se-ia Imperador de Roma. Há, pois, a partir do conhecimento completo da noção de um homem particular, a dedução de tudo o que lhe acontecerá.

A filosofia hegeliana, ao contrário, parece não pretender tal dedução a partir do conceito; pelo exposto nas *Lições sobre a Filosofia da História*, parece-nos que a necessidade, a partir

---

<sup>22</sup>Leibniz, op. cit., § 13

da razão, relaciona-se aos momentos centrais da história mundial, mas não às ações particulares. Se tomarmos o mesmo exemplo utilizado por Leibniz, não seria necessário que César vencesse seus inimigos e marchasse sobre Roma, mas, quaisquer que fossem as ações individuais, uma nova etapa da consciência da liberdade deveria vir à luz, fosse ela trazida através daquela sucessão de acontecimentos, obra daqueles agentes particulares, fosse através de outra sucessão, obra de outros agentes. Nisso consistiria o ardil da razão: impor seu percurso através das ações e eventos permeados pela contingência e imprevisibilidade.

Hegel distingue a representação de algo no pensamento do sentido que confere à palavra *conceito*<sup>23</sup>. Um conceito particular seria uma representação no pensamento de um objeto finito; quanto a esse objeto, jamais sua existência poderia, do seu conceito, ser deduzida. Quanto a Deus, não se trata de um conceito particular (no sentido de representação mental), mas do *conceito* no sentido que Hegel lhe confere: "uma totalidade concreta", rica o bastante para nela conter *uma* determinação tão pobre como o ser. (Enz § 51) O *conceito* - não a representação mental de um objeto finito - pode conter em si uma determinação tal qual a existência, e daquele, pode-se passar a essa. Por essa razão, não pode-se falar, nessa última tentativa de teodicéia, de uma determinação das ações singulares: pode-se ter representação do singular, mas não propriamente *conceito*, esse é conforme

---

<sup>23</sup> Utilizaremos aqui *conceito em itálico* para designar o sentido que Hegel dá a esse termo, por oposição à *conceito como representação*.

apenas ao Absoluto. Se, para Leibniz, era possível uma noção do singular, para Hegel não há um conceito do singular, do qual imia existência qualquer possa ser deduzida. Há propriamente conceito do Absoluto, e desse conceito podemos chegar à sua manifestação enquanto existência na história; não podemos, no entanto, deduzir o indivíduo. As ações humanas, não estão, como em Leibniz, submetidas à pré-ciência, elas são perpassadas pelo acaso.

Se Hegel, por *um* lado, não apela para uma determinação de todas as ações humanas, pois, independentemente da imprevisibiÜdade destas, o espírito do mundo as conforma a um resultado racional, por um lado, parece-nos que ele encontra difictddade em provar a necessidade do percurso racional do espírito do mundo, provando apenas sua possibihdade. Mesmo admitindo que as ações himianas, em parte escapam ã racionalidade da Idéia, ou seja que há na história (no sentido usual do termo), um lado de natureza e que as ações humanas particulares estão abertas à desrazão, à irracionalidade, o problema da conciliação entre determinismo e liberdade não se encontra resolvido, visto que Hegel afirma haver um percurso necessário na história.

#### **5.4.0 herói:o homem de negócios do espírito do mundo**

O espírito do mundo expHcita-se e determina-se nos grandes momentos históricos; todavia, ele só pode objetivar-se através da ação dos indivíduos. O apelo ao herói, cujas ações

diferenciam-se das outras ações humanas, auxiliando Hegel no seu propósito de mostrar como a razão se determina e faz da teodicéia hegeliana uma teoria com características próprias: a razão que impulsiona o percurso do espírito do mundo vem à luz através da própria intenção dos homens históricos.

O herói, ao agir, acredita estar realizando uma ação com o propósito de atingir fins particulares; entretanto, o que se apresenta a ele apenas como produto de seu livre arbítrio é, na verdade, a intuição da vontade do espírito do mundo. Nisso ele se diferencia dos outros indivíduos, pois seus "fins particulares contêm a substancialidade, que é a vontade do Espírito do mundo." (VG, p.90; RH, p.113)

Podemos dizer que os heróis, exatamente por realizarem a "vontade do espírito do mundo", agem por liberdade. Hegel diferencia livre arbítrio (*Willkür*) de liberdade (*Freiheit*). Agir por liberdade significa agir conforme o plano racional, i.e., agir absorvendo, no seu interesse individual, a vontade do espírito do mundo. Os heróis agem livremente, por serem impulsionados pelo próprio espírito do mundo. Isto não nos deve surpreender porque, para quase toda a tradição moderna, agir segundo o justo, o verdadeiro ou o bom significa exatamente agir por liberdade, entendida no sentido de *Freiheit*. Hegel é tributário dessa idéia e faz, nas *Lições sobre a Filosofia do Direito* uma distinção entre vontade livre em-si (*an sich*) e vontade livre em-si e para-si (*an und für sich*). A vontade que é livre apenas nela mesma é denominada de vontade imediata: "A vontade que não é ainda vontade livre a

não ser como em-si é a vontade imediata e natural" (PhR, § 11). O conteúdo imediato dessa vontade são os instintos, os desejos, as inclinações, na qual a vontade se encontra determinada pela natureza. Um segundo momento, entre a vontade natural e a verdadeira vontade livre, seria o livre-arbítrio (*Willkür*). Esta não seria mais natural porque, nimia reflexão livre, se separaria de qualquer conteúdo ou matéria dados interior ou exteriormente. O problema do livre-arbítrio é que esse é uma liberdade formal, que não se dá um conteúdo concreto no direito. "Se, então, há apenas o elemento formal da livre determinação de si que seja interior ao livre arbítrio, e que o outro elemento seja para ele um dado, pode-se chamar de ilusão o livre arbítrio que pretende ser liberdade" (PhR, § 15).

A vontade, todavia, deixa de ser puramente formal no momento em que "tem por conteúdo, por objeto e por finalidade si mesmo, o universal como forma infinita." (PhR, § 21). Essa passagem ao universal não significa chegar a um universal abstrato (identidade do entendimento), nem à imiversalidade como um caráter comum a muitos ou a todos (universalidade da reflexão). Ao contrário, é imiversalidade concreta, (cf. PhR, § 24), imiversalidade que é, ao mesmo tempo, racionalidade: "O universal em si e para si é o que se chama da racional" (PhR, § 24).

O universal concreto, a racionalidade que se afirma e tem a si mesmo como conteúdo, todavia, não é a vontade de um indivíduo, mas sim o direito entendido como existência da vontade livre. O direito não constitui aqui apenas o direito

enquanto código de leis, mas também as regras morais e a organização da família, da sociedade civil e do Estado, bem como as regras que o informam. A vontade livre é, então, para Hegel, não a liberdade que abstrai seu conteúdo, mas a liberdade de se dar um conteúdo racional nas diversas esferas da vida em sociedade. Desse ponto de vista, a liberdade (visto que não é livre-arbítrio) não se opõe à idéia de necessidade. A verdadeira liberdade não é a liberdade individual, mas a liberdade do espírito, que libera sua substância espiritual na história. É o espírito do mundo que desenvolve, numa sucessão de figurações que são os espíritos dos povos, a idéia mesma de liberdade. Essa sucessão, todavia, é baseada numa necessidade do próprio espírito. Logo, liberdade e necessidade não se excluem. Como bem observa Parsons<sup>4</sup>. "Liberdade, nessa visão, não exclui necessidade; ao contrário, o espírito é livre na sua necessidade. Eu sou livre na medida em que sou racional, livre na medida em que sou autodeterminado e autodeterminação parece ser (em última análise) a autodeterminação do espírito do mundo."

Aquilo que aparece aos heróis como sua intenção traz a substancialidade da vontade do Espírito do mundo, substancialidade essa que corresponde a um instinto coletivo inconsciente. Se os homens de uma determinada época seguem os heróis é porque percebem que suas ações vão ao encontro de seus instintos mais profundos: "Esse conteúdo é sua verdadeira força, que se encontra no instinto universal inconsciente dos homens (in

---

<sup>24</sup> Parsons, "Hegel's concept of freedom", in: Inwood, *Hegel*, p. 166

*dent allgemeinen bewusstlosen Instinkte der Menschen*)". (VG, p.90; RH, p. 113) Ainda que sem plena consciência, os homens anseiam pelo caminho que lhes indica o herói: as ações desse executam uma pulsão (*Trieb*) subterrânea da humanidade, que necessitava do grande homem para vir à tona.

Os grandes homens levam à consciência uma interioridade coletiva inconsciente. O herói realiza o que visava a verdadeira vontade dos outros indivíduos; por essa razão exerce sobre eles um poder ao qual se entregam, apesar da contradição de sua vontade consciente. Se eles seguem estes "condutores de almas", é porque vêem neles "a potência irresistível de seu próprio espírito interior que vem ao seu encontro". (VG,p.99;RH,p.123)

A esse respeito, J. D'Hondt sustenta, a propósito da filosofia hegeliana que a finalidade da história não é uma finalidade exterior, ao contrário de outras tentativas de realização de uma filosofia da história, mas se confunde com uma necessidade interna inconsciente que deve ser colocada em ação.^^ São os heróis que fazem, dessa necessidade inconsciente, uma necessidade consciente. O próprio Hegel o confirma: o objetivo da história universal consiste em tornar consciente -sob a forma da intenção do herói- a pulsão inconsciente interna de um povo, isto é, seus anseios mais profundos. Se, para o homem comum, essa necessidade interna inconsciente age segundo a forma do acaso -o que prova apenas a possibilidade de um percurso racional, mas

---

<sup>25</sup> Cf.J.D'Hondt, Hegel: Philosophie de l'histoire vivante, p.260

não sua necessidade- para os heróis, ao contrário, ela se torna a própria finalidade do agente; a vontade do herói apreende, no seu conteúdo, a vontade do espírito do mundo. Se não existe, portanto, dedução e pré-ciência das ações singulares, essa dedução parece possível quanto ao percurso e as ações dos heróis visam exatamente trazer à tona essa racionalidade interior, cuja necessidade é dada pela própria razão.

\* \* \*

Neste capítulo, nós exploramos a relação entre a teodicéia e a filosofia da história hegeliana, mostrando que ambas relacionam eventos (ou, ao menos, alguns eventos), as ações dos homens (ou, ao menos, as ações dos heróis) e a finalidade última do mundo que, muito mais do que uma simples idéia reguladora, deve ser pensada como causa final do que ocorre.

Hegel admite que o filósofo trabalha com conceitos a priori, olhando a história com estas pressuposições de racionalidade, cuja prova é dada pela própria razão, e não por uma mera constatação empírica. Ao mesmo tempo, ele admitiria que, ao lado dessa prova dada pela própria razão, existiria uma outra, cujo ponto de partida é a próprio progresso notado pelo filósofo. Cabe-nos indagar se a constatação de uma ordenação e a

---

<sup>26</sup> "Na certeza de que a razão governa o mundo, ela (a filosofia) está consciente de que, o que se passa na história corresponde ao conceito (...) Na medida em que ela pressupõe a Idéia, a filosofia trabalha certamente com a priori"(RH,p. 51).

consideração da causalidade final no campo da história não poderá nos dar imia prova da existência de Deus, aos moldes da prova físico-teológica.

## CAPÍTULO 6

### O RECONHECER DA *WELTGESCHICHTE* COMO PROVA DA EXISTÊNCIA DE DEUS

Retomemos, ao iniciar este último capítulo, a estrutura argumentativa deste trabalho. Ao encerrar o capítulo 3, vimos que Hegel, ao criticar a refutação da prova ontológica, indica que Kant não refutou a cerne da prova, qual seja, que ser e conceito estão imidos no ser infinito. Ao invés de propor imi outro argumento para a referida prova, Hegel indica que qualquer prova demonstrativa, ou seja, silogística, da existência de Deus, cairia nas armadilhas de filosofia do entendimento. Sua proposta era, então, uma mera exposição (*Darstellung*) das categorias, exposição essa levada a cabo na *Ciência da Lógica*. A *Ciência da Lógica* mostraria essa identidade entre ser e conceito, através da suprassunção dos momentos da *Lógica objetiva* (ser e essência) na *Lógica subjetiva* (conceito).

Aceitar a prova da *Ciência da Lógica*, sem recorrer a nenhuma prova exterior, significa aceitar o critério de verdade como coerência categorial interna de um sistema. As *Lições sobre a Filosofia da História* nos indicariam como superar esse impasse, ao mostrar uma dupla possibilidade de interpretar o desenvolvimento temporal do espírito: ela pode nos indicar im\ a prova indireta das categorias da *Lógica*, ou uma prova pelos efeitos, baseada numa teleologia espiritual.

Os capítulos 4 e 5, através da análise da relação entre o histórico e o conceitual, visaram oferecer subsídios para que pudéssemos analisar com maior rigor essas duas possibilidades. O capítulo 4 mostrou como Hegel vê o percurso histórico, enquanto informado pelo lógico; o capítulo 5, por sua vez, mostrou que Hegel introduz o conceito de causalidade final na história. Investigaremos agora como essas provas são efetivadas pelo filósofo que reconhece a efetivação da razão.

### **6-1. Do espírito objetivo ao espírito absoluto: a realização de uma finalidade**

A história mundial, na exposição enciclopédica ocupa um lugar chave na transição do espírito objetivo ao espírito absoluto: a ela são consagrados os últimos parágrafos do primeiro e é através do seu sujeito, o espírito do mundo, que a objetividade do espírito é purificada na sua racionalidade. Hegel é claro quanto ao papel desempenhado pelo espírito do mundo como aquele que eleva a objetividade à consciência de si do espírito, isto é, ao espírito absoluto. Essa passagem, conforme indica B. Bourgeois <sup>1</sup> faz-se através de dois momentos: o primeiro, o momento objetivo do surgimento, num espírito de um povo particular, do "espírito objetivo universal", ou espírito do mundo; o segundo, o momento do surgimento, no espírito do mundo, do espírito universal absoluto:

"Há, na verdade, dois momentos idealmente distintos num tal processo que conduz do espírito objetivo ao espírito absoluto: o momento para ele mesmo ainda

---

<sup>1</sup> Bourgeois, *Éternité et Historicité*, p. 18

objetivo do surgimento, no espírito de um povo particular, do espírito objetivo imiversal ou do espírito do mundo (*Weltgeist*), e o momento em si já absoluto do surgimento, nesse espírito do mundo, do espírito universal absoluto".

O processo que eleva o espírito objetivo ao espírito absoluto consiste numa auto-negação objetiva (o surgimento do espírito do mundo, num determinado espírito de um povo) e numa auto-negação absoluta do espírito objetivo (surgimento da verdadeira arte, religião e filosofia a partir do espírito do mundo), processos que são elaborados simultaneamente, mas que podem ser analisados de forma distinta.

Hegel examina o primeiro momento no § 549 da

*Enciclopédia:*

"Esse movimento é o caminho de liberação da substância espiritual, o ato pelo qual o fim último absoluto do mundo se realiza nesse, pelo qual o espírito que inicialmente era apenas em si eleva-se à consciência e à consciência de si, e através dele, à revelação e efetividade de sua essência sendo em si e para si e pelo qual ele se torna para ele mesmo também espírito exteriormente universal, espírito do mundo".

Trata-se, nesse primeiro momento do processo, de uma revelação e de um exteriorizar, que é também um revelar, da essência mesma do espírito, ou seja, o caminho temporal do espírito na história exterioriza sua universalidade, expõe sua racionalidade, inicialmente apenas potencial, numa racionalidade de um mundo ético-político. A explicitação da racionalidade num mundo objetivo dá-se através de

uma sucessão de espíritos limitados, onde cada um realiza e amadurece imna etapa desse desenvolvimento. Assim, os primeiros estágios dessa sucessão apresentam imia consciência ainda limitada de sua essência enquanto espírito. O espírito era inicialmente, no mundo oriental, apenas em si: sua vida político religiosa encontrava-se presa à naturalidade. O mundo germânico, como último império do espírito do mundo representa a consciência mais elevada da idéia da liberdade, expresso nos princípios institucionais da Revolução Francesa e na consciência moral religiosa da religião protestante, que representariam exatamente a efetividade da essência do espírito, a objetivação de sua racionalidade. Pode-se afirmar que no mimdo germânico o espírito do mimdo chegou ã explicitação dos seus princípios mais elevados. Temos aí o final da história mundial, no sentido de que a liberdade alcançou o seu mais completo desenvolvimento; novas nações e mesmo novos continentes desenvolverão sua história empírica, a partir de princípios, todavia, que já estão dados.

Bourgeois explica que o espírito de um povo não está submetido ao espírito do mundo como se esse comandasse exteriormente a história dos povos, mas ele é o espírito universal exterior, cujos momentos singulares são os espíritos dos povos, e cujo desenvolvimento depende essencialmente desse trabalho temporal e geográfico de amadurecimento de princípios racionais: "O espírito imiversal objetivo ou espírito do mundo realiza-se no e como espírito de um povo, e é através desse que, a cada vez ele se faz o que ele é"^. O

---

<sup>^</sup> Bourgeois, *Eternité et Historicité selon Hegel*, p. 20.

percurso de libertação da substância espiritual é, ao mesmo tempo, a realização de uma finalidade pressuposta.

O segundo momento, do surgimento do espírito absoluto a partir do espírito do mundo, é desenvolvido no § 552 da *Enciclopédia*: "Mas o espírito pensante da história do mundo, enquanto ele nega (*er abstreift*), tanto cada limitação dos espíritos dos povos particulares, quanto sua própria mundaneidade (*Weltlichkeit*), ele apreende (*erfasst*) sua universalidade concreta e eleva-se ao saber do espírito absoluto".

Trata-se aqui de uma elevação da mundaneidade do espírito do mundo ao saber de si, presente no espírito absoluto. Ainda que se possa dizer que o espírito absoluto compõe-se da arte, da religião revelada e da filosofia, trata-se, não destas esferas enquanto pertencentes às totalidades éticas dos espíritos dos povos particulares, mas apenas da verdadeira arte, da verdadeira religião (a religião revelada) e da verdadeira filosofia, aquela que reflete sobre um percurso que já ocorreu, que se realiza pelo pensamento sobre essa própria objetividade desenvolvida temporalmente.

A relação entre espírito objetivo e espírito absoluto é, todavia, sempre dirigida e determinada, em última instância, por este último. O desenvolvimento temporal serve ao propósito supremo do próprio absoluto: desenvolver sua idealidade racional no mundo empírico, sem o qual, como vimos. Deus não seria Deus. "Se o espírito absoluto deve compreender sua existência a partir do espírito objetivo" - lembra Bourgeois "esse deve, por sua vez, julgar sua essência a

---

3 *Ibidem*, p. 38.

partir daquele, de tal sorte que o espírito eleva seu racionalismo concreto, tanto acima do idealismo dogmático- que resulta do não reconhecimento da primeira exigência-, quanto acima do realismo historicista- que procede do desprezo da segunda". Essa afirmação precisa corretamente a relação entre a objetividade e absolutidade do espírito: há uma interdependência entre eles, de forma que o espírito absoluto só pode entender-se como aquele cuja condição de possibilidade é o desenvolvimento do espírito objetivo; este, por sua vez, tem no espírito absoluto a instância de julgamento supremo sobre sua própria objetividade. O idealismo dogmático não compreende que o espírito absoluto dependeria do desenvolvimento "mundano" do espírito objetivo; o realismo historicista não perceberia que o sujeito da realização do espírito objetivo é o próprio espírito absoluto, aquele realiza os propósitos desse. Esse comentário de B. Bourgeois, ainda que fiel à uma tradição e estilo francês de análise de Hegel, pela sua condenação, tanto do idealismo dogmático, quanto do realismo historicista, aproxima-se da análise de Charles Taylor, quando esse localiza o hegelianismo entre o teísmo e o naturalismo. O teísmo e o idealismo dogmático pecariam pela incompreensão da importância do mundo empírico, como condição de possibilidade da existência do absoluto; o naturalismo e o realismo historicista incorreriam no erro de desconsiderar que o mundo histórico visa realizar propósitos que não lhe são imanentes.

A relação entre espírito objetivo e absoluto faz-se pela interdependência e interconexão entre ambos: o primeiro é julgado

---

pelo segundo, o segundo tem no primeiro sua condição de possibilidade. Nos parágrafos de transição entre espírito objetivo e absoluto, Hegel vai, entretanto, além da mera precisão da íntima relação entre objetividade e absolutidade, apontando-nos uma nova prova da existência de Deus, que partisse do campo da razão pura prática, mas cuja certeza fosse superior a de imi postulado da razão pura prática<sup>^</sup>. Hegel indica que essa certeza da verdade da existência de Deus, que supera a mera crença racional, só pode advir de uma prova, cujo ponto de partida não seja o espírito subjetivo, mas o espírito objetivo.

## 6.2. Da crença ao saber

Hegel toma, na observação ao parágrafo 552 <sup>^</sup> da *Enciclopédia*, essa elevação do espírito objetivo ao saber do saber absoluto como uma prova da existência de Deus. Referindo-se à refutação das provas cosmológica e físico-teológica, Kant, afirma Hegel, teria razão ao mostrar que, nem o ser, nem a atividade finalizada (*zweckmässige Tätigkeit*) da natureza podem nos dar uma

---

<sup>^</sup>Devemos conseguir, no desenvolvimento que segue, distinguir corretamente entre o caráter “regulador” de um postulado da razão pura prática, ou mesmo de um intelecto intuitivo, e uma prova, baseada no conceito de finalidade, que procuraria provar a existência de Deus.

5 “No que toca ao ponto de partida dessa elevação, Kant, no conjunto, compreendeu o mais justo, na medida em que ele considera a crença no que ela procede da razão prática. Pois o ponto de partida contém implicitamente o conteúdo do conceito de Deus. Mas o material concreto verdadeiro não é, nem o ser como na prova cosmológica, nem somente a atividade finalizada ( como na prova físico teológica), mas o espírito, cuja determinação absoluta é a razão eficiente, isto é, o próprio conceito que se determina e se realiza: a liberdade” (Enz, 06552)

prova da existência de Deus. O filósofo de Königsberg teria conseguido compreender corretamente que a crença em Deus deve provir da razão prática; todavia, exatamente por tratar-se de uma crença e não de um saber, a existência de Deus é "rebaixada" a um postulado, a um dever-ser, objeto de um assentimento apenas subjetivamente válido. Cabe aqui retomar a distinção dos graus de assentimento: saber, crer e opinar. Ainda que Kant não negue a possibilidade de *um* "tomar como verdadeiro" (*das Fürwahrhalten*) da Idéia de Deus, tratar-se-ia apenas de um crer, cuja validade seria apenas subjetiva. Ao pretender aqui uma prova da existência de Deus que não se resuma a um mero postulado, Hegel busca uma certeza, não apenas subjetiva, mas também objetivamente válida.

Hegel analisa corretamente o acesso a Deus que a filosofia kantiana nos permite; trata-se apenas de *um* postulado da razão prática: essa elevação é, na exposição kantiana "rebaixada a um postulado, a um simples dever-ser"<sup>^</sup>. Hegel parece seguir a via kantiana de procurar uma "prova moral" da existência de Deus<sup>^</sup>, sem.

---

<sup>^</sup> Enz, § 552; Bourgeois, p.333

<sup>^</sup> Essa tarefa Kant realizará na *Crítica da Razão Prática*, onde a existência de Deus é postulada como condição de possibilidade da concordância entre virtude e felicidade. A lei moral, por si só, não nos pode dar uma conexão necessária entre moralidade e felicidade, pois o ser racional, ainda que possa determinar sua ação, não é, ao mesmo tempo, causa do mundo. (KpV, A 224). Faz-se necessário, entretanto, postular essa conexão, isto é, postular uma causa suprema da natureza, cuja causalidade esteja conforme à disposição moral; essa causa é Deus. Não é um dever, no entanto, admitir a existência de Deus, é um dever, todavia, fomentar o Soberano Bem no mundo. O fomento do Soberano Bem só pode ser realizado se pressupusermos sua possibilidade; a necessidade dessa pressuposição é uma necessidade conexas à exigência do dever (KpV, A

no entanto, rebaixá-lo a um simples postulado. Tratar-se-ia, não apenas de uma crença num Ser Supremo para objetivos práticos; seu objetivo é provar sua existência enquanto um saber e não apenas como crença. Trata-se de refazer uma prova da existência de Deus pelos efeitos, que tenha como ponto de partida, não o ser em geral da prova cosmológica, nem a atividade finalizada da prova físico-teológica: "Mas o material concreto não é, nem Deus (como na prova cosmológica), nem somente a atividade finalizada (como na prova físico-teológica), mas o espírito".<sup>8</sup> Deve-se, segundo a recomendação de Hegel, seguir a "correta intuição" de Kant de acesso pela razão prática; todavia, não se deve partir da moralidade, ou espírito subjetivo, mas, ao contrário, do espírito objetivo, cuja determinação é "o próprio conceito que se determina e se realiza- a liberdade" <sup>9</sup>.

A prova da existência de Deus é levada a cabo pelo espírito pensante, expresso pela filosofia, que, ao olhar o percurso do espírito do mundo na história, vê que sua essência -a liberdade- realizou-se plenamente através de uma crescente racionalidade expressa pela substancialidade ética dos espíritos dos povos. Conforme o afirmado ao final das *Lições sobre a Filosofia da História*: "a única luz que pode reconciliar o espírito com a história universal e com a realidade é a certeza de que, o que aconteceu e acontece todos os dias, não apenas

---

226). Essa necessária pressuposição da possibilidade do soberano bem só é concebível sob o pressuposto de uma inteligência suprema. A existência de Deus só será admitida, todavia, como uma necessidade para um objeto prático; não se trata de um saber, mas de uma crença, ainda que possamos denominá-la de "crença racional" (KpV,A227).

<sup>8</sup> Enz § 333; Bourgeois, p. 333

<sup>9</sup> Enz § 333; Bourgeois, p. 333

não se faz sem Deus, mas é essencialmente sua obra". É a contemplação filosófica da história do mundo como realização de uma finalidade divina que nos daria uma prova da existência de Deus.

Ora, tal prova operada por Hegel assemelha-se muito à prova físico-teológica refutada por Kant, e cuja refutação Hegel aceita como válida. Retomemos os passos argumentativos da prova físico-teológica, tal como exposta por Kant na *Crítica da Razão Pura* (KrV, B653): a prova parte da constatação, no mundo, de sinais de um evidente ordenamento segundo um determinado propósito; esse ordenamento conforme a fins é alheio às coisas do mundo, que não podem adaptar-se a fins determinados a não ser que um princípio ordenador as tivesse ordenado dessa forma; há pois uma causa subUm e sábia que é causa do mundo, não agindo cegamente, mas agindo mediante a liberdade.

Ao afirmar que o espírito objetivo seria o terreno privilegiado de uma prova da existência de Deus, e que essa prova seria feita através da contemplação filosófica do progresso racional da *Weltgeschichte*, Hegel nos indicaria o seguinte argumento: há sinais no mundo espiritual de um evidente ordenamento segundo uma determinada finalidade; esse ordenamento não pode ser explicado a partir das coisas do mundo, ou seja, a partir das intenções e ações singulares; deve-se atribuir esse ordenamento- a própria urdidura da história empírica- a uma causa sábia exterior; essa causa é Deus. O filósofo, que, ao final da *Weltgeschichte*, contempla que aquilo nada mais é do que uma obra divina está, em última instância, operando uma prova pelos efeitos da existência de Deus, cujo ponto de partida

não é mais a atividade finalizada da natureza, mas a atividade finalizada do espírito.

Nota-se, por certo, uma semelhança entre os passos da prova físico-teológica e a prova hegeliana. A diferença - que Hegel afirmará em várias passagens - consiste no fato de que o ponto de partida não é um ordenamento natural, mas um ordenamento espiritual. A natureza, sendo a Idéia na forma da exterioridade, não pode ligar suas formações singulares ao conceito, enquanto finalidade racional, isto só é possível no desenvolvimento do espírito, através do caminho temporal do *Weltgeist*. A constatação filosófica do desenvolvimento da racionalidade da Idéia, através da sucessão dos espíritos dos povos, cada um realizando o amadurecimento de um princípio ou determinação dessa racionalidade, é a prova de que a história dirige-se para a realização de uma finalidade; o engendrar do próprio Absoluto enquanto processo de tornar-se mundo.

A natureza, por si só, e mesmo a perfeição que nela possa ser constatada, é impotente para ser a afirmação da existência de Deus. Hegel criticaria - de Vanini a Herr Krug - aqueles que, baseados na pressuposição de uma natureza harmônica e expressão privilegiada de uma racionalidade divina, pretendem dar uma prova da existência de Deus a partir da estrutura da própria natureza. Apenas a ordenação do mundo espiritual, compreendida como esse desenvolvimento para a realização de uma finalidade, pode nos dar essa prova, prova essa operada sob a forma da "última filosofia". Em suma, se Hegel, seguindo Kant, não pensa numa finalidade natural, ele o faz no mundo humano. Isto só pode ser feito, obviamente, a partir de um resgate

hegeliano da idéia de causa final que, como mostramos no capítulo 5, ele aproxima da sua noção de conceito. Se Hegel abdica das explicações segundo causalidade final no campo da natureza, ele as utiliza no que toca ao percurso da história mundial: as ações dos heróis e os principais eventos dos quatro impérios do espírito do mundo são analisados e compreendidos segundo essa finalidade.

A contemplação filosófica da obra do espírito do mundo, ou seja, da objetividade desenvolvida temporalmente revela que a história mundial dirigiu-se à realização de uma finalidade, que não pode ser explicada apenas a partir do mundo finito, ou seja, a partir das intenções ou propósitos dos homens ou povos. Trata-se de uma finalidade que nos indicaria uma causa, se não totalmente externa ao mundo, ao menos não imanente a esse. Essa causa é Deus, que faz de sua expressão privilegiada o desenvolvimento temporal do espírito.

A contemplação filosófica da história, que só poderia ser feita pelo filósofo ao final dos tempos, opera uma prova pelos efeitos, pois mostra que o que ocorreu na ordem do espírito é uma obra divina, que as finalidades de singulares só podem ser explicados como momentos de realização dessa finalidade divina. A *Weltgeschichte* substitui o pilar da moralidade sobre o qual Kant ancoraria a Idéia de Deus como postulado da razão prática. Parte-se, não mais do espírito subjetivo, mas do espírito objetivo; chega-se, não mais apenas a uma crença racional, mas a um saber sobre a obra divina, resultado de uma verificação operada sob a forma da última filosofia. Apenas a filosofia pode compreender a exposição temporal do espírito do mundo como realização de uma finalidade divina.

### **6.3. Pintar o cinza sobre cinza: o olhar crepuscular da filosofia**

A prova de que os eventos da história mundial são obra divina não seria acessível aos olhos naturais, apenas ao olhar do conceito; é apenas a filosofia que pode operar essa prova pelos efeitos, ou seja, o desenvolver do espírito objetivo é uma prova de Deus, ao ser olhado pelo próprio espírito absoluto, sob a forma da ( última) filosofia.

Nosso objetivo aqui é compreender como a filosofia realiza essa tarefa. Para esclarecermos essa questão, devemos rastrear as relações entre filosofia, momento culminante do espírito absoluto, e espírito do mundo. A filosofia superaria o desenvolvimento do espírito do mundo, o qual se manteria na ordem da objetividade, do mundo, ou ela faria parte destas totalidades éticas que são os espíritos dos povos? Pretendemos tematizar aqui essa aparente ambigüidade da filosofia, que, por um lado, faz parte dos espíritos dos povos e, por outro, é tomado como superação do próprio Espírito do mundo.

#### **6.3.1. Filosofia: a flor mais sublime do seu tempo**

Por um lado, deve-se supor que o espírito de um povo é individual e que em todas as suas ramificações, em todas as esferas de sua existência é o mesmo princípio que é realizado. Assim, o espírito de uma época penetra em todas as suas diferentes ramificações. Entre elas está a filosofia, que pode ser considerada como a "flor mais sublime" do espírito. A filosofia é "o conceito de espírito na sua totalidade, a consciência e essência espiritual de todo o conjunto, o

espírito do tempo como espírito presente e que se pensa a si próprio."  
(GPh,lp.73)

A filosofia, por apresentar esse caráter de consciência do espírito de uma época, é sincrônica com a constituição particular de um povo, com seus hábitos, com sua religião, com seus costumes, com as descobertas científicas etc. Ela é, então, a apreensão de um determinado tempo histórico pelo pensamento e Hegel nos afirma em algumas passagens que, por ser a tradução, no pensamento, do princípio que anima um certo povo, ela é também limitada pelo tempo: "Toda a filosofia, precisamente por ser a exposição de *um* determinado grau de desenvolvimento, pertence ao seu tempo e está circunscrita à sua própria limitação"(GPh,I,p.64).

Do fato de que a filosofia é a expressão de um determinado tempo no pensamento, Hegel retira um ensinamento no que concerne à forma de tratá-la. Pertencendo a filosofia à própria história do espírito do mundo, que se realiza nos progressivos degraus dos espíritos dos povos, as mais antigas filosofias são- da mesma forma como as mais antigas religiões ou formas de governo- as mais pobres e as mais abstratas, pois aí a Idéia ainda se encontra no momento inicial do seu desenvolvimento. E, da mesma forma como não cabe a censura à uma determinada constituição antiga, ou a uma religião passada, por serem as formas possíveis políticas ou religiosas que aquele tempo permitia, não se deve fazer a censura ou crítica daquelas filosofias por faltar a elas determinações estrarüias ao tempo em que surgiram.

Assim como não se deve criticar a filosofia por ser ela presa a seu tempo, devemos-nos preservar de imputar-lhe princípios do nosso próprio tempo. "Na maior parte das histórias da filosofia ocorrem erros,"- escreve Hegel- "na medida em que vemos serem atribuídas muitas proposições metafísicas a um determinado filósofo, atribuição que deve valer como uma afirmação histórica de *uma* asserção que esse fizera, na qual ele jamais pensou, da qual ele não conhecia palavra alguma, sob a qual não se encontra nenhum rastro na história"(GPh,I,63). <sup>10</sup>

Hegel sempre buscou inspiração na filosofia de Aristóteles; todavia, nas *Lições sobre a História da Filosofia* ele admite que essa inspiração jamais pode significar uma volta no tempo: "as filosofias de Platão e Aristóteles etc , estão sempre vivas e ainda presentes nos seus princípios ; mas a filosofia não está mais nessa figura e degrau na qual estavam as filosofias platônica e aristotélica. Nós não podemos permanecer nelas, elas não podem ser despertadas novamente. “ (GPh,I, .65) Ser aristotélico nos seus dias é desconsiderar as limitações do mundo grego, é não perceber, por exemplo, que a bela eticidade antiga, não sabia ainda que todos eram livres, e que a escravidão era possível ainda: "mas o fato de o homem ser livre em si e para si, na sua

---

<sup>10</sup> Como exemplo dessa imputação artificial de princípios, Hegel cita a *História da filosofia* de Brucker, que enriquecendo os filósofos antigos com preceitos da metafísica de Wolff, atribui a filósofos da antiguidade princípios do mundo moderno. Assim atribuiria a Tales o princípio *Ex Nihilo nihil fit*, atribuição que Hegel ridiculariza:"De acordo com Brucker, Tales disse: *Ex nihilo nihil fit*, pois Tales diz ser a água eterna. Ele seria considerado como o filósofo que nega a criação do nada. Mas sobre isso Tales- ao menos historicamente- nada sabia" (GPh,I, 63)

essência e como homem nascido livre, era desconhecido por Platão, não menos que por Aristóteles".(GPh, I,p.68) Ser grego nos seus dias de Hegel, seria empresa tão impossível quanto um homem que, na idade madura, pretendesse voltar a ver o mundo com os olhos da juventude. Assim como o jovem e o velho são a mesma pessoa, mais entre os dois extremos, houve o enriquecimento do tempo, a filosofia conserva em si os momentos passados, ao mesmo tempo que os supera.

A filosofia é, então, presa do seu tempo, do espírito do seu povo. É por essa razão que Hegel chega mesmo a dizer que a filosofia é escrita a quatro mãos, ou melhor é ditada ao filósofo pelo próprio espírito do mundo. A filosofia não é feita por uma abstração de filósofos em seus gabinetes; "Não! Não! trata-se de ações do espírito do mundo, meus senhores, e, portanto, do destino. Os filósofos são ao mesmo tempo os senhores, na medida em que eles aproximam-se das migalhas do Espírito; eles lêem ou escrevem estas ordens de gabinete no original; eles são encarregados, de as corrigir<sup>11</sup>. Os filósofos lêem e escrevem o que lhes dita o espírito do mundo; a filosofia portanto, alimenta-se do mundano, do empírico, das revoluções políticas <sup>2</sup>.

---

<sup>11</sup> G.PH., II,p.488

<sup>12</sup> Isso explicaria, por exemplo, a importância das filosofias de Kant, Fichte ou Schelling que, ainda que consideradas durante algum tempo como impopulares academicamente, alimentavam-se principalmente da própria Revolução Francesa . Estes filósofos alimentaram-se das "migalhas do espírito", da racionalidade expressa nos acontecimentos de sua época. Mesmo que os fatos políticos por vezes apresentassem uma faceta de irracionalidade, cabia a estes corretores da história

Se a filosofia, quanto ao seu conteúdo, não pode sair fora de seu tempo, ao fazer de seu próprio tempo seu objeto, ela diferencia-se dele pela forma: "Enquanto a filosofia está no espírito do seu tempo, esse é seu conteúdo determinado; ao mesmo tempo, como saber, pelo fato de ter confrontado consigo, já o ultrapassou: mas isto é apenas formal, visto que ela, na verdade, não possui outro conteúdo."(GPh, 1, p.74)

A filosofia é parte dos espíritos dos povos, mas diferencia-se quanto ao seu papel. Ela tem a tarefa de, expressando seu tempo em pensamento, fazer-lhe a crítica. Exatamente por ter a realidade de uma época como objeto de reflexão, ela se constitui como um momento superior a essa. Ainda que fazendo parte do princípio do seu tempo, a filosofia contém *um* fator negativo em relação à objetividade das outras esferas dos espíritos dos povos. Devido ao fato de ser ela o espírito sob a forma do pensamento, ela se opõe à realidade na qual o princípio que anima aquela época se exprime.

Esse elemento negativo, de oposição à realidade vem do fato de que o pensamento é seu elemento, e que ela é consciência do espírito. Ora, há também consciência de um povo nos seus costumes, religião, direito; entretanto, essa consciência pode ser tomada como uma consciência viva, como a alma que anima uma atividade concreta. A consciência que traz a filosofia é, ao contrário, uma consciência que faz a abstração da realidade política-religiosa, vindo a possuir a forma de uma irrealdade, ou seja, de *um* elemento do puro pensamento.

---

mundial a descoberta de uma irracionalidade escondida, que eles souberam trazer à luz através do elemento do pensamento.

Um dos atestados dessa distância em relação à realidade política-religiosa de um povo é que a filosofia aparece normalmente no ocaso de um povo, produto da crítica a seus costumes e leis. A filosofia surge quando o espírito de um povo saiu da vida concreta -afirma Hegel na Introdução às *Lições sobre a História da Filosofia*- " quando se vai cavando um abismo entre as tendências internas e a realidade externa, e as formas habituais de religião, etc, já não satisfazem; quando o espírito se manifesta indiferente pela sua existência real, ou então, nela só experimenta insatisfação; quando sua vida ética vai-se dissolvendo. " (GPh, I,p. 71 )

A filosofia representaria um afastamento da vida concreta do espírito, daquela que se manifesta no mundo real, a filosofia nega esse mundo e refugia-se no puro mundo do pensamento.

Como bem comenta Bourgeois <sup>13</sup> " A filosofia vive da cultura política e expressa no seu discurso, a vida política de seu tempo.(...)Entretanto, o discurso filosófico só tem razão de ser como idealização da universalidade objetiva da política, enquanto ele é negação, inicialmente como auto-negação, dessa". Ainda que se alimente da vida política e também da vida religiosa do seu tempo, a filosofia as questiona, as critica, e é desse questionamento e dessa crítica que se faz a base da filosofia.

O tema da filosofia como aquela que aparece no crepúsculo de uma civilização, nos remete à conhecida afirmação dos *Princípios da Filosofia do Direito*:

---

<sup>13</sup> Bourgeois , EH,p. 72

"O que o conceito ensina, mostra necessariamente também a história, que, apenas, na maturidade da efetividade, o ideal aparece frente ao real e apreende esse mesmo mundo na sua substância, ele o edifica na figura de um império intelectual. Quando a filosofia pinta o cinza sobre o cinza, pois uma figura da vida tornou-se velha, e com cinza sobre cinza não a deixa remoçar, mas apenas conhecê-la, a coruja de Minerva apenas inicia seu vôo com o cair do crepúsculo".

No ocaso da vitalidade de um povo, que se manifesta na sua vida política-religiosa, o mundo que inicia sua dissolução, é apreendido de uma forma idealizada, na forma filosófica. O Estado e a religião não correspondem mais ao seu tempo- a filosofia prepara, então, através da negação intelectual desse mundo , uma nova efetividade.

A última filosofia- a filosofia do próprio Hegel, ou, numa interpretação menos ambiciosa, aquela cujas bases ele pretende lançar não é mais parte do espírito do povo, ela faz parte do espírito absoluto. Ela lança seu olhar para todo o desenvolvimento do espírito do mundo e o compreende, isto é, o elabora sob a forma de pensamento. Mas isto só é possível quanto, tanto a religião, quanto a política alcançaram a plena realização de seus princípios.

A reforma protestante inaugura o fim da história da religião e os princípios liberais da revolução francesa inauguram o fim da história política. A ave de Minerva voa na "maturidade da efetividade". Como diz Bourgeois<sup>44</sup> "a reconciliação positiva de toda história com ela mesma, através de seus momentos positivos essenciais- religioso e político- é, então, operada ao final dessa história.

---

<sup>44</sup>\* Bourgeois, op. cit. p. 105

ou seja, segundo sua verdade, pelo ato metahistórico da especulação filosófica".

A realização plena do espírito do mundo é, pois, a posição do espírito absoluto. Enquanto os momentos particulares daquele, os espíritos dos povos, indicam uma determinada filosofia, a culminação do processo, como espírito absoluto, é a reflexão sobre todo esse desenvolvimento temporal, na forma da última filosofia. A mediação da filosofia torna o resgate metafísico hegeliano mais astucioso, pois não é todo evento que fará parte de uma história divina, apenas aqueles que a filosofia julga serem a encarnação da razão.

Podemos agora compreender essa aparente contradição entre, de um lado, a filosofia como fazendo parte dos espíritos dos povos e, ao mesmo tempo, como negação da objetividade posta por estes. As filosofias presentes em cada espírito de um povo são a expressão daquele tempo em pensamento, sendo portanto afetadas pela particularidade e limitação daquele momento histórico; elas ainda não são pura filosofia, pois permanecem imersas num princípio limitado. A história da filosofia é parte integrante da finitude do espírito, da história objetiva do espírito do mundo, objetividade essa da qual ela só vem a purificar-se integralmente sob a forma da última filosofia. Retomando o § 552 da *Enciclopédia*, vemos que o "espírito pensante", para elevar-se ao saber do espírito absoluto, isto é, à verdadeira filosofia, deve-se depurar "das determinações limitadas dos espíritos dos povos", ou seja, deve efetuar uma libertação em relação à particularidade do espírito objetivo. Ora, libertar-se da particularidade do espírito objetivo é libertar-se da própria objetividade, vindo a pôr o

conteúdo racional e total desse desenvolvimento como espírito absoluto. Libertar-se da particularidade e, portanto, da objetividade do espírito significa julgar o percurso do espírito do mundo e depurar o conceito presente como princípio na realidade.

A filosofia possui um papel relevante ao pensarmos a *Weltgeschichte* como prova pelos efeitos da existência de Deus; é apenas ela que, munida de uma métrica de racionalidade, pode distinguir, num percurso aparentemente caótico e contingente, uma linha de sentido e aperfeiçoamento de princípios racionais em cada esfera. A filosofia é aquela que compara a Idéia temporalmente desenvolvida com a Idéia na sua pureza.<sup>^^</sup>

A filosofia poderia ser considerada também uma mediadora de uma prova indireta, pois ela, enquanto acompanha as diferentes histórias (políticas, artísticas, religiosas , ou mesmo filosóficas ) mostra que só podemos dizer algo com sentido desse mundo se utilizarmos as seqüências categoriais da *Ciência da Lógica*, e se pressupusermos sua tese especulativa, qual seja, que há uma entidade que contém em si a objetividade e subjetividade.

---

<sup>15</sup> Nesse ponto, Hegel reatualiza uma intuição agostiniana de comparação entre Deus temporalmente exposto e Deus na sua eternidade. D.Rosenfield analisa essa peculiaridade da doutrina de Sto. Agostinho; "Em sua atemporalidade, o Verbo manifesta-se temporalmente, o silêncio sendo o termo desse processo, a razão concluída. A *razão* compara, então, o Verbo temporalment exposto, a lógica do tempo, a ordem do mundo, com o Verbo em seu silêncio eterno, trazendo de volta a teporalidade lógica- do mundo à eternidade, ao discurso de Deus em si mesmo." Cf. Rosenfield, *i4s peripécias da Razão*, Introdução

Analogamente à prova aristotélica do princípio de não-contradição, que mostra ser impossível dizer algo com sentido na linguagem ordinária sem aceitá-lo, a prova indireta da tese hegeliana (de que o mundo é informado por uma razão divina ) implicaria uma renúncia ao sentido do mundo. Quem não aceitar a tese hegeliana poderia falar como um cientista, mas não mais como filósofo. A renúncia à *Ciência da Lógica* e à tese da existência desse Deus- Razão condenaria o interlocutor hegeliano ao silêncio sobre o mtindo. Mas o século XIX não estaria ainda preparado para tal indigência filosófica, nem os filósofos para renunciar ao seu próprio *métier*, ao falar sobre uma imperativa necessidade de calar.

## *Uma metafísica ardilosa*

*“<Daß die Weltgeschichte dieser Entwicklungsgang und das wirßche Werden des Geistes ist, unter dem wechselnden SHauspfe ihrer beschichten- dies ist die wahrhafte Theodizee, die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte. Für die Einsicht im den Geist mit der Weltgeschichte und der Herrschaft versöhnen, daß das, was geschehen ist und alle Tage geschieht, nicht nur ohne Gott, sondern wesentlich das “Wer seiner selbst ist“-Jürgen, Phg, 540*

Neste trabalho tentamos mostrar que o projeto hegeliano e, dentro dele, o espírito do mundo só pode ser compreendido como uma retomada de um projeto metafísico, enquanto um resgate do Absoluto como fundamento lógico e ontológico. O finito, conseqüentemente, nele incluído o fazer ético e político humano, só possui inteligibilidade se o remetermos a essa substância/ sujeito que define o Absoluto. Parafraseando a definição III da *Ética I* de Espinosa, pode-se afirmar que o Absoluto é em si e por si é concebido. Para mostrá-lo, nós dividimos a tese em duas partes. Na primeira, indagamos se a filosofia hegeliana nos oferece uma prova da existência de Deus e sua exteriorização necessária como natureza e Espírito. Concluímos que a *Lógica*, apontada como momento central dessa prova, constitui-se mais propriamente numa exposição categorial, cuja verdade só poderia ser aceita, caso seu critério fosse coerencial, ou seja, a própria coerência

interna das categorias nos bastaria como prova da Idéia absoluta. A tese da *Lógica* pode ser provada, se nós tomarmos a história mundial, ou bem como parte de uma prova indireta, ou bem como uma prova pelos efeitos. Na segunda parte, provamos que a constatação filosófica do desenvolvimento do espírito do mundo no tempo, através do aperfeiçoamento de princípios racionais pelos espíritos dos povos pode ser tomada como uma prova da existência de Deus que vem a complementar, a prova "a partir de simples conceitos" dada pela sua filosofia teórica.

Em vários momentos do trabalho, mostrou-se que Hegel faz uma crítica contundente a Kant, ao mesmo tempo em que absorve vários elementos das filosofias racionalistas pré-críticas: a inspiração leibniziana de sua teodicéia; a incorporação, ao seu Absoluto, de elementos da substância espinosista. Pensamos ter provado que a utilização constitutiva do Absoluto como incondicionado, do Absoluto como totalidade, é inegável em Hegel. Trata-se da mesma utilização que Kant condena no seu projeto crítico, sendo o monumento dessa condenação a "Dialética transcendental". Se o ser supremo faz suas aparições na segunda e terceira Críticas, ele nada mais é do que uma idéia reguladora que, quanto ao uso prático da razão, cumpre um papel de nos apontar para uma possível concordância entre virtude e felicidade, ou, então, nossa busca de uma compreensão última do mundo funciona como um *ais ob* de uma harmonia buscada, mas jamais provada. Hegel reintroduz, inequivocamente, a prioridade lógica e ontológica do infinito frente ao finito, reintrodução essa que

remete a uma absorção histórica do espinosismo pelos pensadores do romantismo e daquilo que ficou conhecido como idealismo alemão.

Um opositor da nossa tese certamente objetaria que o Absoluto hegeliano não é a substância espinosista. Responderíamos, dizendo que nosso opositor teria razão quanto aos detalhes, mas não no que toca à questão central. O Absoluto, é verdade, possui uma reflexividade interna que o torna mais próprio do que a substância espinosista para dar conta do movimento e contradições históricas; todavia, tanto a filosofia espinosista, quanto hegeliana, fazem um uso constitutivo do Absoluto, o que fora interdito pela filosofia crítica. O mesmo se passa na relação Hegel- Leibniz. A inspiração na teodicéia de Leibniz é bastante clara na filosofia hegeliana. Obviamente, estamos frente a uma teodicéia ardilosa, que não concede uma significação divina ao fortuito, uma previsibilidade dos eventos singulares; contudo, há um resgate da idéia de causa final, de uma finalidade que a história realiza.

Sem dúvida alguma, Hegel retoma elementos da metafísica pré-crítica, enquanto o conhecimento dessa totalidade/ Absoluto, que é fundamento lógico e ontológico do mundo finito. Seu ardil residiria na anulação de alguns elementos dessa metafísica, que levaram-na à refutação e à extinção: resgata-se a independência lógica e ontológica do Absoluto-substância, contudo, introduz-se nele a dupla negação da *Lógica da Essência*, concedendo uma maior independência ao finito; resgata-se a teodicéia leibniziana e a idéia de causa final na história, com a condição de não pensarmos mais num sentido para os eventos singulares, mas apenas para um percurso de purificação da razão. A

substituição de uma metafísica ingênua por uma metafísica ardilosa ancora-se em dois sustentáculos: em primeiro lugar, na criação de um potente sistema categorial, que, incorporando em si a desrazão, pode fazer face à refutação da filosofia crítica; em segundo lugar, no deslocamento da causalidade final para o campo do espiritual.

Assim, o ardiloso filho pródigo, descontente com as *sobras de comida* da filosofia crítica, pode voltar ao lar, já em ruínas, do ser supremo.

*Fim*

## GLOSSÁRIO

### A

Allgemeine-universal

Anderssein, Ansichsein, Fürsichsein -ser-outro, ser em si, ser para si

aufheben-suprassumir

Ausführung-realização

Auslegung-exposição

Äusserung-externamento

### B

Begriff-conceito

beschränken-limitar

Besonder-particular

Besonderheit-particularidade

Bestimmtheit-determinidade

Bestimmung-determinação

Beweisen-provar, demonstrar

Bewusstsein-consciência

Bildung-culüira

Böse(das)-o Mal

bürgerliche Gesellschaft-sociedade civil

### D

Darstellung-exposição

Dasein(das)-ser-aí

## E

Einzelheit-singularidade

Einzelne(das)-o singular

Endzweck- fim último

Entäußerung-exteriorização

Entfremdung-alienação

erfassen-apreender

Erscheinung-fenômeno

erweisen-mosti-ar

Existenz-existência

## F

Freiheit-liberdade

## G

Gedanke-pensamento

Geist-espírito

geoffenbarte Religion-religião revelada

Geschichte-história

Gesinnung-disposição

Gestalt-figura

Gestaltung-figuração

Gewissen-consciência moral

Grund-fundamento

Grundlage-fundação

Grundlinien-Princípios fundamentais

## H

herabsetzen-rebaixar

hervorbringen-produzir

L

Logik (die)-a logica

logische Idee-Idéia lógica

Logische(das)-o lógico

M

mittelbar-mediato

Moralität-moralidade

P

Pflicht-dever

R

Realität-realidade

S

Seele-alma

Selbstbewusstsein-autoconsciência

setzen-pôr

Sittlichkeit-etícidade

T

Tätigkeit-atividade

U

Übergang-passagem

Unmittelbar-immediato

Unmittelbarkeit-imediatidade

Unvernunft-desrazão

V

Vernunft-razão

Vernünftigkeit-razionalidade

Verstand-entendement

Verwirklichung-efetivação

Volkgeist-espírito do povo

voraussetzen-pressupor

Vorsehung-providência

Vorstellung-representação

W

*Weltgeist-espírito do mundo*

*Weltgeschichte-história mundial*

Wesen-essência

Wilkür- livre-arbítrio

wirklich-efetivo

Wirklichkeit-efetividade

Z

Zufälligkeit-contingência

Zweck-fim

Zweckmässigkeit-finalidade

zweckmässige Tätigkeit-atividade finalizada

Zwecktätigkeit-atividade conforme a fins

## BIBLIOGRAFIA

### OBRAS DE HEGEL:

Utilizamos a edição alemã Suhrkamp, Werke in zwanzig Bänden, ed. Moldenhauer/Mitchel.

tome 1-Frühe Schriften

tome 2-Jenaer Schriften

tome 3-Die Phänomenologie des Geistes

tome 5-6-Wissenschaft der Logik (WL)

tome 7-Grundlinien der Philosophie des Rechts

tome 8-9-10-Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse (Enz)

tome 12-Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte

tome 13-14-15- Vorlesungen über die Ästhetik

tome 16-17-Vorlesungen über die Philosophie der Religion

tome 18-19-20-Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie

Para os textos de outras edições:

Tenaer Kritische Schriften, ed. Pöggeler, Hamburg, Felix  
Meiner, 1968.

lenaer Sy stemn würfe, ed. Düsing (vol.6), ed.  
Horstmann/Trede (vol.7,8), Hamburg, Felix Meiner, 1971.

Tenaer Realphilosophie I/II, ed. Hoffmeister, Hamburg,  
Felix Meiner, 1932.

Hegels Theologische Tugendschriften, ed. Nohl, Tübingen,  
1907.

Die Vernunft in der Geschichte, ed. H. Hoffmeister, Felix  
Meiner, 1955

Traduções francesas da obra de Hegel utilizadas:

Correspondance, Paris, GaUimard, 1963.

Encyclopédie des sciences philosophiques: I-La Science de  
la Logique; III-Philosophie de l'Esprit, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin,  
1986,1988.

Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé:1830,  
trad. Gandillac, Paris, Gallimard, 1990.

Esthétique, 4 v., trad. Jankélevitch, Paris, Flammarion,  
1979.

*Foi et savoir*, in: Premières publications, trad. M. Méry,  
Paris, Editions Ophrys, 1964

\_\_\_\_\_ Fragments de la période de Berne, trad. R. Legros/F. Verstraeten, Paris, Vrin, 1987.

Leçons sur l'histoire de la philosophie, 2 v., trad. Gibelin, Paris, Gallimard, 1990, 1991.

Leçons sur l'histoire de la philosophie, 7 v., trad. Garniron, Paris, Vrin, 1971-1991.

Leçons sur la philosophie de l'histoire, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1987.

Logique et métaphysique, trad. D. Souche-Dagues, Paris, Gallimard, 1980.

Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1990.

Notes et fragments, Iéna 1803-1806. Paris, Aubier, 1991.

Phénoménologie de l'esprit, trad. J. Hyppolite, 2 v., Paris, Aubier, 1939, 1941.

Philosophie de la religion, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1975.

Leçons sur les Preuves de l'existence de Dieu; Leçons sur la Philosophie de la religion, Paris, Vrin, trad. GobeHn, 1970.

La première philosophie de l'esprit (Iéna, 1803-1804), trad. G. Planty-Bonjour. Paris, PUF, 1969.

Les preuves de l'existence de Dieu, trad. Niel, Paris, Aubier, 1947.

Principes de la philosophie du droit, trad. A. Kaan, Paris, Gallimard, 1940.

Principes de la philosophie du droit, trad. R. Derathé, Paris, Vrin, 1982.

La raison dans l'histoire. Trad. Papaioannou, Paris, 1965.

Science de la logique, 3 v., trad. P.J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1972,1976,1981.

Vie de Jésus, trad. Rosca, Paris, Editions d'aujourd'hui, 1976

#### **Traduções para o português utilizadas:**

Introdução à história da filosofia, São Paulo, ed. Os Pensadores, Abril Cultural, 1985

Enciclopédia das Ciências Filosóficas, Trad. Paulo Meneses, São Paulo, Loyola, 1995.

Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito, trad. Marcos Müller, partes publicadas nas revistas "Idéias"(nº2) e "Analítica" (nº2).

#### **Traduções para o espanhol utilizadas**

Principios de la filosofía del Derecho, tiad. Juan Luis Vermal, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1975.

Lecciones sobre la filosofia de la historia universal, trad. José Gãos, Buenos Aires, Alianza Editorial, 1986.

Lecciones sobre filosofia de la religion, 3 v., trad. Ricardo Ferrara, Buenos Aires, Alianza Editorial, 1985.

El concepto de religion, trad. Arsenio Guinzo, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

### **Bibliografia geral:**

Arantes P., Hegel, a ordem do tempo, São Paulo, PoHs, 1981.

Aristóteles, De L'Ame, Paris, Vrin, 1992

Ethique à Nicomaque, Paris, Vrin, 1990

Métaphysique, Paris, Vrin, 1991

Bourgeois B., Eternité et historicité de Tesprit selon Hegel, Paris, Vrin, 1991.

Hegel à Francfort, Paris, Vrin, 1970.

La pensée politique de Hegel, Paris, PUF, 1969.

*Hegel et la déraison dans l'histoire*, in: Logik und Geschichte in Hegels System, éd. Lucas/Planty-Bonjour, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1989.

*Dialectique et Structure dans la Philosophie de Hegel*, in: Revue Internationale de Philosophie, Hegel et la Dialectique, 1982.

Bärsch C., *Der Weltgeist und der Geist der Völker*, in: Hegel-Jahrbuch, 1981/1982

Beiaval, Y., Etudes leibniziennes, Paris, Editions Gallimard, 1976

Beiser, F.,(ed.), The Cambridge Companion to Hegel, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Biard, J. et alH, Introduction a la Lecture de la Science de la logique de Hegel, v.2. La doctrine de l'essence, Paris, Aubier Montaigne, 1983.

Bobbio, N,, Estudos sobre Hegel, Direito, Sociedade civil. Estado, São Paulo, Brasüiense, 1981

Boehme H., *Weltgeist und Weltprozess*, in:Hegel-Jahrbuch, 1981/1982.

Brauer D., Dialektik der Zeit, Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte, Stuttgart, Fromann- Holzboog, 1982.

Cesa C., *Modeln di filosofia della storia nelV idealismo tedesco*, in: Logica e Storia in Hegel, Napoli, Ed. Scientifiche italiane, 1985.

Châtelet F., Hegel, Paris, Seuil, 1968.

Dietzsch S., *Zu einigen Aspekten der geschichtsphilosophischen Dimension der transzendental philosophischen Denkungsart*, in: Stuttgarter Hegel-Kongress, 1981, Kant oder Hegel?, éd.D.Henrich.

Florez, *Die Tat des Weltgeistes*, in: Heegel- Jahrbuch, 1981/82.

Fulda, *Geschichte, Weltgeist und Weltgeschichte bei Hegel*, in: Hegel- AnnaJen, 2, 1986.

Geraets T., *Weltgeist zwischen Volkgeist und Absolutem Geist*, in: Hegel-Jahrbuch 1981/1982.

Guérout, M., Spinoza, tomo I, Aubier-Montaigne, 1969.

Guyer, P. , *Thought and Being: Hegel's critique of Kant's theoretical philosophy*, in: Bieser, *The Cambridge Companion to Hegel*, CUP, 1993.

Habernaas J., Le discours philosophique de la modernité, Paris, Galhward, 1988.

Heidegger, M., Schelling, Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté Humaine, Paris, Gallimard, 1977

Henrich D., Hegel in Kontext, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975.

*The relevance of Hegel's aesthetics*, in: Inwood M., Hegel, Oxford, Oxford readings in Philosophy, 1985.

D'Hondt J., Philosophe de l'histoire vivante, Paris, PUF, 1987.

Horn J.C., *Über den Unterschied von Weltgeist und absoluten Geist*, in: Hegel-Jahrbuch 1981/1982.

Hyppolite J., Logique et existence, Paris, PUF, 1952.

Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel, Paris, Editions du Seuil, 1983.

Jaeschke, *World history and the history of the absolute Spirit*, in: History and System, Hegel's Philosophy of history, éd. R.Perkins, Albany, State University of New York Press, 1984.

Jarczyk, G. et Labarrière, P.J., *La 'Science Logique' comme 'Métaphysique proprement dite' ou 'Pure Philosophie Spéculative'*, in: Metaphysik nach Kant?, hrsg von D. Henrich/ K.P. Horstmann, Stuttgarter Hegel-Kongress, 1987.

Kant L, Opuscules sur l'histoire, Paris, Flammarion, 1990.

Crítica da Razão Pura, Col Os Pensadores, trad. Rohden / Moosburger, São Paulo, Abril Cultural, 1983.

Kritik der Reinen Vernunft, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983.

Kritik der praktischen Vernunft, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

Koyré A., Histoire de la pensée philosophique, Paris, Armand Colin, 1961.

Krause, *Der Weltgeist bei der Bildung evolutionärer Konzepte in der Naturwissenschaft des 19. Jahrhunderts*, in: Hegel- Jahrbuch, 1981/1982.

Lebrun, G. La patience du Concept, Paris, Gallimard, 1972

O avesso da Dialética, São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

Kant e o fim da metafísica, São Paulo, Martins Fontes, 1993.

Leibniz G.W., Discours de Métaphysique, Paris, Vrin, 1962

Essais de Théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985

Litt T., Hegel: Essai d'un renouvellement critique, Paris, Denoël Gontier, 1977.

Lugarini, L. *Fonti Spinoziane della Dialettica di Hegel*, in: Revue Internationale de Philosophie, Hegel et la Dialectique, 1982.

O'Brien G.D., On reason and history, Chicago, The University of Chicago Press, 1975.

*Does Hegel have a philosophy of history?*, in: Hegel, Inwood, Oxford, Oxford University Press, 1985.

Planty-Bonjour G., Le projet hegelien, Paris, Vrin, 1993.

Platão, Fédon, ed. Os pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1983

Pöggeler O., *Geschichte, Philosophie und Logik bei Hegel*, in; Logik und Geschichte in Hegels System.

HegheEinführung in seine Philosophie, Freiburg,  
K.Alber, 1977.

Ramos, C.A., Liberdade subjetiva e Estado na Filosofia do Direito de Hegel, tese de doutoramento defendida na UNICAMP, Campinas, 1989

Ricoeur, P., O Mal, Campinas, Papirus, 1988.

Riedel, *Causai and historical explanation*, in;Essays on explanation and understanding, Dordrecht-HoUand, D. Reidel Company, 1976.

Ritter, Hegel et la Révolution Française, Paris Beauchesne, 1970.

Rosen, M., *From Vorstellung to Thought: Is a "Non Metaphysical" View of Hegel Possibel?*, in; Metaphysik nach Kant?, hrsg von D. Henrich/ R.P. Horstmann, Stuttgarter Hegel-Kongress, 1987.

Rosenfield D., Politique et Liberté: une étude sur la structure logique de la "Philosophie du Droit" de Hegel, Paris, Aubier, 1984.

Do mal, Porto Alegre, LPM.

As peripécias da Razão

Schelling, F.W.J., Le Système de l'idéalisme Transcendental, trad. C. Dubois, Louvain-la-Neuve, Edition de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1978.

La Liberté Humaine et Controverses avec Eschemayer, trad. B. Gilson, Paris, Vrin, 1988.

Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo, trad. R.R.Torres Filho, col. Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1991.

Schiller J.C.F., Sämtliche Werke in zehn Bänden, Berlin, Aufbau Verlag, 1980.

Lettres sior l'éducation esthétique de Thomme, trad. R. Leroux, Paris, Aubier, 1943.

Sichirollo L., *La Weltgeschichte della Filosofia del Diritto*, in; Logica e Storia in Hegel, Napoli, Ed. Scientifiche italiane, 1985.

Singer P., Hegel, Oxford, Oxford University Press, 1983.

Spinoza, Ethique, Paris, Flammarion, 1965.

*Etica*, trad. M. Chaui, ed. ospensadores, São Paulo, Abrü Cultural, 1983

Souche-Dagues D., *La fierté de Vesprit*, in; Logik und Geschichte in Hegels System

Strawson, P., *Kant's new foundation of Metaphysics*, in; Metaphysik nach Kant?, hrsg von D. Henrich/ R.P. Horstmann, Stuttgarter Hegel-Kongress, 1987.

Taylor C., Hegel, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

Hegel and modern society, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

Tamineaux, Naissance de la philosophie hégélienne de l'Etat, Paris, Payot, 1984.

Vaysse, Totalité et Subjectivité , Spinoza dans l'idealisme allemand, Paris, Vrin, 1994.

Verra V., *La natura della storia*, in: Logica e Storia in Hegel, Napoli, Ed. Scientifiche italiane, 1985.

Weil E., Hegel et l'Etat, Paris, Vrin, 1985.

Hegel et la philosophie du droit, Paris, PUF, 1979.

Winfield R., *The theory and practice of freedom: on the right of history in Hegel's Philosophy of Right*, in: History and System: Hegel's philosophy of history, éd. R. Perkins, Albany, State of New York Press, 1984.