

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

CARLOS GUSTAVO MONTEIRO CHERRI

**A INTERPRETAÇÃO DE DESCARTES NAS
*LIÇÕES SOBRE A HISTÓRIA DA FILOSOFIA DE HEGEL***

Dissertação de Mestrado submetida a banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos para obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. José Eduardo Marques Baioni.

**São Carlos
Julho, 2015**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

CARLOS GUSTAVO MONTEIRO CHERRI

**A INTERPRETAÇÃO DE DESCARTES NAS
*LIÇÕES SOBRE A HISTÓRIA DA FILOSOFIA DE HEGEL***

Dissertação de Mestrado submetida a banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos para obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. José Eduardo Marques Baioni.

Área de concentração: História da Filosofia

São Carlos

Julho, 2015

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

C522id

Cherri, Carlos Gustavo Monteiro.

A interpretação de Descartes nas *Lições sobre a história da filosofia* de Hegel / Carlos Gustavo Monteiro Cherri. -- São Carlos : UFSCar, 2015.

126 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2015.

1. Filosofia. 2. Descartes, René, 1596-1650. 3. Hegel, George Wilhelm Friedrich, 1770-1831. I. Título.

CDD: 100 (20^a)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Dissertação de Mestrado do candidato Carlos Gustavo Monteiro Cherri, realizada em 28/08/2015:

Prof. Dr. José Eduardo Marques Baioni
UFSCar

Prof. Dr. Ricardo Pereira Tassinari
UNESP

Prof. Dr. Luís Fernando Barrère Martin
UFABC

Dedicatória

Esse trabalho só pode ser dedicado aos meus alunos do Ensino Médio da escola Prof. Cid de Oliveira Leite, da cidade de Ribeirão Preto, no estado de São Paulo, pois sem eles não teria o menor sentido encarar tal desafio. Um professor de educação básica só pode buscar aperfeiçoamento e a contínua formação para aplicá-la durante o ensino e elevar a aprendizagem dos seus alunos. Com o intuito de incentivá-los no estudo e para tomarem consciência de que, nessa vida, para nunca desistirmos, devemos buscar forças além de nós mesmos, porque nossos feitos nem sempre são em benefício próprio.

Agradecimentos

Acima de tudo, agradeço a Deus pela misericórdia em me conceder a vida e a oportunidade de, a cada dia, ter uma nova chance de retribuir, dentro de minhas limitações, a graça recebida.

Agradeço a toda minha família: aos meus pais, Vera e Carlos, pela educação dada por eles, o incentivo aos estudos e a perseverança que acompanha a busca nos nossos objetivos; aos meus irmãos, Rodrigo e Danielle, por seguirem o caminho honesto do estudo e do trabalho; a minha fiel companheira Caroline, que me revigora e mantém firme.

Presto agradecimentos ao meu orientador Prof. Dr. José Eduardo Marques Baioni, que soube me fazer superar os caminhos e desafios de uma dissertação de mestrado, sempre paciente, gentil e acolhedor, colaborando para minha formação profissional e pessoal.

Quero agradecer a Secretaria da Educação do Estado de São Paulo que, por meio do programa Bolsa Mestrado, forneceu os subsídios necessários para a realização pesquisa, sem os quais, dificilmente, teria sido possível concretizá-la.

*“O ser humano não pode deixar de cometer erros,
são com os erros que os homens de bom senso
aprendem a sabedoria para o futuro”.*

Plutarco.

Resumo

Segundo Hegel, a Filosofia Moderna se inicia com Descartes. Nesse sentido, propusemos investigar quais são as consequências de tal afirmação na concepção hegeliana da História da Filosofia. A pertinência dessa questão está no significado da disciplina História da Filosofia tal como a compreendia Hegel. A História da Filosofia é a exposição da própria Filosofia e o meio para a sua inteligibilidade. Os sistemas que surgem no percurso da História da Filosofia são as configurações particulares de uma única e total Filosofia. As filosofias mais recentes contêm as filosofias anteriores como unilateralidades ou princípios de seu sistema. A progressão filosófica avança dos conceitos mais abstratos para os mais concretos. Sendo assim, qual é a revolução promovida pelo pensamento cartesiano, como este filósofo pôde iniciar uma nova figura na configuração total da Filosofia? Para que o papel desempenhado por Descartes possa ser esclarecido, estudamos as obras *Princípios da Filosofia*, *Meditações Metafísicas* e *Discurso do Método*, de Descartes, assim como o capítulo sobre Descartes em *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, a *Introdução às Lições sobre História da Filosofia* e a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, de Hegel. A partir da progressão da exposição hegeliana, analisamos como Hegel compreende a dúvida cartesiana, a formulação do *cogito*, a ideia de Deus e a veracidade divina, determinações primordiais do pensamento de Descartes, destacados por Hegel como seus princípios, apoiando nossa argumentação nas considerações de Andrews, Bourgeois, Lebrun e Weiss. Reconhecendo que o valor de Descartes consiste na formulação da unidade entre o ser e o pensamento, mesmo que de modo ingênuo, Hegel afirma que tal noção é a mais interessante da Filosofia Moderna, pois identifica nela o momento da metafísica do entendimento, o entendimento abstrato, a primeira forma do pensar, que antecede o momento do pensamento dialético e especulativo. Se a História da Filosofia é o desenvolvimento e a inteligibilidade da própria Filosofia, decidimos, separadamente no Apêndice, destacar as concepções hegelianas no ensino da Filosofia, tanto no Ensino Médio, responsável pela educação dos jovens, quanto no Ensino Superior.

Palavras-chave: filosofia, Descartes, Hegel.

Abstract

According to Hegel the Modern philosophy begins with Descartes. In this sense, we proposed to investigate what are the consequences of such a statement in the Hegelian conception of History of Philosophy. The relevance of this issue is the meaning of the discipline History of Philosophy as it be understand by Hegel. The History of Philosophy is the exhibition's of philosophy itself and the means for their intelligibility. The systems that arise in the way of History of Philosophy are the particular settings of a unique and overall Philosophy. The latest philosophies contain the above philosophies as one-sided or principles of your system. The philosophical progression advances of more abstract concepts to more concrete concepts. Therefore what is the revolution promoted by Cartesian thought, what this philosopher could start a new figure in the overall configuration of Philosophy? For the role of Descartes can be clarified, we studied the works *Principles of the Philosophy*, *Metaphysical Meditations*, and *Discourse on Method* of Descartes, as well as the chapter on Descartes in *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, the *Introduction to the Lectures on the History of Philosophy*, and the *Encyclopedia of Philosophical Sciences* of Hegel. From the progression of Hegelian exposition, we analyzed as Hegel understands the Cartesian doubt, the formulation of the *cogito*, the idea of God and the divine veracity, primordial determinations of thought of Descartes, Hegel as highlighted by its principles, supporting our argumentation in considerations of Andrews, Bourgeois, Lebrun and Weiss. Recognizing the value of Descartes consists in the formulation of the unity of being and thinking, even if naively, Hegel says that such a notion is the most interesting of Modern Philosophy, because it identifies the moment of understanding metaphysics, abstract understanding, the first way of thinking, which precedes the time of dialectical thinking and speculative thought. If the History of Philosophy is the development and intelligibility own philosophy, we decided to put in relief, separately in Appendix, the Hegelian conceptions in the teaching of philosophy, both in the Secondary Education, responsible for the education of young people, as the University.

Keywords: philosophy, Descartes, Hegel.

Lista de Abreviaturas

1. Obras de Descartes:

- AT – ADAM, Charles & TANNERY, Paul (eds.), *Oeuvres de Descartes*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.
- DM , MM, OR – *Discurso do método; Meditações metafísicas; Objeções e Respostas*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 3^a ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Coleção Os Pensadores).
- PF – *Princípios da Filosofia [Parte I]*. Tradução de Isabel Marcelino e Teresa Marcelino. Porto: Porto Editora, 1995 (Coleção Filosofia – Textos).

2. Obras de Hegel:

- Enc. I – *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* (1830). Vol. I: *Ciência da Lógica*.
- Enz. I – *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Vol. I: *Die Wissenschaft der Logik*; reproduzida in *Werke in 20 Bänden*, vol. 8.
- FE – *Fenomenologia do Espírito*.
- VGPh-M, I-III – *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Vols. I-III. Edição de K. L. Michelet, 1832-45; reproduzida in *Werke in 20 Bänden*, vols. 18-20.
- VGPh-GJ – *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*. Vols. 6 e 9: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Edição de P. Garniron e W. Jaeschke.
- LHPh-G – *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*. Vol. 6: *La philosophie moderne*. Tradução francesa de P. Garniron.
- IHF-BM – *Introdução às Lições sobre História da Filosofia*. Tradução de J. Barata-Moura.

As siglas serão usadas nas referências sem a indicação do nome do autor.

Sumário

INTRODUÇÃO	11
 CAPÍTULO I: A DÚVIDA DE DESCARTES E SEU COMEÇO ABSOLUTO	 24
1. A dúvida como ruptura com as filosofias que partem de pressupostos	24
1.1. A dúvida sobre os sentidos	28
1.2. A dúvida sobre os sonhos	31
1.3. A dúvida sobre as ideias matemáticas	32
2. Começo e método: contrapontos entre as <i>Meditações</i> e os <i>Princípios da Filosofia</i>	35
 CAPÍTULO II: O <i>COGITO</i>	 41
1. A certeza indubitável	41
2. Pensamento e existência: a imediatidade	46
3. A objeção de Gassendi e o caráter universal do pensar	51
 CAPÍTULO III: A IDEIA DE DEUS COMO PRESSUPOSTO	 59
1. A necessidade de provar que Deus existe	59
2. A prova <i>a posteriori</i> da existência de Deus	60
3. A unidade do pensamento e do ser: a prova <i>a priori</i>	71
4. A exposição geométrica da prova <i>a priori</i> da existência de Deus	79
 CAPÍTULO IV: A VERACIDADE DIVINA	 87
1. O conhecimento	87
2. A origem do erro e a liberdade humana	89
3. Teoria das ideias inatas e a filosofia da natureza	97
 CONCLUSÃO	 105
 Referências Bibliográficas	 107
Apêndice	110

INTRODUÇÃO

Na *Introdução às Lições sobre História da Filosofia*, o filósofo alemão G. W. F. Hegel (1770-1831) afirma que a História da Filosofia é o desdobramento do conteúdo da única filosofia em múltiplas filosofias. As diversas filosofias constituem momentos do todo desta única filosofia e, além disso, surgem necessariamente na época em que aparecem, pois são etapas no interior de uma progressão necessária e racional. Diz Hegel:

O que a História da Filosofia nos expõe é a série dos espíritos nobres, a galeria dos heróis da *razão pensante* que, em virtude dessa razão, penetram na essência das coisas, da Natureza e do espírito, na *essência de Deus*, e elaboraram para nós o tesouro supremo, o tesouro do conhecimento de razão ¹.

A série dos espíritos nobres são os filósofos que se ocuparam do pensamento e estabeleceram princípios que, aparentemente, se manifestam como autônomos, contrapondo-se uns aos outros. No entanto, se esses filósofos são os “heróis da razão pensante”, isso quer dizer que há uma razão universal operando, na qual, os filósofos se encontram submergidos, fragmentados em seus sistemas, dentro de um sistema filosófico mais universal, ou seja, a “galeria”, a razão universal, no interior da qual cada pensador estabelece seu sistema como um quadro. Seus sistemas são seus pensamentos sobre as coisas, a natureza, o espírito e Deus. Por fim, o tesouro racional é a ligação desses vários sistemas a partir da cultura dos tempos passados e o presente ².

Dessa forma, vários elementos para a compreensão do pensamento hegeliano sobre a História da Filosofia se tornam objeto de investigação; por exemplo, a unidade e a multiplicidade da filosofia, ou seja, o fato de que ela é uma só e reúne toda a sua diversidade, desde o seu surgimento no seio da cultura grega até o momento presente, correspondente ao próprio idealismo hegeliano. Também é relevante mencionar a noção de “progressão necessária” ou a concepção de “necessidade” relacionada com o fato de que a filosofia é fruto de sua época e assim investigar o papel da história, da religião, da política, da ciência e das artes em relação à filosofia, ou seja, a relação da filosofia com as outras configurações do Espírito, já que a filosofia cumpre, segundo Hegel, o papel mais elevado de autoconsciência da época. Podemos nos perguntar quem são esses nobres espíritos ou o

¹ IHF-BM, p. 45.

² IHF-BM, p. 47.

que Hegel quer dizer ao selecionar a natureza, Deus e o espírito como os objetos da filosofia e, ainda, sobre o tesouro do conhecimento da razão. Mas como reunir e tratar todos esses problemas?

Hegel defende que a filosofia atual deve conter as filosofias anteriores ³, de modo que a tradição filosófica se torna um material nas mãos do filósofo, que o transforma, mas também o conserva ⁴. Entretanto, o filósofo, pensado como indivíduo concreto, por si só, não desempenha um papel decisivo? Pois uma filosofia particular é apenas o momento de uma única e total filosofia, portanto, a questão que se insere é a da relação entre o pensamento particular, isto é, uma das várias filosofias e o pensamento universal, ou seja, o desdobramento da filosofia total. Consequentemente, é preciso se concentrar em apenas uma filosofia particular, já que a partir desta se poderá compreender o movimento dessa única filosofia e tornar possível conceber seu devido lugar na configuração do todo. Isso quer dizer que, ao refletir sobre a noção de que filosofia atual contém as filosofias anteriores ⁵, o pensamento hegeliano desempenha o papel da filosofia atual, abrangendo todos os princípios das filosofias anteriores como unilateralidades.

Desse modo, seguindo o pressuposto hegeliano de que para o estudo da disciplina História da Filosofia é necessário apenas se concentrar nos princípios filosóficos, escolheu-se como objeto de investigação a interpretação hegeliana da filosofia de René Descartes, pois, segundo Hegel, com ele surge uma nova filosofia, inicia-se uma nova época, a época em que o pensamento começa a ingressar em si mesmo. Nas palavras do próprio Hegel: “René Descartes é, de fato, o verdadeiro precursor (*Anfänger*) da filosofia moderna, na medida em que ele fez do pensamento o princípio ⁶”. Então o objeto de nossa pesquisa é discutir o princípio filosófico cartesiano tal como aparece na exposição de Hegel, nas *Lições sobre a História da Filosofia* e demonstrar que, ao considerar o próprio pensamento como princípio, Hegel está subordinando todos os conceitos da metafísica cartesiana ao “eu penso”.

Descartes exerce, segundo Hegel, um papel marcante e decisivo para o pensamento ocidental, chegando ao ponto de formar uma nova configuração da filosofia moderna

³ “Cada filosofia foi necessariamente, e ainda é [necessariamente], a de que, portanto, nenhuma pereceu, mas todas estão conservadas afirmativamente na filosofia como momentos de um todo”. IHF-BM, p. 83.

⁴ “A nossa filosofia, essencialmente, só veio à existência em conexão com a precedente, e dela proveio com necessidade”. IHF-BM, p. 48.

⁵ “A filosofia mais recente é o resultado de todos os princípios precedentes; assim, nenhuma filosofia foi refutada. O que foi refutado não é o princípio dessa filosofia, mas apenas que esse princípio seja o último, a determinação absoluta”. IHF-BM, p. 84.

⁶ VGPh-M, III, p. 123.

ocidental, pois, com Descartes, o pensamento não precisa mais partir de qualquer pressuposto. Assim, em relação aos outros momentos desempenhados pela filosofia no decorrer de sua história, a novidade cartesiana consistiria em não fazer quaisquer pressupostos e partir do próprio pensamento, ou seja, uma postura filosófica que nunca ocorrera anteriormente. Tal postura, não apenas se diferencia pela determinação de que o pensamento parte, mas faz do pensamento mesmo a sua própria determinação.

Mas se Hegel afirma que a filosofia mais recente preserva as filosofias anteriores, visto que elas permanecem, contudo sob uma nova configuração, como as filosofias anteriores ao surgimento do princípio cartesiano figuraram no próprio pensamento de Descartes? Ao defender a ideia de que com Descartes se inicia uma nova época da Filosofia ⁷, segundo Hegel, época na qual o pensamento é o seu próprio ponto de partida, pretendemos empreender uma leitura do texto alemão das *Vorlesung über die Geschichte der Philosophie*, notadamente do capítulo sobre Descartes, focando como os pressupostos hegelianos estabelecidos na *Introdução às Lições sobre História da Filosofia* estão aplicados em tal obra, explícita ou implicitamente. Em outras palavras, quais categorias Hegel seleciona para ler, expor e interpretar Descartes? Devemos sempre ter em mente a chave que Hegel nos oferece para compreendermos a sua noção de História da Filosofia.

De acordo com o filósofo alemão, à primeira vista, a História da Filosofia pode parecer contingente. Os conteúdos da filosofia são pensamentos e estes, quando são contingentes, não são nada mais do que meras opiniões. No entanto, como a filosofia tem por objeto Deus, a natureza e o espírito, a História da Filosofia pode parecer como um mero compilar de opiniões que profere enunciados acerca desses mesmos objetos.

Segundo essa concepção, a História da Filosofia seria a narrativa da provisão de opiniões, em seus detalhes, e como se deram no tempo. As opiniões formariam um conjunto de disparates e extravios que os homens procederam em busca de pensar por meio de conceitos. A totalidade da História da Filosofia se identificaria a um acervo de curiosidades que despertaria apenas o interesse erudito. Tal interesse seria o conhecimento de uma coletânea de inutilidades, destituída de interesse por si e em si mesma, e sua ciência, o conhecimento de opiniões, seria equivalente a uma opinião de opiniões. A História da Filosofia não pode ser considerada um compilado, ou um acervo de opiniões ⁸. Com efeito, escreve Hegel:

⁷ “Com Descartes começa uma nova época da filosofia que apreenderá no pensamento o princípio da formação de seu mais elevado espírito”. VGPh-M, III, p. 126.

⁸ Cf. VGPh-M, I, p. 15.

Se a História da Filosofia fornecesse apenas uma galeria de opiniões – ainda que sobre Deus, sobre a essência das coisas naturais e espirituais – seria uma ciência muito supérflua e aborrecida, por mais que se fizesse por encontrar muita utilidade que se haveria de tirar desse movimento do pensamento e dessa erudição ⁹.

O problema dessa perspectiva é que seria inútil conhecer opiniões. A opinião é sempre subjetiva, não é universal como o pensamento. Por isso, não pode haver uma opinião filosófica, já que o pensamento é objetivo e universal e a opinião é subjetiva; em geral é uma frágil representação.

A filosofia, por sua vez, é ciência objetiva da verdade ¹⁰, de sua necessidade. Isso quer dizer que temos que compreender essa ciência da verdade no sentido de que os princípios filosóficos, isto é, aquilo que foi tomado como expressão racional do mundo e de sua inteligibilidade são a expressão da verdade de uma determinada época, de um determinado povo. A necessidade consiste no fato de que tais princípios surgem no momento histórico em vieram à luz, aparentemente eles se negam um ao outro, mas se conservam unilateralmente, na medida em que vão assumindo formas mais universais. E, por este motivo, a verdade se contrapõe à opinião.

Há também uma outra concepção da História da Filosofia, segundo Hegel, que pode ser considerada como uma variante da primeira, no sentido de que os compilados de opiniões podem ser concebidos de acordo sua utilidade ou prejuízo. Com efeito, Hegel afirma:

Os feitos na história da filosofia não são aventuras – tampouco a história do mundo é romântica – não é apenas uma coletânea de acontecimentos acidentais, uma corrida errante de cavaleiros, que debatem entre si, que se dão a um trabalho desprezioso, cuja eficiência desaparece sem deixar vestígio. E muito menos é para se imaginar aqui um arbítrio diverso do que aquele da dependência essencial ao movimento do espírito pensante. Ele é racional ¹¹.

O primeiro problema que surge pode ser formulado do seguinte modo: em meio a tantos conhecimentos filosóficos, como podemos nos atrelar a um só? Ou como selecionamos os fundamentais? Como tomar decisões sobre os conhecimentos em História da Filosofia? A

⁹ IHF-BM, p. 55; cf. VGPh-M, I, p. 30.

¹⁰ Cf. VGPh-M, I, p. 30.

¹¹ VGPh-M, I, p. 38.

diversidade de sistemas filosóficos fica, de um lado, sob a utilidade subjetiva, de outro, sob o aparente interesse na filosofia, isto é, na verdade, fica sob o signo da negligência. Segundo Hegel, argumentar pela diversidade de filosofias é um fundamento contra a seriedade do filosofar, é uma justificativa para não se tratar dela, do conhecimento e da verdade. Cada filosofia é verdadeira, e possui seus próprios critérios por meios dos quais a verdade pode ser reconhecida.

Negligenciar as diversas filosofias é uma postura cômoda, porque isenta a investigação da necessidade do reconhecimento das verdades particulares dos sistemas filosóficos e como elas compõem a verdade una do filosofar. Com efeito, escreve Hegel: “cada filosofia aparece, na verdade, com a pretensão de não apenas contrapor-se a filosofia precedente, mas de suprir a sua falta”¹². A negligência é a afirmação de que os conhecimentos estão mortos; todavia, na filosofia, nada está morto, mesmo que a filosofia atual contenha as anteriores ou as tenha refutado, ela preserva em si mesma seus princípios e os reconhece como unilateralidades em seu sistema total, pois, segundo Hegel, “a verdade é uma”¹³.

Nesse sentido, a diversidade de filosofias é a pretensão de cada uma em ser a expressão da verdade, por isso a verdade pode ser entendida como finita e temporal. Esse aspecto faz com que as demais filosofias sejam consideradas como erros; mas não é isso o que tal postura implica, porque, por mais que sejam diversas entre si, elas são filosofias e essa repugnância ao particular se traduz na recusa à compreensão do universal, porque o particular está conectado ao universal. A multiplicidade de filosofias é um aspecto essencial à própria filosofia, entendida como ciência (*Wissenschaft*), é a necessidade intrínseca da própria filosofia em seu devir histórico, como ela foi antes e ainda é necessária.

Por conseguinte, a relação entre os conceitos ou princípios filosóficos pode ser pensada da seguinte maneira: o pensamento é o ponto de partida para a constituição do *conceito*; o conceito é a forma que o pensamento se coloca na realidade efetiva; por sua vez, a *ideia* é a identidade entre o pensamento e a realidade efetiva. A época é a configuração total do pensamento, do espírito, no tempo, por meio de seu progresso, isto é, da passagem de seus estágios mais abstratos para os mais concretos, entendidos esses como mais universais e complexos, que é o próprio movimento histórico do seu desenvolvimento.

¹² VGPh-M, I, p. 35.

¹³ VGPh-M, I, p. 36.

O todo da História da Filosofia é uma marcha progressiva da sua Ideia. A progressão é constituída pela dialética das configurações. De um lado, a Ideia, em seu íntimo, anula as configurações passageiras, no sentido de que só há uma filosofia e todas as oposições estão suprassumidas. De outro, cada filosofia que surgiu e que surge e que, por conseguinte, permanece necessariamente, são todas elas conservadas como momentos do todo, autonomamente. Segundo Hegel a determinação que se apresenta aqui é a de que “cada filosofia foi necessariamente e ainda é [necessariamente], a de que, portanto, nenhuma pereceu, mas todas estão conservadas afirmativamente na filosofia como momentos de *um todo*”¹⁴. Seus princípios estão conservados, portanto, o tratamento da História da Filosofia deve ser limitado aos princípios filosóficos dos diversos sistemas, pois se eles são abstratos, são insuficientes para apreender todas as configurações que a filosofia pode assumir em seu desenvolvimento. No caso das filosofias mais concretas é preciso atentar às aplicações essenciais dos vários princípios dos diversos sistemas que lhe antecederam.

O conjunto de princípios tiveram seu tempo de predominância e assumiram a forma de visão de mundo em sua época. Assim, mesmo que a História da Filosofia pareça lidar com o passado, na verdade, ela lida apenas com o verdadeiro, porque a verdade é eterna. Nesse sentido, a obra escrita e transmitida à posteridade ultrapassa a vida de um filósofo, pois os seus pensamentos são preservados no vir-a-ser eterno do espírito. A História da Filosofia lida com o presente vivo, já que nada envelhece, porque constitui o ser do próprio espírito. Sobre essa perspectiva, escreve Hegel:

A História da Filosofia, ainda que ela seja história, nada tem a ver com algo de passado. O conteúdo desta História são os conteúdos científicos da racionalidade, e estes não são algo de fugaz. O que neste campo foi elaborado é o verdadeiro, e este é eterno, não existe num tempo e deixa de existir noutro¹⁵.

Contudo, isso não significa que podemos exigir das filosofias antigas aquilo que cabe a uma consciência mais profunda, porque cada filosofia tenta responder aos anseios de seu tempo, por isso elas surgem ou emergem naquela época precisa e só podemos atribuir a elas o que está dito nas obras legadas à posteridade.

Por essa razão, antecipamos que não discutiremos aqui alguns elementos destacados na interpretação hegeliana de Descartes, em particular no que concerne às

¹⁴ IHF-BM, p. 83.

¹⁵ IHF-BM, p. 85.

consequências e à recepção da filosofia cartesiana na modernidade. O primeiro deles é a resolução do cartesianismo, segundo Hegel, feita por Spinoza. O motivo pelo qual deixamos de lado esse aspecto se deve à própria concepção hegeliana de não podermos exigir dos filósofos passados respostas para as questões posteriores. Assim, quando houver citações do texto de Spinoza é somente para esclarecimentos que o próprio Hegel utilizou para expor o pensamento de Descartes.

O segundo elemento são as determinações extraídas do pensamento que Fichte, pois para Hegel ele realizou uma modificação em relação ao pensamento de Descartes, tornando o “eu penso” especulativo. O motivo pelo qual deixaremos de lado essa afirmação hegeliana é porque a filosofia fichteana tinha sua necessidade particular referente a uma fundamentação em âmbito transcendental. Além disso, Kant já havia dado à unidade sintética da apercepção a função de unidade dos elementos múltiplos dados à sensibilidade, dando uma nova direção ao que, na filosofia de Descartes, era apenas a união sujeito-objeto subjetiva.

A refutação dos momentos anteriores configurados nas filosofias do passado é necessária para alcançar a realidade efetiva. Hegel diz que “não se deve procurar por trás das filosofias antigas mais do que se tem direito de nelas encontrar”¹⁶. Hegel também considera um erro, em História da Filosofia, admitir ilações possíveis e hipóteses de proposições que os filósofos anteriores fariam diante de uma exigência ou problema mais recente.

Cada filosofia pertence a sua época, todas elas exigem necessidades específicas. Hegel afirma que as diferenças dos tempos, das culturas, das reflexões, devem ser exploradas no âmbito da relação entre o pensamento e o conceito. As determinações de pensamento seguem as proposições e o que interessa é verificar se elas estão ou não presentes na realidade efetiva. Todas as diferenças entre as culturas são, na verdade, diferenças de determinações do pensamento. Dessa forma, não é preciso investigar os eventuais progressos de Spinoza e Fichte em relação a Descartes.

Assim, cada filosofia possui o seu lugar determinado e é um estágio singular do desenvolvimento do todo, no qual, todas elas ocupam um lugar subordinado em relação à configuração seguinte. O seu lugar lhe garante seu verdadeiro significado. Nesse sentido, é preciso apreender e reconhecer a particularidade de filosofias e, simultaneamente, deixar de exigir das filosofias passadas o que elas mesmas não fornecem, porque temos de lhe

¹⁶ IHF-BM, p. 88.

fazer justiça. A particularidade de cada filosofia atrela-se ao seu momento temporal e pertence ao espírito do mundo (*Weltgeist*). Com efeito, escreve Hegel, “cada filosofia é filha de seu tempo; ela é um elo na cadeia toda do desenvolvimento espiritual; ela só pode, portanto, conceder satisfação aos interesses que são conformes ao seu tempo”¹⁷. E é por isso que não podemos retornar ao passado exigindo respostas para os anseios de hoje. As filosofias antigas vivem enquanto princípios, mas a filosofia evoluiu, se aprofundou e desenvolveu-se. Explica Hegel:

Uma filosofia anterior não satisfaz o espírito em que agora vive um conceito determinado mais profundo. O que ela quer encontrar nela é esse conceito – que constitui já a determinação interior e a raiz da sua existência – captado como objeto para o pensar; ele quer conhecer-se a si próprio. Mas nesta determinidade a Ideia ainda não está disponível na filosofia anterior¹⁸.

As filosofias anteriores não podem ser ressuscitadas, porque isso seria retroceder espiritualmente, sair do mais profundo para o mais superficial, do mais concreto para o mais abstrato, do determinado para o indeterminado. Sobre esse ponto, diz Hegel: “ressuscitá-las significaria querer reconduzir o espírito mais cultivado, que entrou mais profundamente em si, a um estágio anterior”¹⁹. Hegel menciona os filósofos Ficino, Pomponazzi, Gassendi, Lípsio que tentaram reviver as filosofias antigas. No entanto, na época desses filósofos, a filosofia antiga era a única forma de oposição ao cristianismo. Mas isso não quer dizer que tal procedimento era correto, pois, diz Hegel: “múmias trazidas para o seio do vivo não podem, nele, aguentar-se”²⁰. O reaquecimento das filosofias anteriores deve ser encarado como ponto de passagens que tem em vista a apreensão dos estágios necessários anteriores da cultura. No terceiro capítulo, quando discutiremos o papel da ideia de Deus como pressuposto, mencionaremos Aristóteles, Anselmo e Tomás de Aquino apenas para apreender as mudanças, isto é, a reconfiguração das questões desses e suas explicações na filosofia cartesiana.

Além disso, o risco de retroceder na História da Filosofia pode se encaminhar na procura de um ponto de partida controverso. Por isso, é preciso saber o que procurar nos filósofos anteriores, ou seja, procurar o que está nos limites da determinação do pensamento correspondente a época em que ele viveu. Essa postura é justificada por Hegel

¹⁷ IHF-BM, p. 93.

¹⁸ IHF-BM, p. 93.

¹⁹ IHF-BM, p. 94.

²⁰ IHF-BM, p. 95.

nos seguintes termos: “tem que se saber que numa tal filosofia se está diante de um determinado estágio de desenvolvimento do pensar, e que nela só são trazidas à consciência aquelas formas e precisões do espírito que estão dentro das fronteiras de tal estágio”²¹. Grosseiramente, pode-se afirmar que não se deve buscar a formulação do *cogito* cartesiano na água de Tales de Mileto; a discrepância da visão espiritual da época desses respectivos princípios é gigantesca. Assim, cada época possui suas determinações e anseios particulares e só conseguimos perceber a carência de problemas e soluções de épocas anteriores à nossa, porque, enquanto as determinações de pensamento ainda não se exteriorizam totalmente na efetividade de um estágio, não é possível contemplar a configuração do todo da filosofia.

A Filosofia só se eleva ao seu tempo quando toma a si mesma como objeto e encontra uma diferença entre o saber e aquilo que é de fato e, desse modo adianta-se à configuração do real. Esse aprofundamento em si é também, ao mesmo tempo, a exteriorização da Ideia na efetividade, ou seja, em si mesma, porque é *em* e *para-si*, na medida em que toma consciência de si própria, de suas carências e insuficiências das determinações de seu princípio.

Entretanto, a Filosofia moderna é a época na qual o homem tomou confiança nele mesmo, em seu pensamento como pensamento, em sua percepção, do que é exterior a ele, dele próprio, e nele mesmo; fez descobertas na natureza e nas artes, e tornou-se consciente de sua vontade e de sua capacidade de realização²². Com o caminho para as Índias, por exemplo, o homem descobriu as Américas, juntamente com seus tesouros e povos, aumentando seu conhecimento sobre a Terra²³. O finito, o existente exterior e interior é apreendido pela experiência e elevado pelo entendimento à universalidade. Nesse sentido, a filosofia dos tempos modernos traz em si a oposição entre o que é pensado e o universo existente. Não se trata agora apenas de pensar objetos, mas de pensar o pensamento e o conceito dos objetos²⁴.

²¹ IHF-BM, p. 96.

²² “O homem tomou confiança nele mesmo, em seu pensamento como pensamento, em sua percepção e na natureza sensível nele e fora dele; ele experimentou o interesse, a alegria de fazer descobertas nas artes, na natureza. Nas coisas do mundo, o entendimento se fez luz; o homem tornou-se consciente de sua capacidade de acrescentar, se satisfaz com a terra, o seu solo, suas ocupações, pois o direito e o entendimento estavam presentes”. LHPH-G, 6, p. 1246 (266). Indicamos entre parênteses a numeração da página do vol. 19 da edição do Jubileu (*Jubiläumsausgabe*), editado por H. Glockner (1927-1940), indicada na tradução francesa de P. Garniron das *Lições sobre História da Filosofia*.

²³ Cf. LHPH-G, 6, p. 1246 (266-67).

²⁴ “O princípio da filosofia moderna não é o pensamento na sua livre espontaneidade, mas ela tem a perspectiva da oposição entre o pensamento e a natureza”. LHPH-G, 6, p. 1250 (269-70).

Ao separar-se da teologia, o pensamento moderno se liberta, porém, não se trata de contrapor-se ou de submeter-se a ela, nem de pensar somente os seus objetos, mas de que a teologia já indicava a inserção do pensamento em si mesmo, na medida em que o pensamento pensava os filosofemas religiosos. E, ao aprofundar-se em si mesmo, o pensamento moderno renunciou à autoridade e validou suas convicções na reflexão subjetiva, passando a pensar por sua própria conta, estabelecendo critérios, representações gerais, princípios decisórios de julgamento ²⁵.

Nos séculos XVI e XVII reaparece a filosofia, a verdade como verdade. A verdadeira emergência da nova filosofia consiste em tomar a si mesma e à natureza livremente, por meio do pensar. O pensar concebe por si mesmo a existência da racionalidade, a essência, as leis universais, como subjetividade pensante, livre e independente de reconhecer qualquer autoridade ²⁶. A única oposição existente ocorre entre o pensar e a natureza.

De acordo com Hegel, os períodos da filosofia moderna podem ser divididos em três fases. Em primeiro lugar, temos a experiência; em segundo, o pensar; em terceiro, o saber objetivo que parte do livre pensar ²⁷. No entanto, apenas as duas primeiras fases são figuras distintas, já que a última estava em formação e que corresponda à consideração da própria filosofia hegeliana como síntese da filosofia crítica precedente e de todo idealismo alemão. Ou seja, de um lado, a *objetividade* captada por meio da *experiência*. De outro, a *interioridade do pensar*, a *subjetividade*. Em outras palavras, a filosofia moderna começa com a oposição entre realismo e idealismo.

Na filosofia da *experiência*, ou empirismo, ou realismo, o especulativo é reduzido aos dados sensoriais. Entretanto, isso também é um procedimento do pensamento que, a partir do percebido, conduz ao universal, por meio de padrões observacionais ou por leis gerais, nas quais funda o seu saber, o que demonstra que ela não vai além da reflexão, dos procedimentos do entendimento. Além de conhecer a natureza, a filosofia da experiência tinha o objetivo de investigar a origem do direito e do Estado, a partir de dados históricos ²⁸. Contudo, a ideia especulativa não é percebida na sua infinitude como conteúdo determinado do próprio pensar.

²⁵ Cf. LPh-G, 6, p. 1246 (267-68-69); cf. VGPh-GJ, 6, p. 71 (148-49).

²⁶ “A reforma de Lutero tornava-se necessária, pois não se reclamava à autoridade dos Padres da Igreja ou de Aristóteles, mas do próprio espírito superior”. LPh-G, 6, p. 1247 (266-67).

²⁷ Cf. LPh-G, 6, p. 1251 (269-70).

²⁸ Cf. LPh-G, 6, p. 1251-52 (269-71).

A vertente da *interioridade* tinha o pensamento como todo o conteúdo, ou seja, o pensamento chegava às determinações do pensamento pensando, isto é, a partir dele mesmo. De certa forma, as duas vertentes, realismo e idealismo se encontram: a primeira ao estabelecer leis universais inteligíveis somente ao pensamento, e o idealismo por estabelecer as próprias determinações abstratas do pensar²⁹. Segundo Hegel, a filosofia de Descartes se insere nessa segunda vertente.

Para o filósofo alemão, os conteúdos e problemas investigados pela filosofia moderna são: a) a existência de Deus, que dá origem à oposição entre pensar e ser e da objetividade do saber³⁰; b) a oposição entre o bem e mal, desdobrando-se nas temáticas sobre a vontade individual e o universal e a existência do mal, contraditória à natureza de Deus³¹; c) liberdade e necessidade, se o homem é determinado, como ele poderia ser livre, ou se é livre, como Deus sabe de tudo e pode ser surpreendido³²; d) a relação entre alma e corpo, o simples e o múltiplo, o livre e o determinado, entre outras³³. Esses são os quatro problemas iniciais que configuravam a atmosfera espiritual filosófica refletida por Descartes.

O tratamento que Hegel estabelece para interpretar os principais filósofos de tal período parte da seguinte ordem: Bacon, Böhme, Descartes, Spinoza, Malebranche, Locke, Leibniz e Wolf, Kant, Fichte, Jacobi e Schelling³⁴. Descartes e Spinoza colocam o problema entre o pensar e o ser. Locke trata da experiência e da ideia metafísica. Em

²⁹ Cf. LPH-G, 6, pp. 1251-53 (271-72).

³⁰ “De fato, parte de um ponto ao qual já tocamos tratando da Idade Média, que consiste em deduzir a existência de Deus do pensar. Temos Deus, o espírito puro e, de outro lado, seu ser, os dois lados devem ser tomados pelo pensar como unidade em e por si – os outros interesses se relacionam às mesmas determinações gerais: saber o conhecimento da unidade da oposição e a produção da reconciliação interior igualmente no interesse objetivo do saber. A oposição mais dura é compreendida como ligada numa só unidade. A primeira forma de oposição é a ideia de Deus e o ser”. LPH-G, 6, p. 1253 (271-72).

³¹ “[...] oposição entre o positivo, o universal, o bem, e mal, o ser para si da vontade oposta ao universal. É necessário conhecer a origem do mal. Deus é todo-poderoso, sábio e bom. O mal é outro, puro e simples, o negativo puro e simples de Deus; como Deus é santo e absolutamente poderoso, o mal contradiz a sua santidade e seu poder, por isso, tentam, na filosofia moderna, reconciliar esta contradição”. LPH-G, 6, p. 1254 (272-74).

³² São inúmeros os problemas que envolvem a relação entre liberdade e necessidade; o primeiro deles Hegel formula da seguinte maneira: “o indivíduo como tal é emancipado, ele se determina absolutamente por si mesmo, ele é o começo absoluto da determinação; No eu, no si, há qualquer coisa de absolutamente decisório; ele não é determinado por algo, mas somente por ele mesmo”. Há a formulação que envolve a onisciência divina, a providência de Deus, fazendo da liberdade uma característica exclusiva de Deus, já que toda ação ou faria parte da Providência futura ou seria determinada. Acrescenta-se ainda a questão da determinação natural, enquanto necessidade, colocando em conflito as causas eficientes, ou seja, a produção da ação, e as causas finais, determinação das ações. Cf. LPH-G, 6, p. 1254 (272-74).

³³ É um problema que começa já na filosofia antiga, mas que, igualmente, foi tratado sob a temática do cristianismo também se refere à relação entre liberdade e necessidade, isto é, de um lado, o corpo, determinado, divisível, portanto, múltiplo e dependente; de outro, a alma, livre, simples, imaterial, por isso, indivisível. Cf. LPH-G, 6, p. 1255 (274).

³⁴ Cf. LPH-G, 6, p. 1255 (274).

Leibniz, a mônada é a intuição do mundo. Em seguida surge a questão “como o pensar é e pode ser idêntico ao objetivo?”, que é a questão de Kant e da filosofia moderna subsequente³⁵.

Para analisar a interpretação hegeliana de Descartes preferimos nos ater somente a comentadores que discutiram especificamente esse tema. Há inúmeras obras na literatura secundária sobre as filosofias cartesiana e hegeliana, mas se tivesse que analisá-las e escolher os mais importantes dentre eles não haveria tempo viável para a análise nem dos comentadores de Descartes, nem daqueles que dedicaram à obra hegeliana. Então, selecionamos quatro comentadores, são eles: Andrews, Bourgeois, Lebrun e Weiss³⁶. Não pretendemos seguir estritamente nenhum deles, porque todos oferecem elementos importantes para a compreensão do texto hegeliano sobre Descartes. Por isso, acreditamos que a melhor forma é utilizá-los, quando necessário, para esclarecer algum ponto específico do que afirmam ou Hegel ou Descartes, de modo que recorreremos mais diretamente às próprias obras dos dois filósofos. Hegel mesmo afirma que, na História da Filosofia, as fontes são os feitos, isto é, a própria obra dos filósofos, apenas em casos onde se perderam os conteúdos é que devemos considerar historiadores e outros escritores.

Para a divisão dos capítulos, escolhemos a progressão destacada por Andrews e Bourgeois, a saber: a dúvida, o *cogito*, a existência de Deus e a veracidade divina. Isso quer dizer que a presente dissertação será dividida em quatro capítulos, cada um deles tratando os elementos da progressão, indicada por Andrews, separadamente.

No Primeiro Capítulo trataremos do papel da dúvida cartesiana, no sentido de que ela representa aparentemente a ausência de pressupostos; mas ela pode ser considerada desde o início como a primeira verdade, no sentido de que ela já pressupõe um saber que ela visa. Ao passar pelas modalidades da dúvida, ou seja, os sentidos, os sonhos, as representações matemáticas e a existência de Deus, explicarei como essas modalidades são a sucessão de determinações fixas e abstratas. Após isso, discutiremos a rejeição do método cartesiano por Hegel.

No Segundo Capítulo destacaremos a importância do *eu penso* cartesiano para Hegel, e como o *cogito* representa um conjunto de predicados para demonstrar o que é a interioridade pensante a partir da recusa do que é colhido do exterior. Além disso,

³⁵ Cf. LPh-G, 6, p. 1256 (274-75).

³⁶ Usaremos referências abreviadas nas notas; as referências completas dos trabalhos desses autores estão no final desta dissertação, pp. 97 e segs.

demonstraremos como a unidade do pensamento e do ser presente no *cogito é*, para Hegel, apenas uma identidade formal e abstrata.

No Terceiro Capítulo analisaremos como a ideia de Deus cumpre a função de um pressuposto para a resolução dos problemas metafísicos na filosofia de Descartes e como tal ideia é, para Hegel, também uma forma abstrata da unidade do pensamento e do ser. Para isso, explicaremos as provas *a priori* e *a posteriori* da existência de Deus, recorrendo às obras de Descartes, e como a ideia de Deus é, de acordo com o filósofo alemão, um conjunto de predicados e determinações isoladas ampliadas quantitativamente.

No Quarto Capítulo discutiremos sobre a veracidade divina e como tal aspecto da filosofia cartesiana é fundamentada pela teoria das ideias inatas e como a veracidade fundamenta a física.

No Apêndice, abordarei o ensino de filosofia no Ensino Médio a partir das obras hegelianas *Discursos sobre a educação*, *Introdução às Lições sobre História da Filosofia* e *Lições sobre a história da filosofia*, tendo em vista os resultados obtidos pela interpretação hegeliana do pensamento de Descartes.

CAPÍTULO I

A DÚVIDA DE DESCARTES E SEU COMEÇO ABSOLUTO

De acordo com Hegel, Descartes começou pelo pensamento como tal e este é um começo absoluto, afirmando que deveríamos duvidar de tudo ³⁷. O movimento da negatividade na filosofia de Descartes reside no aspecto prioritário da dúvida e, ao fazer dela a primeira exigência da filosofia, ou seja, que devemos duvidar de tudo e abandonar todos os pressupostos ³⁸. É importante ter sempre em mente que o texto cartesiano que Hegel tem como referência para a sua exposição são os *Princípios da Filosofia*, nos quais Descartes dedica os sete primeiros artigos para a consideração da dúvida. Sinteticamente esses artigos estabelecem que devemos, ao menos uma vez na vida, duvidar de tudo, considerando como falso tudo o que é duvidoso, atentando-se sempre que a dúvida não pode conduzir nossas ações. Dentre as coisas que podem ser colocadas em dúvida estão os sentidos, as representações sensíveis e matemáticas, assim como a existência de Deus. A renúncia de todos os pressupostos e das próprias determinações, preconceitos, julgamentos preestabelecidos, este é o significado mais elementar do duvidar cartesiano. Nesse sentido, diz Weiss: “em Descartes, a própria dúvida é o seu real começo, não alguma certeza alcançada, mas intencionada por ela; não é a verdade em si mesma, mas a condição para a possibilidade de toda e qualquer verdade” ³⁹. Vejamos, portanto, em que consiste a novidade da dúvida cartesiana.

1. A dúvida como ruptura com as filosofias que partem de pressupostos.

A dúvida cartesiana não tem o sentido do ceticismo ⁴⁰, no qual, a dúvida não assenta outro objetivo do que a própria dúvida, que deve estagnar-se, ou seja, manter-se na condição duvidosa, renunciando a qualquer afirmação ou negação sobre as coisas e, assim, fazendo de sua liberdade a forma da suspensão do juízo. Com efeito, a diferença da dúvida

³⁷ Cf. VGPh-M, III, p.127; LPh-G, 6, p. 1389 (334-335/335-36).

³⁸ Cf. PF, Parte I, arts. 1 a 7, pp. 53-4; AT, IX, pp. 25-7.

³⁹ Cf. WEISS, F. G. “Cartesian doubt and hegelian negation”, p. 89.

⁴⁰ “Que nunca devemos usar esta dúvida na condução dos nossos atos”. PF, Parte I; art. 3, p. 54; AT, IX, p. 26.

entre Descartes e os cétricos já podia ser destacada no *Discurso do Método*, no qual se pode ler: “não que imitasse, para tanto, os cétricos, que duvidam apenas por duvidar e afetam ser sempre irresolutos: pois, ao contrário, todo o meu intuito tendia tão somente a me certificar e remover a terra movediça e areia, para encontrar a rocha ou a argila”⁴¹. Entretanto, em Descartes, a dúvida tem o sentido de renunciar a todo preconceito, a todos os pressupostos e começar do próprio pensamento⁴². Segundo Hegel, este não é o caso junto aos cétricos, visto que a dúvida é o próprio resultado, ou seja, para os cétricos não há necessidade de tomar algo como verdadeiro. No caso de Descartes, a dúvida é o critério por meio do qual a verdade deverá apresentar-se como indubitável, pois nada seria verdadeiro se não se apresentasse como tal. É exatamente isso que assegura a primeira regra do método cartesiano, a evidência da verdade deve ser identificada com o conhecimento claro e distinto a respeito das ideias⁴³.

A única forma de aproximarmos Descartes dos cétricos antigos seria considerar a dúvida em si mesma, como procedimento isolado das demais tarefas das ciências. O duvidar de Descartes não é um fim, mas um meio de alcançar algo indubitável⁴⁴, tendo como regra primeira não fazer quaisquer pressupostos, porque nada é sólido e seguro para ser admitido como ponto de partida, visto que não se deve tomar como verdadeiro o que não se apresenta evidentemente como tal. Para Hegel, o impulso da *liberdade* é o fundamento dessa atividade, visto que, segundo Descartes, pode ser considerado como falso tudo aquilo que não encontra evidência no interior da consciência ou que seja passível de supor a menor dúvida.

Antes de seguirmos a exposição hegeliana das *Lições sobre História da Filosofia*, temos que prestar atenção ao seguinte. Ao colocar em dúvida as representações de origem sensível e escolher arbitrariamente o critério de verdade como o que se apresenta

⁴¹ DM, Parte III [§ 6], p. 44.

⁴² Descartes explica sobre a necessidade da dúvida: “no tocante a todas as opiniões que até então acolhera em meu crédito, o melhor a fazer seria dispor-me, de uma vez para sempre, a retirar-lhes essa confiança, a fim de substituí-las em seguida ou por outras melhores, ou então pelas mesmas, depois de tê-las ajustado ao nível da razão”. DM, Parte II [§ 2], p. 35.

⁴³ A primeira regra do método cartesiano é formulada da seguinte forma “jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não reconhecesse evidentemente como tal; isto é, de evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e de nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e tão distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida”. DM, parte II [§ 7], p. 37.

⁴⁴ No *Discurso do Método* lemos: “quanto aos costumes, é necessário às vezes seguir opiniões, que sabemos serem muito incertas, tal como se fossem indubitáveis; mas, por desejar então ocupar-me somente com a pesquisa da verdade, pensei que era necessário agir exatamente ao contrário, e rejeitar como absolutamente falso tudo aquilo em que eu pudesse imaginar a menor dúvida, a fim de ver se, após isso, não restaria algo em meu crédito, que fosse inteiramente indubitável”. DM, Parte IV [§ 1], p. 46.

evidentemente à consciência, Descartes está fazendo, segundo Hegel, a seleção dos predicados e determinações do pensamento abstratas e finitas que deverão ser consideradas como verdade. Mas no momento em que coloca algum juízo em dúvida, também determina as representações que serão excluídas da determinação do verdadeiro, rejeitadas como falsas. Com efeito, escreve Hegel:

Descartes coloca que é necessário duvidar de tudo, quer dizer, abandonar todos os pressupostos. *De omnibus dubitandum est* era a primeira proposição de Descartes – na qual se abismam todos os pressupostos e mesmo todas as determinações. Todavia, isto não é tomado no sentido do ceticismo, que não se propõe outro objetivo do que a própria dúvida e a permanência nesta indecisão do espírito, onde esse tem a sua liberdade⁴⁵.

Entretanto, a dúvida delimitará a consideração sobre a verdade, com o objetivo de encontrar o que é claro e distinto, o que é cognoscível e mais certo, pois, de outro modo, antes que se possa solucionar a dúvida e atingir a verdade, ter-se-ia de contentar-se com o provável⁴⁶. E, desse modo, a possibilidade de agir seria ignorada antes de se libertar das numerosas dúvidas que nos acercam a respeito dos mais diversos temas. Portanto, para alcançar um princípio sólido, é preciso que se coloque em dúvida até as coisas que sempre foram consideradas como verdadeiras, para que, dessa forma, o pensar possa partir pura e simplesmente de si mesmo. Na *Meditação Primeira*, Descartes escreve:

Há já algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão mui duvidoso e incerto; de modo que me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas opiniões que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências”⁴⁷.

No entanto, há um ponto problemático que deve ser destacado que merece atenção. F. G. Weiss afirma: “o único caminho para estar certo de nossa incerteza, em qualquer caso específico é saber o que constituiria o verdadeiro julgamento sobre o assunto, pois como poderíamos dizer ‘estou certo de que não estou certo?’”⁴⁸. Isso nos levaria a um paradoxo

⁴⁵ VGPh-M, III, p. 127; LPh-G, 6, p. 1390 (335-36).

⁴⁶ “Que nunca devemos usar esta dúvida na condução dos nossos atos”. PF, Parte I, art. 3, p. 54; AT, IX, p. 26.

⁴⁷ MM, 1ª [§ 1], p. 85; AT, IX, p. 13.

⁴⁸ WEISS, “Cartesian doubt and hegelian negation”, pp. 85-6.

que admitiria como a primeira certeza não a afirmação “eu sou, eu existo”, mas a própria dúvida que, na Meditação Segunda, cumpre o papel de modalidade do pensamento e, tendo essa questão em vista, se converteria na primeira verdade. Diz Weiss: “como se pode estar certo de que nada é certo?”⁴⁹. Só se há a certeza de uma incerteza específica, pois de outro modo se afirmarmos: “nada é certo” ou “tudo é falso” como proposições verdadeiras, a certeza da exigência seria anulada ou nunca poderia ser verificada. Então, se “nada é certo” é verdadeiro ou falso, só pode haver algo que é certo, o que pode ser entendido a partir das palavras de B. Bourgeois: “a dúvida é a suposição do nada”⁵⁰. Ou seja, do negativo em relação ao *eu*.

Segundo Hegel, a recusa cartesiana de assumir pressupostos é a garantia de que nada “intervirá no interesse da liberdade como tal, para a qual, nada teria validade fora da liberdade, nada existiria como a qualidade ou modo de um pressuposto, de um ser objetivo exterior”⁵¹. Portanto, Descartes partiria da pura liberdade necessária para que o pensar possa partir de si mesmo. A liberdade consiste em que o pensar deve partir de si independentemente de qualquer outra coisa além dele mesmo. Porém, se perguntarmos se a dúvida deve ser entendida como expressão da liberdade do pensamento para manifestar a instabilidade intrínseca do conteúdo, a resposta de G. Lebrun é negativa, porque, diz ele:

Mesmo se o impulso da liberdade é, de fato, no fundo o que predomina, o que prevalece na consciência é a meta de chegar a algo de sólido, de objetivo; o que prevalece (no espírito do autor) é o momento do objetivo, e não o momento do subjetivo, isto é, o fato de que esse objetivo seja colocado, conhecido e demonstrado por mim⁵².

Assim, tendo em vista que a dúvida cartesiana deve ser encaminhada a alguma certeza pressuposta fica difícil afirmar se ela é, de fato, a expressão da liberdade. De um lado, a liberdade estaria condicionada a alcançar algo de certo, e seria contraditório afirmar que a liberdade não é livre. Por outro lado, a dúvida desafia a exigência de uma proposição ser ou não considerada como verdadeira, e apenas a verdade, identificada com os critérios da clareza e da distinção, poderia conduzir bem a razão, desde que ela tivesse apresentado as razões de duvidar e não submetesse seus conhecimentos a meras opiniões.

Nesse sentido, deixamos de falar de coisas e passamos a falar de objetos. Não é a coisa que determina a percepção, mas como a percepção determina a coisa. Esse

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ BOURGEOIS, B. “Hegel et Descartes”, p. 234.

⁵¹ VGPh-M, III, p. 127; LHPH-G, 6, p. 1391 (336).

⁵² LEBRUN, G. “Hegel e a ingenuidade cartesiana”, p. 166.

movimento em Descartes é, segundo Hegel, a recusa da exterioridade das coisas como origem causal das ideias e a passagem desses objetos para o interior do pensamento como representações, retornando à objetividade na forma de *conceitos*. No entanto, não é um conceito que se realiza, mas uma forma fixa e imutável. Os objetos corpóreos são reduzidos ao seu “ser extenso”, que seria o modo adequado da razão conceber verdadeiramente seus objetos. Porém, Descartes não estava satisfeito com as explicações de sua época sobre a origem dos conceitos matemáticos. O realismo admitia que as ideias matemáticas surgem por procedimento abstrativo, do que é percebido pelos sentidos, o que manteria a prioridade da “coisa” em relação à sua passagem e retorno do subjetivo na forma de objeto das representações.

A verdade deve ser subjetiva, por isso Descartes insistiu no caráter inato das representações matemáticas que, como ele compreendia, eram verdades que se impunham à mente, que não precisavam existir no mundo, porque são representações de objetos ideais. Mas, de acordo com Hegel, para realizar essa passagem para a subjetividade, Descartes deveria atacar as bases sobre as quais as objeções realistas se fundamentavam, ou seja, a apreensão dos objetos corpóreos externos pelos órgãos dos sentidos.

1.1. A dúvida sobre os sentidos.

Para investigar a verdade, a dúvida é direcionada inicialmente ao âmbito sensorial. Em primeiro lugar, porque os sentidos se apresentam como enganosos. A dúvida sobre os sentidos é a *dúvida natural*. Ela tem a função de colocar sob suspeita as impressões sensoriais, as representações sensíveis e a faculdade de imaginação. Se os sentidos nos enganam, é prudente não confiar neles. Esse é o argumento de Descartes. No entanto, a consequência é abrangente, porque ela coloca como falsas as percepções sensoriais, as representações obtidas por esta via, os sonhos, que são articulados desordenadamente pela imaginação e o estado de vigília, visto que as percepções, que poderiam demarcar a linha entre o sonho e a vigília, não possuem clareza e distinção. Para explicar as razões que levaram Descartes a colocar os sentidos em dúvida, Hegel recorre aos artigos 1, 2 e 3 da Parte I dos *Princípios da Filosofia*, nos quais Descartes constrói seu argumento, ou seja, o argumento da prudência de não confiar jamais em quem nos engana.

Em primeiro lugar, Hegel seleciona o aspecto basilar da desconfiança cartesiana sobre os sentidos, ou seja, que “desde crianças fomos inclinados a julgar as coisas apreendidas pelos sentidos sem ter adquirido o uso pleno da razão, o que levou à precipitação e ao impedimento do conhecimento da verdade”⁵³. Nesse sentido, se não se pode ter certeza a respeito daquilo que sempre fora acolhido imediatamente pelos sentidos, já é motivo para rejeitar como falso tudo que pode manifestar-se como duvidoso, mesmo que tenha se apresentado uma só vez enganosamente. A partir daqui começa a se desenhar o argumento da prudência.

Inicialmente, a dúvida considera como falso o que se manifesta como tal ou, no mínimo, o que não se apresenta indubitavelmente. Agora a prudência estabelece que deve ser considerado falso o que é possível de ser imaginado de tal modo, isto é, de se supor a menor dúvida. O passo é grande, visto que Descartes passa da certeza do que é falso para a possibilidade de falsidade. Esse é o assunto do art. 2 dos *Princípios da Filosofia*, que contém a seguinte afirmação: “*Que também é útil considerar como falsas todas as coisas de que podemos duvidar*”. Nele já se apresenta que o objetivo da dúvida não é apenas a renúncia dos pressupostos, mas a suposição de que é possível encontrar algo de certo e possível de ser conhecido. Com efeito, lemos no texto de Descartes:

Será mesmo muito útil que rejeitemos como falsas todas aquelas coisas em que possamos imaginar a menor dúvida, a fim de que, se descobrirmos algumas que, não obstante essa precaução nos pareça manifestamente verdadeiras, não obstante esta precaução, consideremos também muito certas e as mais fáceis que é possível conhecer⁵⁴.

Ao identificar o conhecimento do que é certo e verdadeiro com o indubitável⁵⁵, Descartes parte para a investigação das coisas que podem ser suspeitas de qualquer dúvida. Não se trata de examinar todos os nossos conhecimentos e verificar se cada um deles é

⁵³ Cf. PF, Parte I, art. 1, p. 53; AT, IX, p. 25. Essa referência também é dada por Hegel. Cf. VGPh-M, III, p.128; LHPH-G, 6, p. 1392 (336-337).

⁵⁴ PF, Parte I, art. 2, p. 53; AT, IX, pp. 25-6.

⁵⁵ Esse critério da verdade como algo indubitável já demonstrava estar bem consolidado no texto das *Meditações*: “uma vez que a razão já me persuade de que não devo menos cuidadosamente impedir-me de dar crédito às coisas que não inteiramente certas e indubitáveis, do que às que nos parecem manifestamente, ser falsas, o menor motivo de dúvida que eu nelas encontrar bastará para me levar a rejeitar todas”. MM, 1ª [§ 2], p. 85; AT, IX, pp. 13-4.

realmente falso, mas antes de colocar à prova os alicerces ⁵⁶ sobre os quais nossas opiniões se fundam, tendo em vista conferir se, de fato, elas são verdadeiras.

Mais uma vez, temos o aspecto da prudência conduzindo a necessidade da dúvida sobre o fundamento das opiniões, ao ser aplicada sobre os dados dos sentidos. Sobre isso, escreve Descartes na explicação do art. 4: “sabemos pela *experiência* que os nossos sentidos nos enganam em várias situações, e seria *imprudente* acreditar demasiado no que nos enganaram, mesmo que tenha sido uma só vez” ⁵⁷. O termo da passagem citada que merece destaque é *experiência*, porque é também a base para a concepção de filosofia de Francis Bacon. Sendo que a experiência advém do uso dos sentidos, atacando os sentidos e rejeitando-os como enganosos, porque são duvidosos, é possível perceber a ruptura do princípio cartesiano em relação à filosofia de Bacon, já que seu próprio pressuposto ou ponto de partida é o motivo pelo qual ela deve ser rejeitada.

O primeiro fundamento que Descartes ataca são os sentidos. Essa suspeita pode ter sido destacada por Hegel ⁵⁸ para demonstrar que, dentre os precursores da filosofia moderna, Bacon e Descartes, cada um deles tem por princípio o pensar; mas, no caso de Bacon, o pensar está voltado para as coisas finitas. Mesmo adquirindo a forma do universal por meio dos padrões de observação e das leis gerais, a filosofia baconiana se encontra totalmente dependente da experiência, ou seja, parte de um pressuposto exterior. Sob a perspectiva hegeliana apresentada na *Fenomenologia do Espírito*, a filosofia baconiana se encontraria no nível mais pobre e abstrato, a sua verdade reside na afirmação de que a certeza sensível indica simplesmente que a coisa ou o “isto” é ou existe. Sobre a certeza sensível, diz Hegel: “sua verdade contém apenas o ser da coisa; a consciência, por seu lado, só está nessa certeza como puro eu, ou seja: eu só estou ali como puro *este*, e o objeto, igualmente apenas como puro *isto*” ⁵⁹. Mas como o *este* e o *isto* são, na verdade, a soma de todos os *estes* e todos os *istos*, a coisa que a certeza sensível visa é inatingível pela linguagem e, portanto, diz Hegel: “a verdade do *isto* sensível para a consciência tem de ser

⁵⁶ “[...] a ruína dos alicerces carrega necessariamente todo o resto do edifício, dedicar-me-ei inicialmente aos princípios sobre os quais as minhas antigas opiniões estavam apoiadas”. MM, 1ª [§ 2], p. 85; AT, IX, pp. 13-4.

⁵⁷ PF, Parte I, art. 4, p. 54; AT, IX, p. 26. No texto das *Meditações* já se podia verificar esse aspecto: “Tudo o que recebi, até recentemente, como o mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos: ora experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos, e é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez”. MM, 1ª [§ 2]; pp. 85-6; AT, IX, pp. 13-4.

⁵⁸ Cf. VGPh-M, III, p. 69; LPh-G, 6, p. 1255 (274).

⁵⁹ FE, Cap. I, p. 85.

uma experiência universal”⁶⁰, o ser das coisas externas sensíveis tem uma verdade para a consciência.

Nosso entendimento aqui é que temos uma indicação do papel positivo que Descartes cumpre, mesmo que insuficiente em face do caráter especulativo do pensamento hegeliano, já que Hegel considera que Descartes também está no âmbito do saber imediato, mas que em sua relação com o objeto não é a coisa que determina o polo ou a determinidade da verdade do saber da consciência, mas sim é o *eu*, pois é justamente isso que lhe garante lugar de destaque na história da filosofia hegeliana. Com Descartes já começa a exigência que caracteriza a filosofia moderna em geral, a de que as determinações das coisas deveriam ser extraídas do pensamento e que essas deveriam ser fixas. Com Descartes começa o período daquilo que Hegel chamou de “metafísica do entendimento”, momento necessário na progressão do espírito.

Para passar da incerteza das percepções sensoriais para a incerteza das representações de origem sensível o que está em jogo é a negação do caráter externo das coisas. Mas como afirmar, estritamente falando, que as coisas são falsas? Como nota Weiss, negando o que é exterior ao pensamento resta a Descartes tratar somente do que é interior ao próprio pensar⁶¹, ou seja, o recurso da dúvida estendido até alcançar o corpo próprio rompe a certeza de que as representações correspondem a algo externo e corpóreo situado além delas e, por isso, a dúvida sobre o corpo próprio deve ser complementada pela dúvida sobre os sonhos.

1.2. Dúvida sobre os sonhos.

Colocando em dúvida os conhecimentos que têm por origem a apreensão dos sentidos, todas as percepções sensoriais que oferecem material para a articulação da imaginação, produzindo assim os sonhos, serão também rejeitadas como falsas. Mas o que Hegel quer destacar é que não se trata somente do sonho enquanto sonho, mas da forma de inteligibilidade por meio de representações, pois toda representação tem o objeto representado como algo exterior a ela, o que o tornaria um pressuposto. A renúncia do exterior como fundamento da verdade do saber é igualmente a afirmação do interior do ser pensante, que é também um pressuposto. A formulação da dúvida sobre os sonhos é

⁶⁰ FE, Cap. I; p. 92.

⁶¹ WEISS, “Cartesian doubt and hegelian negation”, p. 84.

apresentada da seguinte maneira no texto cartesiano que Hegel toma como base de sua exposição:

Quando dormimos quase sempre sonhamos e, nesse estado, parece que sentimos e imaginamos viva e claramente uma infinidade de coisas que não existe de lado nenhum; e, quando estamos assim decididos a duvidar de tudo, não resta sinal algum por meio do qual se possa saber se os pensamentos que nos vêm em sonhos são mais falsos que os outros ⁶².

Não havendo um sinal para a distinção entre o sonho e a vigília ⁶³, todas as representações sensíveis são colocadas sob o alcance da dúvida e, conseqüentemente, todo o mundo material. O mundo não pode ser percebido, já que os sentidos foram rejeitados e as representações não se apresentam com clareza e distinção, pois não há objetividade a respeito delas, e nem mesmo pode ser imaginado, porque a imaginação procede a partir das representações sensoriais, visto que, para Descartes, imaginar é o mesmo que reproduzir na consciência a imagem de algo corpóreo e sensível ⁶⁴.

Ao destacar os momentos da dúvida metódica, Hegel está explicitando como as determinações de pensamento passam umas às outras, como que se mediatizando reciprocamente, porém, na verdade, mostra que Descartes procede sem mediação alguma, visto que são relações de determinações pressupostas e abstratas.

1.3. A dúvida sobre as ideias matemáticas.

Descartes coloca sob suspeita as proposições matemáticas porque reconhece que é possível enganar-se nessa matéria, até mesmo, sobre o que se considera de mais certo. Há dois motivos para colocar as representações matemáticas em dúvida: em primeiro lugar, porque, diz Descartes, “existem homens que se enganaram ao raciocinar sobre tais matérias” ⁶⁵. Esse argumento já aparecia no *Discurso do Método*, quando Descartes

⁶² PF, Parte I, art. 4, p. 54. No texto de Hegel também encontramos essa referência, cf. VGPh-M, III, p. 128; LPh-G, 6, p. 1393 (337).

⁶³ No texto das *Meditações* se lê: “vejo tão manifestamente que não há quaisquer indícios concludentes, nem marcas assaz certas por onde se possa distinguir nitidamente a vigília do sono, que me sinto inteiramente pasmado: e meu pasmo é tal que é quase capaz de me persuadir de que estou dormindo”. MM, 1ª [§ 5]; p. 86; AT, IX, pp. 14-5.

⁶⁴ “Imaginar nada mais é do que contemplar a figura ou a imagem de uma coisa corporal”. Cf. MM, 2ª [§ 8], p. 94; AT, IX, p. 19.

⁶⁵ PF, Parte I, art. 5, p. 54; AT, IX, pp. 26-7.

afirmou que alguns homens podem cometer paralogismos a respeito da geometria ⁶⁶. Mesmo sabendo que Hegel tem sempre como referência de sua exposição o texto dos *Princípios da Filosofia*, é preciso apontar um aspecto importante encontrado nas *Meditações*. Por mais que as representações se manifestem de modo enganoso, é possível conhecer algo de simples e verdadeiro nelas. Essa reflexão é omitida no texto dos *Princípios*, no qual escreve Descartes: “quer eu esteja acordado, quer esteja dormindo, dois mais três sempre formarão o número cinco e o quadrado nunca terá mais do que quatro lados; e não parece possível que verdades tão patentes possam ser suspeitas de alguma falsidade ou incerteza” ⁶⁷. Por isso, é necessária uma segunda razão de duvidar ou motivo para colocar as representações matemáticas em dúvida. Essa razão de duvidar é, principalmente, a suposição da existência de um Deus enganador, já que ele poderia ter feito o homem naturalmente disposto ao erro.

Mas não é só isso, pois os sentidos constituem um grande alicerce para o fundamento dos conhecimentos; por isso, Descartes se deu ao trabalho de investigar a natureza das fontes das representações de origem sensorial, como as sensações, a imaginação e os sonhos. No caso das representações matemáticas é diferente, pois elas se apresentam clara e distintamente como verdadeiras. Descartes fornece no *Discurso do Método* uma chave importante para superar esse impasse, ou seja, a possibilidade dos *paralogismos*, isto é, a condução equivocada da razão que se aventura sobre as coisas que não conhece clara e distintamente ⁶⁸. Porém, Descartes transfere o problema do âmbito epistemológico para o ontológico, já que supõe a existência de um Deus enganador e descreve a natureza do ser do homem como naturalmente propícia ao erro e, assim, encurta o caminho para o seu ataque sistemático às bases dos conhecimentos matemáticos, já que as representações matemáticas poderiam ser fruto da produção de um Deus enganador ⁶⁹.

⁶⁶ “E, porque há homens que se equivocam ao raciocinar, mesmo no tocante às mais simples matérias de Geometria, e cometem aí paralogismos, rejeitei como falsas, julgando que estava sujeito a falhar como qualquer outro, todas as razões que eu tomara até então por demonstrações”. DM, Parte IV [§ 1], p. 46.

⁶⁷ MM, 1ª [§ 8]; p. 87; AT, IX, p. 16.

⁶⁸ “A luz natural nos ensina que o conhecimento do entendimento deve sempre preceder a determinação da vontade. E é neste mau uso do livre arbítrio que se encontra a privação que constitui a forma do erro”. MM, 3ª [§ 13]; p. 120; AT, IX, p. 31. Optamos por destacar essa passagem para respeitar o raciocínio de Descartes, no sentido de utilizar os argumentos disponíveis, pois a prova das verdades matemáticas só ocorre na *Meditação Quarta* (MM, 4ª [§§ 4 a 7]; pp. 123-25; AT, IX, pp. 43-4) e no art. 14 da Parte I dos *Princípios da Filosofia*, transcrito parcialmente a seguir: “[...] e como vê que na ideia que tem de triângulo está necessariamente compreendido que os seus três ângulos são iguais a dois retos, fica absolutamente persuadido de que o triângulo tem três ângulos iguais a dois retos. Da mesma maneira, logo que apreende que a existência necessária e eterna está compreendida na ideia que tem de um ser todo perfeito, deve concluir que este ser perfeitíssimo é ou existe”. PF, Parte I, art. 14, p. 59; AT, IX, p. 31.

⁶⁹ Para chegar à verdade do *cogito*, nos *Princípios da Filosofia*, Descartes não destaca a razão específica da suspeita sobre as representações matemáticas, que é explicada nas *Meditações*. No entanto, trata-se de

Então, para que a dúvida alcance a totalidade das representações contidas na mente humana, Descartes utiliza o seguinte raciocínio:

Ouvimos dizer que Deus, que nos criou, e pode fazer tudo o que lhe agrada e nós não sabemos ainda se ele quis fazer-nos de tal forma que estejamos sempre enganados, mesmos nas coisas que pensamos conhecer melhor. Posto que permitiu que algumas vezes nos enganássemos, como já foi observado, por que não poderá ele permitir que nos enganemos sempre?⁷⁰.

Dessa forma, considerando que Deus é o criador de todas as coisas, e se ele nos criou inclinados ao erro, o raciocínio é concluído pela afirmação de que não há como se livrar do engano a respeito das representações matemáticas, pois o engano pode ser fruto tanto da natureza humana, disposta por Deus de tal modo, quanto da onipotência divina, que pode fazer tudo o que lhe apraz. Não é possível ter certeza sobre nada, mesmo se considerarmos alguma outra coisa como causa de nosso ser, porque esta, diferente de Deus, certamente não é perfeita, o que torna o engano ainda mais provável.

No entanto, Hegel destaca o conteúdo do art. 6 dos *Princípios da Filosofia*, a saber, de que há a liberdade de sempre se abster do que não é fundamentado e perfeitamente certo. A única forma de evitar o engano é não ajuizar a respeito das coisas que não são bem conhecidas. Lembremos o que Descartes escreve nas *Meditações*: “suporei que não há um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte da verdade, mas certo gênio maligno, não menos ardiloso e enganador do que poderoso, que empregou toda a sua indústria em enganar-me”⁷¹. Ao compararmos essa passagem com a afirmação do art. 6 dos *Princípios da Filosofia* parece surgir uma contradição que só pode ser resolvida se prestarmos atenção aos termos usados por Descartes. A esse respeito, diz Weiss: “A hipótese do gênio maligno parece erradicar qualquer possibilidade de verdade, entretanto, Descartes afirma que mesmo não podendo conhecer a verdade é possível suspender o juízo”⁷². A questão que surge é: se tudo é ilusório, de que adianta suspender o juízo? E ainda, suspendendo o juízo

uma sutileza que, quando omitida, deixa de enfrentar alguns problemas que podem surgir adiante; com efeito, escreve Descartes na *Primeira Meditação*: “pode ocorrer que Deus tenha desejado que eu me engane todas as vezes em que faço a adição de dois mais três, ou em que enumero os lados de um quadrado, ou em que julgo alguma coisa ainda mais fácil, se é que se pode imaginar algo mais fácil do que isso. Mas pode ser que Deus não tenha querido que eu seja decepcionado desta maneira, pois ele é considerado soberanamente bom. Todavia, se repugnasse à sua maldade fazer-me de tal modo que eu me enganasse sempre, pareceria também ser-lhe contrário permitir que eu me engane algumas vezes e, no entanto, não posso duvidar que ele me permita”. MM, 1^a [§ 9]; p. 87; AT, IX, p. 16.

⁷⁰ PF, Parte I, art. 5, pp. 54-5; AT, IX, pp. 26-7.

⁷¹ MM, 1^a [§ 12], p. 88; AT, IX, pp. 17-8.

⁷² WEISS, “Cartesian doubt and hegelian negation”, p. 84.

e evitando o erro, como alcançaríamos a verdade? De acordo com Weiss, porque Descartes não suspende, de fato, o juízo, mas substitui a afirmação de que isso ou aquilo é “real” por expressões como “vou supor”, e pela consideração das coisas como “ficções do espírito”, ou seja, ao aparentemente suspender o juízo, o que Descartes faz é em verdade trocar um juízo por outro.

A segunda proposição da filosofia cartesiana considerada por Hegel é a certeza imediata do pensamento ⁷³. Nós devemos procurar o que é certo; no certo está a certeza, o saber como tal, em sua forma pura, como referente a si. Aí está o pensar que tem a si mesmo por objeto. Com isso, a filosofia cartesiana mudou, num só golpe, para outro ambiente, tem outro ponto de partida, isto é, passou para a esfera da *subjetividade*, na qual se situa o certo.

2. Começo e método: contrapontos entre as *Meditações* e os *Princípios da filosofia*.

Podemos pensar a dúvida cartesiana como um começo absoluto do filosofar se Hegel negligencia o método cartesiano? Nas principais obras de Descartes a dúvida cumpre uma função metodológica; por exemplo, no *Discurso do Método*, Descartes faz da dúvida a primeira regra do método, diz ele: “nada incluir nos meus juízos que não se apresentasse tão clara e tão distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida” ⁷⁴. Da mesma maneira, nas *Meditações*, a dúvida desempenha o critério metodológico para a renúncia das opiniões: “o menor motivo de dúvida que eu nelas encontrar bastará para me levar a rejeitar a todas” ⁷⁵. Nos *Princípios da Filosofia*, obra tomada por Hegel para a base de sua interpretação sobre Descartes, a dúvida se encontra logo no primeiro artigo, conduzindo o leitor para o estabelecimento das verdades: “que para examinar a verdade é necessário, pelo menos uma vez na vida, por todas as coisas em dúvida, tanto quanto se puder” ⁷⁶. Ou seja, também nos *Princípios da Filosofia*, a dúvida se apresenta com rigor metodológico para a procura da verdade. Então, cabe indagar, quais são os motivos da negligência hegeliana?

Se Hegel seguisse a ordem proposta no método cartesiano, isso atentaria contra a sua concepção de uma única Filosofia que se realiza no decorrer da história. Além disso,

⁷³ Cf. VGPh-M, III, p. 130; LPh-G, 6, p. 1394 (337-38).

⁷⁴ DM, Parte II [§ 7], p. 37.

⁷⁵ MM, 1ª [§ 2]; p. 85; AT, IX, pp. 13-4.

⁷⁶ PF, Parte I, art. 7; p. 55; AT, IX, p. 27.

um dos aspectos da ingenuidade (*naive*) cartesiana é que o método faz de Descartes mero expectador e testemunha, mas não o criador de alguma problemática filosófica. Tendo em vista que a noção hegeliana de “Ideia” tem uma necessidade interna a efetivar-se, o modo narrativo do filosofar cartesiano apresenta-se como uma investigação de representações desprovida de necessidade interna. Isso quer dizer que o procedimento cartesiano impede o desdobramento da ideia, no sentido hegeliano do termo, fazendo com que ela não se realize na efetividade. Nesse sentido, diz B. Bourgeois: “em Descartes, é sempre a mesma coisa especulativamente; a especulação é puramente idêntica, fixa, pontual, em suma, não especulativa, como apropriado a um começo”⁷⁷. Isso quer dizer que a dúvida já possui nela mesma um objetivo ou meta a atingir: a verdade. Mas a análise cartesiana das representações da mente, segundo Hegel, nega a formação e a produção do conceito, pois parte de pressupostos e de representações fixas.

Mesmo que Descartes ofereça dois métodos de exposição, o analítico e o sintético, cada um deles ou os dois, sob a perspectiva dialética, são muito diferentes ao método especulativo. Na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* Hegel afirma:

O método filosófico é tanto analítico como também sintético, mas não no sentido de mera justaposição ou de uma simples alternância desses dois métodos do conhecimento finito; e sim, antes, de modo que os contém em si como suprasumidos e por esse motivo, procede em cada um de seus movimentos como analítico e sintético ao mesmo tempo. O pensar filosófico procede analiticamente, enquanto somente acolhe seu objeto, a ideia, deixa-a fazer e, por assim dizer, é apenas um expectador de seu movimento e desenvolvimento. O filosofar é, nessa medida, totalmente passivo. Igualmente, porém, o pensar filosófico é sintético e se mostra como a atividade do conceito mesmo⁷⁸.

Apesar de Descartes fazer advertências de que a ordem analítica é a mais adequada para o tratamento dos problemas metafísicos, para Hegel isso pouco importa, pois o método sintético era reconhecido pelo próprio Descartes como suficiente para o conhecimento dos temas metafísicos. Mas isso também é controverso, visto que na “Carta-Prefácio” dos *Princípios da Filosofia* Descartes defendia a leitura prévia das *Meditações* para o tratamento dos assuntos metafísicos⁷⁹. Contudo, qual a maneira correta para expor a filosofia cartesiana. Qual a ordem a seguir?

⁷⁷ BOURGEOIS, “Hegel et Descartes”, p. 229.

⁷⁸ Enc. I, §238, p. 368-69.

⁷⁹ Descartes escreve: “é aconselhável ler, anteriormente, as *Meditações* que escrevi e que versam o mesmo assunto” [Carta ao tradutor que pode servir de prefácio]; PF, p. 49.

A ordem analítica é a ordem das descobertas, presente no *Discurso do Método* e nas *Meditações*. A ordem sintética é a ordem da verdade das coisas, característica marcante nos *Princípios da Filosofia* e nas *Objções e respostas*. Entretanto, diz Bourgeois: “o que interessa a Hegel é a ordem sem as razões”⁸⁰. A ordem da verdade das coisas, ou seja, a sintética é mais interessante para Hegel, não por seu teor especulativo, mas porque elas são regras encontradas empiricamente e relacionadas formalmente umas às outras, separadas e reunidas por um vínculo exterior que é a ordem das coisas. Nesse sentido, é que percebemos como Hegel expõe a filosofia de Descartes em quatro momentos, a dúvida, o *cogito*, a existência de Deus e a veracidade divina. Todos os momentos da progressão destacados por Hegel partem de pressupostos e de representações.

Mas, para Andrews, “o método sintético, mesmo na geometria, depende do analítico como método da descoberta” e “Descartes se refere às *Meditações* para o leitor como a correta preparação e justificação para o que é dado nos *Princípios*”⁸¹. Segundo D. Moreau, nos *Princípios da Filosofia*, “Descartes quer recapitular seu pensamento propondo pela primeira vez uma exposição de conjunto de sua filosofia. Quer também dar ao cartesianismo os meios de difundir-se, notadamente nos círculos escolares e universitários”⁸². Acreditamos que seja esse o objetivo dos *Princípios de Filosofia*, já que Descartes, numa carta endereçada a Mersenne, precisamente a de 30 de setembro de 1640, pergunta a Mersenne quais são os autores mais apreciados na escola e se há algum, entre eles, que teria feito um compêndio de toda a filosofia⁸³. Em outra carta a Mersenne, de 11 de novembro de 1640, Descartes afirma que tem o objetivo de escrever um curso de filosofia⁸⁴. Então, por que Hegel escolheu como base de sua exposição os *Princípios da Filosofia*?

Poderíamos pensar que as explicações que Hegel extrai de Spinoza poderiam ser o motivo, pois também o filósofo holandês toma-o como base para a sua exposição dos *Princípios da Filosofia de R. Descartes*⁸⁵. Entretanto, Andrews admite que a interpretação hegeliana da filosofia de Descartes não poderia ser exclusiva da leitura dos *Princípios da Filosofia*, mas também da consulta às *Meditações*: “Hegel é totalmente familiarizado com

⁸⁰ BOURGEOIS, “Hegel et Descartes”, p. 227.

⁸¹ ANDREWS, F. E. “Hegel’s presentation of the cartesian philosophy in the Lectures of the History of Philosophy”, p. 35.

⁸² MOREAU, Denis. “Introdução”. In: DESCARTES, R. *Carta-Prefácio dos Princípios da Filosofia*, p. XII.

⁸³ AT. t. III, p. 185.

⁸⁴ AT. t. III, pp. 232-5.

⁸⁵ Cf. ANDREWS, “Hegel’s presentation of the cartesian philosophy in the Lectures of the History of Philosophy”, p. 41.

o texto das *Meditações*, oferece o comentário mais profundo de seus elementos que sua originalidade da apreciação da filosofia cartesiana não poderia vir só dos *Princípios da Filosofia*”⁸⁶. Talvez essa afirmação de Andrews se apoie na noção de que o verdadeiro começo absoluto é encontrado nas reflexões subjetivas das *Meditações* e não na apresentação dos *Princípios da Filosofia*.

Lembrando que a análise de Hegel sobre a filosofia de Descartes está em suas *Lições sobre História da Filosofia*, essa pista pode nos levar à resposta da motivação para a escolha hegeliana de seu texto-base. Os *Princípios da Filosofia* foi destinado a ser usado nas escolas. As *Meditações* foram escritas para os doutos, os intelectuais contemporâneos de Descartes⁸⁷. Talvez Hegel considerasse os *Princípios da Filosofia* uma obra mais didática para introduzir seus alunos na filosofia cartesiana. Assim, Andrews faz a seguinte distinção:

Se estamos pensando a metafísica cartesiana, no sentido de ser convencido e atraído por ela, devemos nos voltar para as *Meditações*; se estamos interessados apenas na doutrina cartesiana, a posição e as matérias que ela trata, os *Princípios da Filosofia* é o texto apropriado⁸⁸.

Essa afirmação de Andrews certamente tem como fundamento a indicação que o próprio Descartes fazia para a leitura e compreensão de suas obras. Porém, as indicações cartesianas se apresentavam muito controversas, sendo que, algumas vezes, ele dizia não ser necessária a leitura das *Meditações* antes dos *Princípios da Filosofia*. Será que a escolha do texto-base feita por Hegel é tão determinante para a sua exposição da filosofia cartesiana?

O que se perde com a escolha dos *Princípios da Filosofia*? Que frutos ela rende para a História da Filosofia hegeliana? Para Andrews, isso é intrigante e problemático: “intrigante porque as *Meditações* é o trabalho geralmente considerado como o texto canônico e problemático porque a ordem de apresentação nos *Princípios da Filosofia* não pode ser considerada como procedente da mesma indubitabilidade, como nas *Meditações*”⁸⁹. Até agora, vimos a diferença apenas sob dois aspectos. O primeiro deles é a ordem, que pode ser analítica, quando considera a ordem das descobertas, ou sintética,

⁸⁶ Ibidem, p. 42.

⁸⁷ MM, [Prefácio]; p. 75; AT, IX, p. 4.

⁸⁸ ANDREWS, “Hegel’s presentation of the cartesian philosophy in the Lectures of the History of Philosophy”, p. 36.

⁸⁹ Ibidem, p. 35.

quando se volta para a ordem da verdade das coisas. O segundo aspecto é para quem Descartes escreve, isto é, para doutos, no caso das *Meditações*, ou para iniciantes, no caso dos *Princípios da Filosofia*.

Devemos lembrar que um dos princípios basilares da concepção da História da Filosofia hegeliana é não tomar os autores de modo desinteressado, reproduzindo apenas o que eles pensaram. Tendo isso em vista, se Hegel tivesse escolhido as *Meditações*, ele estaria apenas reproduzindo os caminhos do pensamento cartesiano, encontrados na sua narrativa, infantil e ingênua. No entanto, diz Andrews:

Tanto os *Princípios da Filosofia*, como as *Meditações* seguem a “ordem das razões”, isto é, colocam em primeiro lugar o que deve ser conhecido, mas não procedem da mesma forma, sendo a primeira sintética e a segunda analítica, situando os elementos de sua filosofia em lugares diferentes⁹⁰.

A grande diferença entre as duas obras é que, nas *Meditações*, Descartes não tenta esgotar um assunto, ou seja, dizer tudo sobre ele num determinado lugar, pois, segundo ele, há razões mais distantes do que outras para extraí-las⁹¹. Parece, até mesmo, que a escolha da obra ou do método a seguir para a exposição da filosofia cartesiana, para Hegel, é irrelevante, porque os métodos analítico e sintético estão suprassumidos em sua dialética. Assim, a escolha de Hegel não deve ser encarada como uma preferência entre um método e outro.

Sendo que os elementos da filosofia cartesiana estão presentes nas duas obras, dispostos diferentemente, para Andrews, a escolha se deve pela autoridade da filosofia: “Descartes procede subjetivamente nas *Meditações* e, movendo-se apenas da segurança do *cogito* e de suas ideias, encontra seu caminho indubitavelmente a Deus e à verdade e, de lá para cá, a ciência da natureza”⁹². A recusa hegeliana de se servir das *Meditações* se dá pelo caráter dialético do autodesenvolvimento da Ideia, incompatível com uma narrativa das experiências subjetivas. Entretanto, continua Andrews: “o procedimento dos *Princípios da Filosofia* abandona o movimento subjetivo e apresenta o resultado objetivo dessas

⁹⁰ Ibidem, p. 34.

⁹¹ Sobre a dificuldade de compreensão que poderia ser encontrada nas *Meditações*, diz Descartes: “compreendo todavia que não possam ser suficientemente entendidas por muitos, tanto por serem também um pouco longas e dependentes umas das outras quanto principalmente por exigirem um espírito inteiramente livre de todos os preconceitos e que possa facilmente deligar-se do comércio dos sentidos”. MM, [Prefácio]; p. 77; AT, IX, p. 7.

⁹² ANDREWS, “Hegel’s presentation of the cartesian philosophy in the Lectures of the History of Philosophy”, p. 41.

mesmas *Meditações*”⁹³. Será que Hegel já via nos *Princípios da Filosofia* algo de teor especulativo? Sim e não. Sim porque nele já se encontra o conceito, ou seja, o resultado das investigações subjetivas. Não, em virtude da ausência do autodesdobramento da ideia especulativa, entre outros aspectos.

Portanto, quando Hegel situa Descartes na sua História da Filosofia, o seu interesse não está no desenvolvimento subjetivo, pois este desenvolvimento foi substituído no decurso da História da Filosofia. Portanto, o interesse hegeliano reside nos elementos da filosofia de Descartes.

⁹³ *Ibidem*.

CAPÍTULO II

O *COGITO*

Neste capítulo trataremos como a formulação do *cogito* por Descartes cumpre seu papel de princípio filosófico. Para isso abordaremos, seguindo a interpretação hegeliana, como a certeza do pensar já estava inclusa na dúvida e como a renúncia do mundo material, a partir do exemplo do pedaço de cera presente nas *Meditações Metafísicas*, já representava uma escolha arbitrária feita por Descartes para determinar os predicados que serão concebidos como verdade, tanto do pensamento quanto do corpo.

1. A certeza indubitável.

A dúvida cartesiana busca encontrar o indubitável, ou seja, a certeza imediata do pensar. A dúvida é o começo, no sentido de que ela tem um fim a alcançar, ou seja, a verdade. A primeira verdade na ordem das razões, segundo Descartes, é a consciência da existência enquanto pensamos. A possibilidade de pressupor que não há Deus, nem céu, nem corpo, mas não que quem pensa essas coisas não existe, uma vez que pensamos isso, ou seja, a dúvida atinge o pensar. Não podemos esquecer que a dúvida metódica alcança seu grau máximo, abrangendo a totalidade das coisas, ao desconfiar da existência de Deus e de sua bondade por meio da figura do gênio maligno; no entanto, nas *Meditações*, se lê: “não há pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, jamais poderá fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa”⁹⁴. Então é contraditório pensar que o que pensa não existe. Nos *Princípios da Filosofia*, diz Descartes: “penso, logo existo, é o primeiro conhecimento e o mais certo de todos que se apresentam na ordem do filosofar”⁹⁵. Quando a dúvida alcança a *totalidade* dos conhecimentos, ao desconfiar dos alicerces sobre os quais se sustentavam as crenças, as afirmações e os conhecimentos matemáticos, surge, no próprio pensar, a evidência do pensar para si mesmo. Para si mesmo, porque, ao duvidar, exercita-se a dúvida como modo

⁹⁴ MM, 2ª [§ 4]; p. 92; AT, IX, p. 19.

⁹⁵ PF, Parte I, art. 7; p. 55; AT, IX, p. 27.

de ser e de agir do pensar ⁹⁶. A dúvida é um *modo* do pensar, na medida em que a *substância* é o próprio pensamento ⁹⁷.

O que interessa a Hegel na formulação do *cogito*? A descoberta do si, a certeza imediata e a unidade do pensamento e do ser. Weiss afirma que, “para Hegel, o que ele [Descartes] descobriu sabidamente ou de outro modo é que a subjetividade, o *eu*, é pensamento, mas pensamento é em si mesmo apenas a negação da verdade parcial” ⁹⁸. Em Descartes, o pensamento exclui o objeto, na medida em que o objeto é obscuro para o sujeito, uma vez que as coisas nos apareceram como enganosas é necessário rejeitá-las todas como falsas. A experiência do pedaço de cera colocado ao fogo, descrita por Descartes, demonstra a *reconhecimento do objeto*, por meio da recusa das propriedades qualitativas e da prioridade quantitativa. O objeto é reduzido ao seu *ser extenso* ⁹⁹. Diz Weiss:

Sua análise da experiência do pedaço de cera resulta na *reconhecimento* que seu entendimento sozinho concebe, que a percepção está exclusivamente na inspeção do espírito, e que, apesar de dizermos que vimos a cera, é o seu juízo que determina em seu ser verdadeiro ¹⁰⁰.

Na *Segunda Meditação*, Descartes realiza sua experiência do pedaço de cera partindo da descrição das propriedades sensoriais, ou seja, qualitativas ¹⁰¹. No entanto, ao ser aproximado do fogo, o pedaço de cera altera todas as suas propriedades qualitativas ¹⁰². E Descartes se pergunta se é a mesma cera; convencido de que não pode negar que é a

⁹⁶ Nas *Meditações*, temos os *modos* do pensamento selecionados por Descartes, ao indagar “o que sou eu?”. Escreve ele: “mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente”. MM, 2ª [§ 8], p. 95; AT, IX, pp. 21-2.

⁹⁷ Descartes estabelece o pensamento como *substancial* da seguinte maneira: “o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim. *Eu sou, eu existo*: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso; pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser e de existir”. MM, 2ª [§ 7], p. 94; AT, IX, p. 21.

⁹⁸ WEISS, “Cartesian doubt and hegelian negation”, p. 87.

⁹⁹ MM, 2ª [§§ 11-16]; pp. 96-8; AT, IX, pp. 23-6.

¹⁰⁰ WEISS, “Cartesian doubt and hegelian negation”, pp. 89-90.

¹⁰¹ Diz Descartes: “tomemos, por exemplo, este pedaço de cera que acaba de ser tirado da colmeia: ele não perdeu ainda a doçura do mel que continha, retém ainda algo do odor das flores de que foi recolhido; sua cor, sua figura, sua grandeza são patentes; é duro, é frio, tocamos-lo e, se nele batermos, produzirá algum som. Enfim, todas as coisas que podem distintamente fazer conhecer um corpo encontram-se neste”. MM, 2ª [§ 11], p. 96; AT, IX, p. 23.

¹⁰² Escreve Descartes: “mas eis que, enquanto falo, é aproximado do fogo: o que nele restava de sabor exala-se, o odor se esvai, sua cor se modifica, sua figura se altera, sua grandeza aumenta, ele torna-se líquido, esquenta-se, mal o podemos tocar e, embora nele batamos, nenhum som produzirá”. MM, 2ª [§ 12], p. 96; AT, IX, pp. 23-4.

mesma cera, Descartes passa a investigar o que faz a cera permanecer a mesma em meio às diversidades de alterações possíveis.

A primeira hipótese que Descartes investiga é que a permanência delas seja dependente do que é percebido pelos sentidos, já que essas propriedades se encontravam agora modificadas. Porém, o que permanece é somente algo de extenso, flexível e mutável¹⁰³. Ao se questionar sobre o que é mutável, Descartes examina a faculdade da imaginação que, segundo ele, está sempre ligada ao que é percebido pelos sentidos. Constatando a incapacidade da imaginação para reproduzir as possibilidades de modificações, o mutável¹⁰⁴, Descartes conclui que é o entendimento que concebe a cera¹⁰⁵. Portanto, para Descartes, não são os sentidos que nos revelam o conhecimento sobre as coisas, mas apenas a inspeção do espírito¹⁰⁶. E mesmo que se possa encontrar algum erro no juízo que o entendimento faz sobre as coisas, tal aspecto ainda é inteiramente dependente do espírito¹⁰⁷.

Com efeito, não se trata de reproduzir o que Descartes afirmou, mas quais são as consequências do experimento da cera e a recusa das propriedades qualitativas, tendo em vista a concepção especulativa de Hegel? Nesse sentido, diz Hegel: “o pensar vai direto aos objetos, reproduz de si mesmo o conteúdo das sensações e intuições, fazendo-o conteúdo do pensamento, e nele se satisfaz como na verdade”¹⁰⁸. Isso significa que na relação sujeito-objeto temos um objeto que é produto do pensamento, se identifica com o pensamento e, por isso, não é um objeto corpóreo externo. A metafísica ingênua de Descartes, segundo Hegel, “considera as determinações de pensamento como as determinações fundamentais das coisas”¹⁰⁹ e ainda, acrescenta Hegel, “as determinações do pensamento, tais como se acham de modo imediato e singularizado, são determinações finitas”¹¹⁰. Até aí, tudo caminha bem, mas se Descartes estabeleceu determinações finitas

¹⁰³ Descartes afirma: “Consideremo-lo atentamente e, afastando todas as coisas que não pertencem à cera, vejamos o que resta. Certamente nada permanece senão algo de extenso, flexível e mutável”. MM, 2ª [§ 12], p. 96; AT, IX, pp. 23-4.

¹⁰⁴ Descartes explica: “posto que a concebo capaz de receber uma infinidade de modificações similares e eu não poderia, no entanto, percorrer essa infinidade com minha imaginação e, por conseguinte, essa concepção que tenho da cera não se realiza através de minha faculdade de imaginar”. MM, 2ª [§12], p. 96; AT, IX, pp. 23-4.

¹⁰⁵ “não poderia mesmo conceber pela imaginação o que é essa cera e que somente meu entendimento é quem o concebe”. MM, 2ª [§ 13], p. 97; AT, IX, pp. 24-5.

¹⁰⁶ Diz Descartes: “donde desejaria quase concluir que se conhece a cera pela visão dos olhos e não pela tão só inspeção do espírito”. MM, 2ª [§ 14], p. 97; AT, IX, p. 25.

¹⁰⁷ “Embora se possa ainda encontrar algum erro em meu juízo, não a posso conceber dessa forma sem um espírito humano”. MM, 2ª [§ 15], p. 97; AT, IX, p. 25.

¹⁰⁸ Enc. I, § 26, p. 89; Enz. I, p. 92.

¹⁰⁹ Enc. I, § 28, p. 90; Enz. I, p. 93.

¹¹⁰ Enc. I, § 28 [adendo], p. 90; Enz. I, p. 94.

para as coisas, por que ele não estabeleceu uma relação com aquilo que se apresenta como a sua negação e limite, isto é, o *outro*? Em outras palavras, Descartes estabeleceu as determinações finitas, porém permaneceu nelas, como se elas fossem algo de último a atingir e isso se deve, segundo Hegel, à sua própria metafísica do entendimento que tem como característica a separação e isolamento das representações, ou seja, transforma as representações em algo finito que não era negado, mas só valia como algo fixo.

Porém, como afirma Weiss, “o que o *cogito* cartesiano alcança é que o *si* deve ser sua própria evidência, seu próprio predicado”¹¹¹. Mas o que é um predicado para a metafísica ingênua do entendimento? O predicado é própria determinação do pensamento¹¹². Nesse caso, temos uma aplicação diferente da determinação do pensamento que, no exemplo da cera, era aplicado às coisas; na representação do *si* a determinação do pensar é aplicada ao sujeito. Porém, diz Hegel: “se a alma for considerada somente como simples, ela será, por tal abstração, determinada como unilateral e finita”¹¹³. Esse movimento pode ser confrontado com a seguinte conclusão de Descartes sobre o experimento com o pedaço de cera: “se julgo que a cera é ou existe pelo fato de eu a ver, sem dúvida segue-se bem mais evidentemente que eu próprio sou, ou que existo pelo fato de eu a ver”¹¹⁴. Nesse sentido, quando o *eu* se volta para os objetos, o que torna mais claro é ele mesmo e o modo pelo qual ele conhece as coisas, Descartes afirma que: “não conhecemos pelo fato de os ver ou de tocá-los, mas somente por os conceber pelo pensamento, reconheço com evidência que nada há que me seja mais fácil de conhecer do que meu espírito”¹¹⁵. Assim, o pensar, na verdade, é uma pura referência a si, que exclui de si a diferença.

A recusa da diferença torna essa metafísica, sob a perspectiva hegeliana, dogmática, pois a exclusão é a marca da determinação fixa. Diz Hegel: “essa metafísica tornou-se dogmatismo porque devia admitir, conforme a natureza das determinações finitas, que, de duas afirmações opostas tais como eram as proposições acima, uma devia ser verdadeira, mas a outra falsa”. Essa escolha entre o verdadeiro e o falso não tem, no fundo, nada de verdadeiro nem de falso, pois algo só é verdadeiro ou falso na medida em que se aceita a diferença no processo reflexivo, portanto, o verdadeiro cartesiano, o *eu*, é tão verdadeiro

¹¹¹ WEISS, “Cartesian doubt and hegelian negation”, p. 89.

¹¹² Cf. Enc. I, § 31. p. 93; Enz. I, pp. 96-7.

¹¹³ Enc. I, § 28 [adendo], p. 92; Enz. I, p. 95.

¹¹⁴ MM, 2ª [§ 16], p. 98; AT, IX, p. 25-6.

¹¹⁵ MM, 2ª [§ 18], p. 98; AT, IX, p. 26.

ou falso quanto o corpo; mas por manter ambos sob determinações fixas, Descartes nada mais fez do que estabelecer determinações unilaterais.

Entretanto, diz Lebrun, ao avaliar a interpretação hegeliana: “é uma honra para Descartes ter considerado como verdadeiro apenas o que é pensado, isto é, as modificações particulares são apenas modificações da extensão”¹¹⁶. Então, esse é o único mérito de Descartes? Sim, mas por duas implicações que nele encontramos. Sobre o primeiro aspecto, afirma Hegel:

Há que reconhecer, antes de todas as coisas, também ao pensar puramente do entendimento, seu direito e método – que de modo geral consiste em que, tanto no domínio prático quanto no teórico, sem entendimento não se chega a nenhuma fixidez e determinidade¹¹⁷.

No ato de conhecer do entendimento, o isolamento das determinações oferece a verdade parcial, que deve progredir de uma determinação para outra. O segundo aspecto justifica o primeiro; pois: “o entendimento é, em geral, um momento essencial da cultura”. Nesse sentido, a relação com a diferença, o concreto, seria impossível sem a fixidez das determinações, o que faz do entendimento um momento necessário para a progressão do filosofar.

A contribuição positiva de Descartes no tratamento de conhecimento de objetos, no interior da progressão especulativa de Hegel, reside no isolamento das determinações, pois, afirma Hegel: “para o filosofar requer-se antes de tudo que cada pensamento seja apreendido em sua precisão completa, e que não se fique no vago e no indeterminado”¹¹⁸. Ou seja, mesmo que o papel de Descartes tenha sido insuficiente para explicar as coisas ao rejeitar a diferença, ele garantiu, ao menos, um dos momentos necessários, mas permaneceu no âmbito das determinações finitas.

Resta-nos investigar como a certeza do pensamento, estabelecida por Descartes como uma certeza imediata, figura na progressão especulativa hegeliana. Mesmo que Hegel conceda um lugar de destaque para o princípio cartesiano do pensamento, temos que ter em vista, a partir do que foi explicado acima, qual é o papel da imediatidade de tal princípio.

¹¹⁶ LEBRUN, “Hegel e a ingenuidade cartesiana”, p. 167.

¹¹⁷ Enc. I, § 80 [adendo], p. 160; Enz. I, p. 169.

¹¹⁸ Enc. I, § 80 [adendo], p. 162; Enz. I, p. 170.

2. Pensamento e existência: a imediatidade.

Se compararmos, respeitando a cronologia dos textos, o § 4 da *Segunda Meditação* e os arts. 6 e 7 dos *Princípios da Filosofia*, veremos que, nas *Meditações*, o *cogito* é extraído da própria dúvida que se depara com seu limite, isto é, o sujeito pensante é enganado pelo gênio maligno. No entanto, mesmo que esse artifício ainda não esteja presente no *Discurso do Método*, pois nesse texto a dúvida contempla somente as instâncias dos sentidos, a possibilidade de estarmos sonhando e o engano nos raciocínios matemáticos, podemos notar uma relação entre o texto do *Discurso do Método* e as *Meditações*, que reside precisamente no fato de que o gênio maligno reitera a dúvida sobre os sonhos, já que tudo não passaria de ilusões.

Contudo, há o significado específico do texto das *Meditações*, ou seja, de que o gênio maligno representa o grau máximo da dúvida, seu grau extremo ou hiperbólico. Esse recurso utilizado por Descartes pode ser entendido como a introdução de uma nova instância da dúvida ainda não contemplada no texto do *Discurso do método*, ou seja, da *hipótese metafísica* do enganador divino ou do gênio maligno deduz-se a existência daquele que medita, ou que é enganado; em suma, deduz-se a existência necessária de um sujeito pensante.

Esse raciocínio se encontra em conformidade com o texto dos *Princípios da Filosofia*, notadamente no art. 5, no qual é enunciado. Mas no art. 6 dos *Princípios da Filosofia*, o *cogito* é compreendido, antes mesmo de sua definição como substância pensante, como liberdade consciente de não aceitar como certo o que não se conhece bem; portanto, é a disposição de duvidar ou não sobre as coisas, é a consciência da liberdade como essência do pensar ¹¹⁹, e não o limite da dúvida. É nesse sentido que a dúvida é compreendida como o começo, já que a dúvida deve conduzir à descoberta da verdade. Descartes encontra o *eu* como o puro e simplesmente certo. Este é um fundamento completamente diferente. É um princípio filosófico que não depende de nada a não ser dele próprio para consolidar-se como a reviravolta da Filosofia; eis o começo absoluto da filosofia moderna. Sobre isso, escreve Hegel:

¹¹⁹ Na explicação do art. 8 dos *Princípios da Filosofia*, Descartes conclui sobre a certeza do pensamento: “a noção que temos da alma ou do pensamento precede a que temos do corpo e é mais certa, visto que ainda duvidamos de que no mundo exista algum corpo, mas sabemos certamente que pensamos”. PF, Parte I, art. 8, pp. 55-6; AT, IX, p. 28.

Apenas o *eu* é o certo, o imediato. De todas as outras representações eu posso abstrair. O pensar é o que está em primeiro. A próxima determinação que se acrescenta imediatamente a ele é a conexão com o ser. “*Eu penso*”, este pensar contém imediatamente o ser. O fundamento absoluto de toda a filosofia ¹²⁰.

A determinação do ser está no “meu *eu*”. O pensamento como ser e o ser como pensamento, esta é a certeza, o *eu*. Este é o célebre *cogito, ergo sum*; pensamento e ser estão ligados indissociavelmente ¹²¹. O que Hegel viu de problemático na formulação do cogito? Diz Hegel: “sua peculiaridade consiste em que o saber imediato, só tomado isoladamente com exclusão da mediação, tem por conteúdo a verdade” ¹²². Esse aspecto é o isolamento e a fixidez das determinações do pensamento que, como vimos, foi um momento necessário para que, por meio da negação da determinação, seja possível a diferença. Mas por que o pensar já contém o ser? Quais são as consequências dessa afirmação no interior da progressão especulativa hegeliana?

Em primeiro lugar, esta proposição, de um lado, se apresenta como uma conclusão. A própria ligação é o primeiro. Mas se a ligação é o primeiro, onde está o termo médio dessa ligação? Hegel afirma que não se deve transformar esta proposição em um silogismo, pois ela é a própria conclusão. Por conseguinte, para isso, deveria haver a premissa maior: “tudo que pensa existe”. Consequentemente, a premissa menor seria: “eu sou”, ou “eu penso”; a conclusão “se eu penso, então existo”. O que acontece na proposição cartesiana é bem diferente de um silogismo. No silogismo são necessárias duas premissas e uma conclusão, ou seja, três termos. No caso da proposição cartesiana há uma conclusão que é uma segunda afirmação derivada da primeira, e o seu conjunto forma a proposição “Penso, logo existo”. Este “logo”, observa Hegel, não é o “logo” da conclusão, é apenas a posição da *dependência* do ser em relação ao pensamento ¹²³. Dependência e não mediação, porque na mediação um tem que sair do primeiro para o segundo termo. Ou seja, o conteúdo do *eu penso* deveria passar para o ser. Porém, segundo Hegel, isso não acontece.

¹²⁰ VGPh-M, III, pp. 130-31; LPh-G, 6, p. 1396 (339).

¹²¹ “Kant objetou contra essa dependência: o ser não está contido no pensamento, é diferente do pensamento. Porém, os dois são indissociáveis, por isso eles encerram uma identidade. O que é inseparável é, entretanto, diferente, mas a identidade não foi colocada em perigo pela diversidade, elas estão em unidade”. E acrescenta Hegel: “nela está a máxima da pura certeza abstrata, que a totalidade universal, na qual o todo está em si não foi demonstrada”. VGPh-M, III, p. 131; LPh-G, 6, pp. 1396-97 (339-340).

¹²² Enc. I, § 65, p. 145; Enz. I, p. 154.

¹²³ Cf. VGPh-M, III, pp. 131-32; LPh-G, 6, p. 1398 (340).

Entretanto, essa dependência que Descartes estabelece, ou seja, a conexão entre o pensar e o ser nada mais é do que “uma conexão não mediatizada por nada”¹²⁴. Nesse sentido, diz Weiss: “é a abstração mais vazia”¹²⁵, isto porque necessita de mediação por objetos e representações dadas. Sobre isso, na *Enciclopédia*, Hegel afirma:

As expressões de Descartes sobre a proposição da inseparabilidade de mim como pensante e do ser, [a saber] que a intuição simples da consciência está contida e dada nessa conexão, que essa conexão é algo absolutamente primeiro, o princípio, o [que há de] mais certo e [de] mais evidente, de modo que não se possa representar um ceticismo tão enorme a ponto de não admitir isso, tais expressões são tão eloquentes e determinadas que as proposições modernas de Jacobi e de outros sobre essa conexão imediata só podem contar por repetições supérfluas¹²⁶.

Ser e pensar são determinações diferentes, portanto, cada uma das determinações só tem a sua verdade na medida em que é mediatizada pela outra¹²⁷. Sem isso, resta ao procedimento cartesiano apenas o fracasso em estabelecer tal unidade, pois quando o entendimento isola as determinações do pensar e do ser, conseqüentemente, cada uma é tomada excluindo a outra, como unilateralidade, o que, por si só, já torna impossível, no âmbito do entendimento abstrato, reuni-las. Portanto, para Hegel, a afirmação cartesiana, “notando que esta verdade: *eu penso, logo existo*, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de abalar”¹²⁸, é uma expressão arbitrária e desesperadora.

De um lado, temos a expressão arbitrária, toda a descrição dos predicados do pensamento são pressupostos, meras representações e distinções psicológicas, e o que importa delas não é investigado, como sua natureza e o seu conteúdo¹²⁹. Por outro lado, são desesperadoras, porque, diz Hegel: “quem somente duvida está ainda na esperança de que sua vida poderá ser resolvida, e que uma ou outra das determinações entre as quais oscila se mostrará de algo de firme e verdadeiro”¹³⁰. Ou seja, quando Descartes renuncia os alicerces das opiniões para se afirmar somente no *eu*, ele já tinha a esperança de que havia algo a que se apegar, o indubitável e verdadeiro já estava pressuposto.

¹²⁴ Enc. I, § 64, p. 144; Enz. I, p. 153.

¹²⁵ WEISS, “Cartesian doubt and hegelian negation”, p. 86.

¹²⁶ Enc. I, § 64, p. 145; Enz. I, p. 154.

¹²⁷ Cf. Enc. I, § 64, p. 145; Enz. I, p. 153.

¹²⁸ DM, Parte IV [§ 1], p. 46.

¹²⁹ Cf. Enc. I, § 63, p. 141; Enz. I, p. 149.

¹³⁰ Enc. I, § 81 [adendo 2], p. 166; Enz. I, pp. 174-75.

Sobre esta escolha, explica Hegel: “em seu *ou [isso] ou[aquilo]* e assim, pelo fato mesmo, na relação da mediação exterior, que repousa no fixar-se do finito, isto é, em determinações unilaterais que aquela maneira de ver supõe falsamente ter ultrapassado”¹³¹. Como Descartes justifica a unidade do pensamento e do ser? Diz Descartes: “para pensar é necessário ser”¹³², o que causa uma dependência recíproca entre um e outro. Pois, no primeiro sentido da afirmação “para pensar é necessário ser” temos o sentido de que o pensamento só é possível por meio da existência, o que torna o pensar dependente do ser, como um atributo do ser. Sob outra perspectiva, temos “para pensar é necessário ser” significando que a existência já está incluída no pensar e é nesse sentido, segundo Hegel, que Descartes toma o pensamento, que é a absoluta indiferença ou identidade.

Enquanto no interior de cada uma dessas formas já existe mediação, elas não são verdadeiramente as primeiras: a mediação consiste em um ter saído de um primeiro para um segundo, e [em um] resultar [a partir] de diferentes, se [o] Eu = Eu ou também a intuição intelectual for tomada verdadeiramente como só o primeiro, nessa imediatez pura não é outra coisa que [o] ser; assim como, inversamente, o puro ser, enquanto não é mais esse ser abstrato, mas o que em si contém a abstração é puro pensar ou intuir¹³³.

Nos *Princípios da Filosofia*, Descartes não trouxe reconhecidamente a demonstração, mas se preocupou em apelar à consciência. Este “apelo à consciência”, para Hegel, está explícito no art. 9, no qual Descartes descreve o que é o pensar; Assim, lemos no texto cartesiano: “pela palavra pensar entendo tudo o que acontece em nós de tal maneira que o apercebemos imediatamente por nós mesmos”¹³⁴. Na perspectiva de Hegel, o papel do pensamento na filosofia de Descartes não é o de uma determinação do ser, mas de uma categoria que valida a existência, quando esta mesma é questionada; por exemplo, se perguntarmos: “existimos?”, tal pergunta já revela nossa existência garantida pela própria formulação da questão, que é um modo do pensar, ou seja, a indagação. Portanto, ao se questionar sobre a existência, apenas um dos modos do pensamento não é capaz de garanti-la, mas somente alude, porque não pode existir sem a substância. O que falta na verdade é a diferença, a mediação com o outro, que Descartes exclui. Segundo Hegel, “o pensar enquanto entendimento fica na determinidade fixa e na diferenciação dela em relação a outra determinidade; um tal abstrato limitado vale para o pensar enquanto

¹³¹ Enc. I, § 65, p. 145; Enz. I, p. 154.

¹³² PF, Parte I, art. 10, p. 56; AT, IX, pp. 28-9.

¹³³ Enc. I, §86, p. 175-76.

¹³⁴ PF, Parte I, art. 9, p. 56; AT, IX, p. 28.

entendimento como [se fosse] para si subsistente e essente”¹³⁵. Por que Descartes não questionou sobre o conteúdo determinado da consciência? O conteúdo determinado do *eu*, que se apresenta como indubitável não é justamente o que devia ser colocado em dúvida?

Poder-se-ia evitar esse embate, se se respondesse que a solução hegeliana para essa questão é encontrada na *Introdução às Lições sobre História da Filosofia*, ou seja, a questão foi formulada depois do tempo de Descartes¹³⁶, a certeza imediata do pensar é o princípio do tempo moderno e, por isso, a questão sobre o conteúdo da consciência não correspondia às suas exigências. Se nos contentarmos com essa solução, estaríamos respeitando o próprio princípio hegeliano de interpretação em História da Filosofia, ou seja, de não atribuir questionamentos descontextualizados a um filósofo. Entretanto, Hegel nos fornece uma resposta a essa questão em outro texto, que não depende da progressão histórica da filosofia. Com efeito, afirma:

Se a filosofia se esforça para provar tal unidade, isto é, por mostrar que reside na natureza do pensamento e da subjetividade mesma, [o fato de] ser inseparável do ser ou da objetividade – seja qual for o valor de tal prova – a filosofia deve em todo caso estar completamente satisfeita de que seja afirmado e mostrado que suas proposições são também *fatos da consciência* e por isso estão de acordo com a *experiência* . A diferença entre o afirmar do saber imediato e a filosofia reduz-se somente a que o saber imediato assume uma posição *excludente* , ou uma posição em que se opõe ao filosofar¹³⁷.

Para Hegel, o melhor caminho que Descartes encontrou após estabelecer a existência do pensamento foi procurar reconhecer a natureza do espírito, e a sua diferença com relação ao corpo, mas não conhecendo e demonstrando sua natureza, mas sim a do corpo, como no exemplo da cera. Descartes apegou-se à imediatidade, pois, segundo ele, se investigarmos e examinarmos quem somos, podemos colocar tudo o que é diferente de nós como falso, e desse modo se verá claramente que nenhuma extensão, nenhuma figura, movimento ou algo semelhante atribuído ao corpo, refere-se à nossa natureza, mas somente o pensar, já que este foi conhecido como o mais certo e antes de qualquer coisa corpórea, porque somos ou existimos na medida em que pensamos.

Ou seja, podemos abstrair de tudo, e isso quer dizer que podemos excluir tudo e se vincular apenas a uma determinação, a do pensar, pensar puramente. Mais uma vez, a

¹³⁵ Enc. I, § 80, p. 159; Enz. I, p. 168.

¹³⁶ “Cada filosofia, precisamente porque é a exposição de um estágio de desenvolvimento particular, pertence ao seu tempo, e está imbuída da sua estreiteza”. IHF-BM, p. 93.

¹³⁷ Enc. I, § 65, p. 142; Enz. I, pp. 152-53.

escolha entre o verdadeiro, o *eu*, e o falso, o corpo, determinações que se excluem e se tornam unilaterais, característica elementar do entendimento abstrato. Essas são as razões que Descartes apresenta no art. 8 dos *Princípios da Filosofia*¹³⁸, destacadas por Hegel, para estabelecer que o conhecimento da alma é anterior e mais certo do que o corpo e seus atributos¹³⁹.

3. A objeção de Gassendi e o caráter universal do pensar.

Hegel destaca que Gassendi fez a objeção expressa pela sentença: “*Ludificor, ergo sum*: eu sou enganado por minha consciência, logo, eu existo”¹⁴⁰, que significa: eu obtenho minha consciência ao me colocar como objeto dela; portanto, eu existo. Há algo nesta objeção que o próprio Descartes já sabia. No entanto, Descartes refutou esta objeção, afirmando que apenas o eu precisa se manter firme, não é necessário se atrelar ao conteúdo. O ser é apenas idêntico com o puro pensar, qualquer que seja o conteúdo de “eu sou” é sempre igual a pensar. Ele diz: “por pensar entendo tudo o que se passa em nós com nossa consciência na medida em que somos conscientes, assim é igualmente o querer, o sentir, o imaginar, o representar, são a mesma coisa que pensar”¹⁴¹. Tudo isso são modos do pensar, pois na expressão “tudo o que se passa em nós”, o termo “tudo” quer explicitar a universalidade do pensar. Com efeito, continua Descartes, “entretanto quando eu digo ‘eu vejo ou eu vou caminhar’, também ‘eu sou’, e isto diante ao ver, entendo que ‘ir’ foi realizado com o corpo, assim não é absolutamente certa a conclusão”¹⁴². Descartes ainda busca evidenciar as ações que necessitam de um corpo para serem efetuadas, mas nelas, mesmo assim, o pensar está presente. E conclui, refutando definitivamente a objeção de Gassendi:

¹³⁸ Cf. PF, Parte I, art. 8, pp. 55-6. O texto é citado por Hegel em VGPh-M, III, p. 132; LHPH-G, 6, p. 1399 (340-341).

¹³⁹ Um indício de que o conhecimento do pensamento e da alma não é tomado só pela negação do que é o corpo e pela imediatidade pode ser lido nas *Meditações*, no momento em que Descartes se espanta ao desconfiar de que o corpo pode ter *propriedades qualitativas*, ou seja, que não se reduziriam à mensuração quantitativa; com efeito, escreve Descartes: “não acreditava de modo algum que pudesse atribuir à natureza corpórea vantagens como ter de si o poder de mover-se, de sentir, e de pensar; ao contrário, espantava-me ao ver que semelhantes faculdades se encontravam em certos corpos”. MM, 2ª [§ 6], p. 93; AT, IX, pp. 20-1.

¹⁴⁰ Cf. VGPh-M, III, p. 132; LHPH-G, 6, pp. 1399-400 (340-342).

¹⁴¹ PF, Parte I, art. 9, p. 56; AT, IX, p. 28.

¹⁴² *Ibidem*.

Pois, por exemplo, não seria boa a seguinte consequência: eu passeio, logo existo, senão na medida em que o conhecimento interior que tenho disto é um pensamento, do qual somente esta conclusão é certa, não do movimento do corpo, o qual às vezes pode ser falso, como nos nossos sonhos, embora nos pareça então que passeamos; de maneira que, do fato de que eu penso passear, posso muito bem inferir a existência de meu espírito, que tem esse pensamento, mas não a do meu corpo que passeia ¹⁴³.

Há conceitos adicionais que designam as propriedades constitutivas do pensar. O “ver”, o “caminhar” e o “andar” tem o *eu* como condição, é a determinação do ver e do andar, etc., nessas expressões o *eu* está também como o que pensa, ou seja, como pensante. O pensar é evidente também no querer, ver, ouvir. Isso quer dizer duas coisas: o pensar está em primeiro lugar como condição de suas atuações, assim como os modos dependem da substância. Em segundo lugar, o pensar é o universal que possui suas determinações. Essas, em contrapartida, são incapazes de determinar o ser, que é encontrado somente como pensante. Então, quando se diz “eu vejo”, “eu vou passear”, temos, de um lado, minha consciência, o eu e, portanto, o pensamento como ser. Mas, por outro lado, é também o desejo, a visão, a audição, o andar; por conseguinte, uma ampla modificação do conteúdo que é o mesmo que a essência ou a substância faz ao exercer os seus modos. Com efeito, escreve Hegel: “o pensar é o que é absolutamente universal, ele não é o particular; em todo particular há também o universal. O pensar é a relação a si mesmo, o puro ser consigo” ¹⁴⁴. Concluindo, o pensamento é o primeiro, a totalidade, as demais atividades de pensamento são somente modos. O pensamento é a substância que abrange seus modos e, por isso, é o universal.

O pensar é a relação consigo mesmo, porque é um pensar concebido sob os termos do saber imediato que, justamente por ser imediato, não faz mediação com um *outro*, mas somente consigo mesmo. Mas o pensar é o universal e isso pode ser entendido de duas formas. A primeira forma são as determinações fixas que o pensar estabelece para as coisas na medida em que são reunidas sob um nome ou um conceito. A segunda forma da universalidade do pensar reside na arbitrariedade cartesiana de selecionar apenas o aspecto racional desvinculado da *diferença*, do *outro*.

¹⁴³ OR, Quintas Respostas [§ 504], p. 180.

¹⁴⁴ VGPh-M, III, p. 134; LHPh-G, 6, p. 1401 (342-43).

Hegel ainda destaca que é absurdo considerar que a alma tem o pensamento em um compartimento especial, e a visão, o querer, e o caminhar em outro ¹⁴⁵. Sobre isso, escreveu Descartes nos *Princípios da Filosofia*:

Se ouço falar somente da ação do meu pensamento ou do sentimento, isto é, do conhecimento que está em mim, que faz com que pareça que vejo ou que ando, esta mesma conclusão é tão absolutamente verdadeira que dela não posso duvidar porque diz respeito à alma, que é a única a ter a faculdade de sentir, ou melhor, de pensar, faça-o da forma que o fizer ¹⁴⁶.

O pensamento é a relação a si mesmo, é o universal. E é exatamente nessa medida que se pode atribuir o significado de absoluto ao pensamento, pois é independente, incondicionado, refere-se a si mesmo e parte livre de si mesmo. Essas foram as considerações do pensamento enquanto essência, como a substância que exerce os seus modos. Resta investigar a relação ou a identidade que o pensamento exerce com o ser na filosofia cartesiana, tal como foi interpretada por Hegel.

A questão que se coloca agora, segundo Hegel, é: o que é o ser? ¹⁴⁷ Neste caso não se deve representar o ser de um conteúdo concreto; o ser, na filosofia de Descartes, pode ser definido, segundo Hegel, nos seguintes termos:

O ser não é nada mais que a imediatidade simples, a pura relação consigo, a identidade a si, é a imediatidade que é também o pensar. O pensar é esta mesma imediatidade, mas é também, ao mesmo tempo, a mediação consigo mesmo, que se nega, que é pois também imediatidade. A imediatidade é uma determinação unilateral. O pensar a contém, mas não sozinha, ele tem também por determinação de se mediatizar consigo mesmo e, do fato que a mediação é ao mesmo tempo supressão da mediação, ela é imediatidade. No pensar está o ser; o ser é uma determinação pobre, é a abstração do concreto do pensar ¹⁴⁸.

Observemos o que escreve Descartes: “para pensar é necessário ser” ¹⁴⁹. Tal afirmação pode ser interpretada de duas formas. A primeira delas é a que Hegel preferiu atribuir a Descartes, ou seja, a de que o pensamento determina a existência e, por isso, há uma primazia do pensar sobre o ser. Em contrapartida, se a expressão cartesiana “para pensar é necessário ser” for lida significando que, então, há uma anterioridade do ser em

¹⁴⁵ VGPh-M, III, p. 133; LPh-G, 6, p. 1401 (342-343).

¹⁴⁶ PF, Parte I, art. 9, p. 56; AT, IX, p. 28.

¹⁴⁷ VGPH-M, III, p. 134; LPh-G, 6, p. 1401 (342-343).

¹⁴⁸ VGPh-M, III, p. 134; LPh-G, 6, p. 1401-1402 (342-43).

¹⁴⁹ PF, Parte I, art. 10, p. 56; AT, IX, pp. 28-9.

relação ao pensamento, já que o ser se faz necessário ou se torna uma necessidade para o pensamento.

É o que observa Lebrun em sua análise sobre a interpretação hegeliana de Descartes. Nesse sentido, para Lebrun, a máxima “para pensar é necessário ser” revela o *juízo de existência* contido no *cogito*¹⁵⁰; o que pode ser identificado se considerarmos as seguintes palavras de Descartes:

Já disse que esta proposição “Penso, logo existo”, é a primeira e a mais certa que se apresenta ao que conduz por ordem seus pensamentos. Não neguei, por isso, que não fosse necessário saber anteriormente o que é o pensamento, a certeza, e a existência e que para pensar é necessário ser, e outras coisas semelhantes; mas porque são noções tão simples em si mesmas que não nos fazem conhecer outras coisas que existem, não julguei que elas devessem ser aqui tidas em conta¹⁵¹.

No entanto, Hegel parece seguir outro caminho e, por isso, escolhe o caminho que enaltece o pensar, mas empobrece o ser, que se torna apenas uma determinação. Mas tal escolha esconde o caráter epistemológico que a permeia, pois a primazia do pensamento é fruto do procedimento que o próprio Descartes empreendeu para encontrar as ideias verdadeiras de modo claro e distinto, para que o pensar não se volte às coisas existentes cujas representações são ainda duvidosas, como as referentes ao corpo. É uma consequência necessária se lembrarmos do que Hegel afirmou, ou seja, “é necessário procurarmos o que é certo; no certo está a certeza, o saber como tal na sua forma pura relacionando-se a si mesmo”¹⁵². De um lado, o pensamento é o que é certo, pois se revelou como um modo (a dúvida) inseparável do *eu*. Isto por meio da certeza de que pensamos, exercemos a modalidade da substância, até por que, sem o pensar a existência do eu pensante não seria descoberta, o que implica que a existência é dependente e esta dependência é equivalente a uma verdade tão simples e clara quanto a do próprio pensar.

É por isso que, para Descartes, o pensamento é mais certo ou mais fácil de conhecer do que o corpo. Com efeito, no art. 11 dos *Princípios da Filosofia*, Descartes escreve: “se me persuadir de que a terra existe porque a toco ou porque a vejo, logo, por uma razão

¹⁵⁰ Cf. LEBRUN, ‘Hegel e a ingenuidade cartesiana’, p. 161.

¹⁵¹ PF, Parte I, art. 10, pp. 56-7; AT, IX, pp. 28-9. Essa passagem dos *Princípios da filosofia* sugere a inseparabilidade do pensar e do ser, mas também uma dependência recíproca e, até mesmo, destaca que para a formulação do *cogito* seria preciso saber que para pensar é preciso ser.

¹⁵² VGPh-M, III, p. 130; LHPH-G, 6, p. 1394 (337-38).

ainda mais forte, devo persuadir-me de que meu pensamento é ou existe”¹⁵³. Isso quer dizer que mesmo que possamos emitir qualquer juízo sobre as coisas exteriores ao próprio pensar e, dessa maneira, possamos julgá-las como existentes, é, portanto, necessário o pensamento como consciência desse juízo, já que é uma característica da liberdade conceber ou não tais coisas como certas ou falsas e também de que “persuadir” é um modo do pensar.

Mas não é só isso. Descartes explica ainda que “a luz natural também nos mostra que conhecemos melhor uma coisa ou uma substância quanto mais nela observamos algumas propriedades”¹⁵⁴. Ou seja, se já mencionamos o “ver” e o “caminhar”, considerados anteriormente como atividades nas quais o pensar estaria presente em sua execução, agora podemos conhecer o “ver” e o “caminhar” como modos da substância extensa ou corpórea e o pensamento como modo da substância pensante, que está presente nestas e nas demais atividades. Pois, na medida em que nos voltamos às coisas exteriores ao tentar conhecê-las, se torna mais evidente o conhecimento do pensamento, que é distinto de todas as outras coisas, de maneira que já é possível conceber a *distinção* entre as duas substâncias. Com efeito, escreve Descartes:

Ainda que eu tenha um corpo que me seja mui estreitamente ligado, no entanto, porque, de um lado, possuo uma ideia clara e distinta de mim próprio, na medida em que sou apenas uma coisa que pensa, e não extensa, e que, de outro, possuo uma ideia clara e distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa, e que não pensa, é certo que eu, isto é, meu espírito, ou minha alma, pela qual sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo, e que pode ser e existir sem ele. Ao que é fácil adicionar: tudo o que pode pensar é espírito, ou se chama espírito. Mas como o corpo e o espírito são realmente distintos, nenhum corpo é espírito. Logo, nenhum corpo pode pensar. E certamente nada vejo nisso que possais negar; pois negareis vós que basta concebermos claramente uma coisa sem outra, para sabermos que são realmente distintas?¹⁵⁵

O que Hegel quer destacar ao referir-se a essas passagens das obras de Descartes é o princípio de que é possível duvidar da existência das coisas corpóreas, do meu próprio corpo, já que esta certeza não tem em si a imediatidade, porque o *eu* está ao lado da própria certeza, em todos os outros termos está o predicado¹⁵⁶.

¹⁵³ PF, Parte I, art. 11, p. 57; AT, IX, p. 29.

¹⁵⁴ Ibidem.

¹⁵⁵ OR, Segundas Respostas [§ 6], p. 153; AT, IX, p. 104.

¹⁵⁶ Com efeito, escreve Hegel: “pois o eu é a certeza nela mesma, e todo o resto é predicado; meu corpo é certo para mim, mas não é a própria certeza”. VGPh-M, III, p. 135; LHPH-G, 6, p. 1403 (343-44).

Todavia, os predicados, tanto aqueles que Descartes seleciona para o corpo, como os que são para o pensamento são representações fixas, determinações do pensamento, condições por meio das quais as coisas serão concebidas; em suma, são pressupostos. De todos os pressupostos, somente o pensamento tem como predicado a certeza. Meu corpo é certo a mim, ele não é esta própria certeza.

Contra a certeza de ter um corpo, Hegel indica o argumento de Descartes referente à representação frequentemente existente sobre dores sentidas mesmo depois de se haver membros amputados. Embora Descartes enfrente esse problema nas *Meditações*, há uma solução nos *Princípios da Filosofia* que não se refere à ilusão dos amputados, mas à própria natureza da dor, para mantermo-nos fiel à exposição e ao texto base de Hegel. Na explicação do art. 46, Descartes escreve:

Quando alguém sente uma dor aguda, o conhecimento que tem desta dor, aos seus olhos, é claro, mas não é por isso sempre distinto, porque a confunde, vulgarmente, com o falso juízo que fez sobre a natureza do que pensa ser a natureza da parte ferida, e crê ser semelhante à ideia ou ao sentimento da dor que está no seu pensamento, ainda que só aperceba claramente o sentimento ou o pensamento confuso que nele existe¹⁵⁷.

Nesse sentido, a ilusão da dor é atribuída ao fato do amputado acreditar que a fonte de sua dor está no membro retirado, ou na parte do corpo que resta. Para Descartes, nada que seja subtraído do corpo pode subtrair o espírito. Isso quer dizer que a dor presente ao pensamento não pode se encontrar na parte subtraída do corpo, pois dessa forma, ela não estaria presente ao espírito, o que seria semelhante afirmar que algo indivisível perdeu alguma parte. Com efeito, escreve Descartes: “há grande diferença entre o espírito e o corpo pelo fato de ser o corpo, por sua própria natureza, sempre divisível e o espírito inteiramente indivisível”¹⁵⁸. Em outras palavras, mesmo que o indivíduo perca parte de seu corpo, nada pode ser retirado de sua mente, e conclui Descartes “conquanto o espírito todo pareça estar ligado ao corpo todo, todavia, um pé, um braço ou qualquer outra parte estando separada do meu corpo, é certo que nem por isso haverá aí algo de subtraído a meu espírito”¹⁵⁹. Portanto, a ilusão dos amputados ocorre pela má condução do raciocínio, ou seja, o fato de não distinguir a natureza das coisas, tanto do corpo quanto do espírito¹⁶⁰.

¹⁵⁷ PF, Parte I, art. 46, p. 70; AT, IX, p. 44.

¹⁵⁸ MM, 6ª [§ 33], p. 139; AT, IX, p. 68.

¹⁵⁹ MM, 6ª [§ 33], p. 139; AT, IX, p. 68.

¹⁶⁰ Na Sexta das *Meditações Metafísicas*, Descartes escreve: “com efeito, todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor, etc., nada são exceto maneiras confusas de pensar que provêm e dependem da união e

Visto que o que pensa é evidente para si, a alma poderia pensar e existir quando também não existia nenhuma coisa material. Por isso, a alma pode ser conhecida mais facilmente do que o corpo ¹⁶¹. Até porque, como a ilusão dos amputados comprovou, todas as vezes que tentamos conhecer algo pela via sensorial, caímos em obscuridades e confusões, sendo que o que ocorre quando tomamos as coisas por meio do espírito, não podemos duvidar da evidência que o próprio espírito tem em relação a si mesmo.

Cabe aqui uma distinção do que pode ser entendido como “modo”, no pensamento de Descartes. Com efeito, ele escreve: “há duas espécies de distinção modal, a saber: uma entre o modo que chamamos maneira, e a substância de que depende e que ele diversifica, e a outra entre duas maneiras diferentes de uma mesma substância” ¹⁶². No primeiro caso, pode-se conceber a dúvida enquanto uma modificação do pensamento ¹⁶³. No segundo, temos a distinção entre a substância extensa e a substância pensante. Nesta distinção temos que pensar em dois momentos, isto é, nos modos que pertencem exclusivamente a uma substância, e não à outra, e, em seguida, como esses modos coexistem de forma dependente na substância. Primeiramente, diz Descartes, “a extensão em comprimento, largura e altura constitui a natureza da substância corporal; e o pensamento constitui a natureza da substância que pensa” ¹⁶⁴. O ser não é uma determinação pobre do pensamento, considerando vulgarmente estes termos; mas em Descartes, para Hegel, o pensamento é a forma efetiva do ser, a sua realização. Se, na História da Filosofia, que é a inteligibilidade da própria filosofia no seu desenvolvimento no decorrer do tempo histórico, segundo Hegel, devemos ter sempre em consideração que “o inicial é o mais abstrato, porque é o inicial, porque ainda não se moveu para diante” ¹⁶⁵. Isso significa que o ser já estava lá embrionariamente, que seria tomado por meio do pensar como objeto e, ao tomar-se como pensamento, constata-se que sem o pensar o ser não poderia ser concebido. O ser é o

como que da mistura entre o espírito e o corpo”. MM, 6ª [§ 24], p. 136; AT, IX, p. 64. Ou seja, se a mistura desses sentimentos possui sua própria natureza obscura, é bem provável que nos enganemos a respeito deles, a saber, sobre a relação entre as substâncias pensante e extensa, principalmente se tentarmos concebê-las a partir das percepções sensoriais. Por isso, diz Descartes: “ao que me parece, somente ao espírito, e não ao composto de espírito e corpo, que compete conhecer a verdade dessas coisas”. MM, 6ª [§ 27], p. 137; AT, IX, pp. 65-6. Assim, atribuir a fonte da dor ao corpo nos desvia do conhecimento da verdade dessa relação.

¹⁶¹ VGPh-M, III, p. 135; LHPH-G, 6, pp. 1403-1404 (343-45). Para concluir em conformidade com o texto dos *Princípios da Filosofia*, é oportuno referir essa passagem: “mesmo se tal conhecimento não fosse o mais evidente, teríamos razões para concluir que não deixaria de ser o que é” (PF, Parte I, art. 11, p. 57). Nas *Meditações*, também temos a prova de que a alma é mais fácil de conhecer do que o corpo, cf. MM, 2ª [§§ 16-17], p. 98; AT, IX, pp. 25-6.

¹⁶² PF, Parte I, art. 61, p. 77; AT, IX, p. 52.

¹⁶³ “Todas as propriedades que encontramos na coisa que pensa são apenas formas diferentes de pensar”. PF, Parte I, art. 53, p. 73; AT, IX, p. 48.

¹⁶⁴ *Ibidem*.

¹⁶⁵ IHF-BM, p. 89.

inicial, o imediato; o pensar é a essência, o mediatizado; mas, no caso de Descartes, mediatizado consigo mesmo e não com o *outro*.

CAPÍTULO III

A IDEIA DE DEUS COMO PRESSUPOSTO

A ideia de Deus é um dos elementos mais destacados por Hegel em sua exposição da filosofia cartesiana contida nas *Lições sobre História da Filosofia*. Entretanto, essa dedicação a um tema central da metafísica cartesiana é explorada de modo bem particular por Hegel, principalmente no que se refere ao caminho escolhido por ele para tratar desse tema. Em sua exposição sobre a filosofia de Descartes Hegel toma como base o texto dos *Princípios da Filosofia*, a exposição geométrica da prova da existência de Deus e apoia-se nas *Objeções e respostas* e nos esclarecimentos de Spinoza. O próprio Descartes sugeria que para as questões de metafísica sua obra mais indicada seria as *Meditações*, pois a exposição analítica garante a demonstração de acordo as exigências das verdades claras e distintas que se apresentam ao sujeito que medita. Em contrapartida, a exposição sintética dos *Princípios da Filosofia* alcança sinteticamente os mesmos resultados e conhece as mesmas verdades que podem ser obtidas pela via analítica. Vejamos quais são os problemas que Hegel encontra nas provas cartesianas da existência de Deus.

1. A necessidade de provar que Deus existe.

Partir da evidência do puro pensamento ainda não é suficiente para articular a passagem da certeza subjetiva para a verdade objetiva; é preciso um princípio mediador que realize a passagem dessa certeza para a verdade. Segundo Hegel, Descartes realiza essa passagem de maneira ingênua. O saber que nós temos da permanência do *eu* ao exercer seus modos de pensar é garantido pela evidência, mas tal evidência ou certeza imediata ainda não é a verdade ¹⁶⁶. Descartes elabora as provas da existência de Deus que cumprem um papel fundamental na construção de seu sistema filosófico. Hegel apresenta a ideia de Deus como um pressuposto do sistema cartesiano. Tal pressuposto contradiz, para Hegel, a exigência do filósofo francês de não fazer pressupostos e começar apenas do

¹⁶⁶ Cf. VGPh-M, p. 136 ; LHPH, p. 1404 (344-345).

pensamento, porque a ideia de Deus traz em si mesma que sua essência pressupõe sua existência.

No entanto, temos que situar a prova da existência de Deus tal como exposta na Parte I dos *Princípios da Filosofia*, que serviu de texto-base para a interpretação de Hegel, e como ela é construída analiticamente no texto das *Meditações*. Mesmo que Hegel acuse Descartes de demonstrar apenas o que ele pressupõe em tal prova, não podemos retirar os méritos de Descartes ao inovar, em relação a Anselmo e a Tomás de Aquino, sobre a demonstração da existência de Deus.

A necessidade de demonstrar a existência de Deus surge no art. 13, Parte I, dos *Princípios da Filosofia*, no qual Descartes formula um problema que só pode ser resolvido se for demonstrado que Deus existe. Diz Descartes: “em que sentido se pode afirmar que não se pode ter um conhecimento certo do que quer que seja, se se ignora Deus”¹⁶⁷. Daí segue que a existência de Deus tem a função de estabelecer a veracidade de todas as coisas, já que a falta de tal conhecimento faz com que a dúvida permaneça acerca das coisas que não conhecemos clara e distintamente. Vejamos como Descartes desenvolve tais demonstrações e como as noções de “realidade objetiva” e “causalidade” são cruciais para a elaboração das provas.

2. Prova *a posteriori* da existência de Deus.

A prova *a posteriori* parte da ideia de Deus. Para esclarecer a demonstração cartesiana é preciso compreender suas definições apresentadas da ideia de Deus antes da elaboração das provas. Além disso, é importante analisar o que Descartes entende pelo termo “ideia”, de um modo geral, e a sua noção de “causalidade”. Nos *Princípios da Filosofia*, Descartes oferece, no art. 14, a prova *a priori* da existência de Deus e, a partir do art.17, a prova *a posteriori*, invertendo a ordem de exposição do texto das *Meditações*, já que na *Meditação Terceira* ele elabora a prova *a posteriori*, e a prova *a priori* é demonstrada apenas na *Meditação Quinta*. Para Hegel isso é irrelevante, mas para a compreensão do papel da ideia de Deus na prova *a priori* creio que devo começar pela prova *a posteriori*, pois, de outro modo, seria difícil destacar como a ideia de Deus se torna um pressuposto.

¹⁶⁷ PF, Parte I, art. 13, p. 58; AT, IX, pp. 30-1.

Temos que lembrar que os resultados obtidos na *Meditação Segunda* alcançaram a existência do pensamento como um elemento inseparável do sujeito que medita, que constata que sua essência consiste no pensar e que o pensamento abrange as faculdades do sentir, do querer, do juízo, seja afirmando, negando ou duvidando; o pensa é independente em relação ao corpo e mais fácil de ser conhecido do que a realidade corpórea e, se em algum momento o sujeito deixasse de pensar, necessariamente deixaria de existir. Até esse momento, Descartes demonstrou apenas a sua própria existência, porém isolada do resto do mundo e carente de um princípio que estabeleça o vínculo com a realidade. Dessa forma, o objetivo da *Meditação Terceira* é estabelecer o vínculo com o mundo que, segundo Descartes, só poderia ser realizado recorrendo à existência de Deus.

Estabelecendo que o pensamento conhece a si próprio de modo claro e distinto, o mesmo princípio de clareza e distinção deve ser aplicado ao mediador da relação entre o pensamento e o mundo. No entanto, esse “mediador” não é procurado como tal, mas concebido na forma de uma ideia que, como efeito, corresponde a uma realidade formal que é a sua própria causa. Por isso, antes de explicar como Descartes demonstra a existência de Deus é preciso esclarecer o que ele entende por “ideia”, “realidade objetiva” e a noção de “causalidade”. Sem esses conceitos é impossível compreender a elaboração da prova.

Descartes não nega a existência de ideias presentes ao pensamento. Isso quer dizer que não há como duvidar da existência delas, enquanto são consideradas apenas como modos de pensar; o problema surge na medida em que se tenta ou se exige a correspondência entre as ideias e as coisas que elas representam. Diz Descartes:

O principal erro e o mais comum que se pode encontrar consiste em que eu julgue que as ideias que estão em mim são semelhantes ou conformes às coisas que estão fora de mim; pois, certamente, se eu considerasse as ideias apenas como certos modos ou formas de meu pensamento, sem querer relacioná-las a algo exterior, mal poderiam, elas dar-me a ocasião de falhar ¹⁶⁸.

A dúvida sobre os sentidos demonstrou a incerteza sobre as coisas exteriores ao pensamento e o artifício do gênio maligno estabeleceu como ilusórias todas as formas de representações. Por isso, o caminho para estabelecer a relação de semelhança entre as ideias e o mundo não é viável, o que invalida o tratamento dessa questão a partir da

¹⁶⁸ MM, 3ª [§ 9], p. 101; AT, IX, p. 29.

explicação da origem causal das ideias. O caminho escolhido por Descartes consiste na consideração das ideias enquanto eventos mentais, na medida em que representam alguma coisa e no tratamento das ideias enquanto atos do pensamento. No primeiro caso, as ideias são sempre ideias de alguma coisa, restringindo ao nome “ideia” apenas os eventos mentais que contêm algum conteúdo representativo. E é nessa primeira acepção do termo ideia indicada que Descartes procura demonstrar a existência de Deus. Além disso, nessa mesma acepção, Descartes introduz a noção de “realidade objetiva” que, conseqüentemente, estabelece a distinção entre as ideias a partir da realidade objetiva presente nelas. Escreve Descartes:

Caso essas ideias sejam tomadas somente na medida em que são certas formas de pensar, não reconheço entre elas nenhuma diferença ou desigualdade, e todas parecem provir de mim de uma mesma maneira; mas, considerando-as como imagens, dentre as quais algumas representam uma coisa e outras uma outra, é evidente que elas são bastante diferentes entre si¹⁶⁹.

Explicando as palavras de Descartes encontramos uma dupla função da ideia. A primeira é a ideia como um evento mental e, nesse sentido, as ideias não diferem entre si. Ou seja, a ideia de Deus ou a ideia de um gato são iguais enquanto atos de pensar. A segunda função, por sua vez, estabelece a distinção entre as ideias, porque indica o tipo de realidade de um ente na medida em que é objeto do pensamento; por exemplo, quando penso numa árvore ou num automóvel, as ideias se distinguem, pois uma representa uma árvore e a outra um automóvel. Tendo essa distinção em vista, poderemos dar mais um passo. Sobre o conteúdo representativo das ideias, diz Descartes:

Aquelas que me representam substâncias são, sem dúvida, algo mais e contêm em si mais realidade objetiva, isto é, participam, por representação, num número maior de graus de ser ou de perfeição do que aquelas que representam apenas modos ou acidentes¹⁷⁰.

Os modos não poderiam existir sem a substância, por isso, as ideias que representam substâncias possuem maior grau de ser ou perfeição do que as ideias que representam os modos, pois sem a substância os modos não participariam por representação nessas ideias, o mesmo vale para os acidentes. Isso quer dizer que o grau de realidade objetiva é determinado com base na realidade formal do ente representado. Desse

¹⁶⁹ MM, 3ª [§ 15]. p. 103; AT, IX, pp. 31-2.

¹⁷⁰ Ibidem.

modo, os acidentes e modos dependem da substância que lhes contêm, ou melhor, sem a substância os modos ou acidentes não poderiam subsistir.

Isso não é pouco. Ao introduzir a distinção de que as ideias que representam substâncias contêm mais realidade de acordo com o ente representado, Descartes estabelece a base de sua prova *a posteriori* da existência de Deus na medida em que o conteúdo representado dessa ideia, destacada por Hegel como um pressuposto, é introduzida por Descartes como a descrição de sua realidade objetiva. Diz Descartes:

A ideia pela qual concebo eu um Deus soberano, eterno, infinito, imutável, onisciente, onipotente, e criador universal de todas as coisas que estão fora dele; aquela, digo, tem certamente em si mais realidade objetiva do que aquelas pelas quais as substâncias finitas me são representadas ¹⁷¹.

Ao dizer “a ideia pela qual concebo eu um Deus”, a prova da existência de Deus consistirá na demonstração do que quer dizer “soberano, eterno, infinito, imutável, onisciente, onipotente, e criador universal de todas as coisas”. Mas por que o conceito “perfeição” não aparece nessa definição da ideia de Deus? Por isso, digo mais uma vez, é necessário começar pela prova *a posteriori* ao invés da prova *a priori*, porque, na primeira, a noção de “infinito” cumprirá um papel fundamental que se encontra na distinção entre as substâncias finita e infinita, imprescindível para a garantia da existência de outra coisa além do sujeito, por meio realidade objetiva contida na ideia. Escreve Descartes: “pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna imutável, independente, onisciente, onipotente, e pela qual eu próprio e todas as coisas que são (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas” ¹⁷². A noção de “infinito” é a base da prova, porque a “perfeição” ainda não aparece, ela só poderá figurar no momento em que a noção de “causalidade” estiver consolidada a partir da consideração da realidade formal.

Mas como Descartes introduz a noção de causalidade? Ao oferecer a definição da ideia de Deus no § 15 da *Meditação Terceira*, Descartes, logo em seguida, no § 16, coloca uma questão: “deve haver ao menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto no seu efeito: pois de onde é que o efeito pode tirar sua realidade senão de sua causa?” ¹⁷³. Ao colocar essa questão, Descartes introduz mais um pressuposto, ou seja, o que tem menos realidade não pode produzir o que tem mais realidade. Mais uma vez a noção cartesiana do

¹⁷¹ MM, 3ª [§ 15], p. 103; AT, IX, pp. 31-2.

¹⁷² MM, 3ª [§ 22], p. 107; AT, IX, pp. 35-6.

¹⁷³ MM, 3ª [§ 16], p. 104; AT, IX, p. 32.

“infinito” desempenha um papel importante, porque, sendo o *eu* uma substância finita e, dentre as ideias presentes ao pensamento, encontra-se a ideia do infinito, o *eu* não poderia produzir tal ideia, pois tal ideia possui mais realidade do que o próprio *eu*, o que implica a contradição de um efeito que conteria mais realidade do que a sua própria causa. Isso porque a realidade objetiva de uma ideia tem como conteúdo o ente representado. Se há a ideia do infinito, necessariamente essa ideia deve corresponder ao ser infinito que possui a mesma ou mais realidade do que a sua ideia, pois esta é um efeito, isto é, a ideia só possui sua realidade em virtude de sua causa.

Entretanto, Descartes já havia afirmado que, enquanto modos de pensar, as ideias recebem sua realidade formal apenas do pensamento ¹⁷⁴, o que nos levaria a crer que a própria ideia do infinito poderia extrair sua realidade apenas do pensamento. Mas se o conteúdo representado excede a capacidade do pensamento, esta ideia não pode retirar sua realidade do *eu*, mas somente de uma causa infinita verdadeira e existente. Então, deve existir uma substância ou causa infinita fora do pensamento que produza no *eu* a ideia do infinito.

Para concluir a demonstração da prova *a posteriori* é preciso esclarecer o que Descartes entende por “realidade formal”. Partindo do pressuposto de que “o nada não poderia produzir coisa alguma” ¹⁷⁵, Descartes tinha considerado as ideias apenas como eventos mentais de conteúdo representativo dos entes que representam. Como ele passa da realidade objetiva para a realidade formal? Ao afirmar que a maneira de ser objetivamente pertence à natureza das ideias assim como o modo de ser formalmente pertence às causas ¹⁷⁶. Tal afirmação oferece o mecanismo necessário para que a substância infinita seja concebida como existente fora do pensamento. O exemplo que Descartes escolhe para estabelecer o princípio de causalidade é uma pedra ¹⁷⁷. Esse exemplo contém em si os elementos dos quais se servirá Descartes para em seguida demonstrar que Deus é o criador de todas as coisas. Com o exemplo da pedra, Descartes estabelece, de modo geral, que para uma coisa que ainda não foi só poderá vir a ser se for produzida por uma coisa que a contenha formal ou eminentemente as propriedades que constituem aquela coisa.

¹⁷⁴ Diz Descartes: “sendo toda ideia uma obra do espírito, sua natureza é tal que não exige de si nenhuma outra realidade formal além da que recebe e toma de empréstimo do pensamento ou do espírito, do qual ela é apenas um modo, isto é, uma maneira ou forma de pensar”. Cf. MM, 3ª [§ 17], p. 104; AT, IX, pp. 32-3.

¹⁷⁵ MM, 3ª [§ 22], p.107; AT, IX, pp. 35-6.

¹⁷⁶ Escreve Descartes: “assim como essa maneira de ser objetivamente pertence às ideias, pela própria natureza delas, do mesmo modo a maneira ou forma de ser formalmente pertence às causas dessas ideias (ao menos as primeiras e principais) pela própria natureza delas”. MM, 3ª [§ 17], p. 105; AT, IX, pp. 32-3.

¹⁷⁷ Cf. MM, 3ª [§ 17], p. 104; AT, IX, pp. 32-3.

Estamos bem próximos da prova, mas falta ainda um argumento. No entanto, queremos destacar as seguintes palavras de Descartes em relação à realidade formal das causas: “ao menos as primeiras e principais”¹⁷⁸. Por que Descartes faz essa restrição? Para estabelecer a anterioridade de Deus em relação a todas as coisas e, ao qual todas as coisas devem o seu ser. Deus é o primeiro na ordem do ser e é o único que possui existência necessária, enquanto as coisas possuem somente uma existência possível e contingente. Contudo, o argumento que resta ser desenvolvido para consolidar a prova *a posteriori* consiste no regresso à causa primeira. A necessidade de tal argumento se dá pela possibilidade de uma ideia originar outra ideia. Diz Descartes:

E ainda que possa ocorrer que uma ideia dê origem à outra ideia isso, todavia, não pode estender-se ao infinito, mas é preciso chegar ao fim a uma primeira ideia, cuja causa seja como um padrão ou original, na qual toda realidade ou perfeição esteja contida formalmente e em efeito, a qual só se encontre objetivamente ou por representação nessas ideias¹⁷⁹.

Todos os elementos necessários para a demonstração da existência de Deus já estão estabelecidos. A realidade objetiva, a causalidade e a realidade formal já cumprem seu papel específico para a fundamentação da prova cartesiana. No entanto, as palavras de Descartes acima transcritas trazem uma novidade, ou seja, o conceito de perfeição passa a figurar na noção de “causa primeira” e com uma função extremamente importante para a prova *a priori*, a saber, o aspecto de que “perfeição” é entendida como conter toda a realidade formal e em efeito em si.

Com os elementos conceituais estabelecidos na ideia de Deus, podemos encontrar nas *Meditações* como essa ideia desempenha a função de um pressuposto e também, depois do exame das ideias de acordo a sua natureza, a sugestão da origem de tal ideia que, na progressão das *Meditações* será determinada como inata. Diz Descartes:

Se a realidade objetiva de alguma de minhas ideias é tal que eu reconheça claramente que ela não está em mim nem formal nem eminentemente e que, por conseguinte, não posso eu mesmo, ser-lhe a causa, daí decorre necessariamente que não existo sozinho no mundo, mas que há ainda algo que exista e seja causa desta ideia; ao passo que, se não *encontrar em mim uma tal ideia*, não terei nenhum argumento que me possa convencer e me certificar da

¹⁷⁸ MM, 3ª [§ 17], p. 105; AT, IX, pp. 32-3.

¹⁷⁹ Ibidem.

existência de qualquer outra coisa além de mim mesmo; pois procurei-os a todos cuidadosamente e não pude, até agora, encontrar nenhum ¹⁸⁰.

Se a realidade objetiva da substância infinita, isto é, Deus é encontrada no *eu*, somente o próprio Deus pode ser a causa formal dessa ideia. O *eu* não possui realidade formal para produzir a realidade objetiva de uma substância infinita, portanto, existe a substância infinita que causou a realidade objetiva da substância infinita. Quando destacamos “encontrar em mim tal ideia”, tivemos a intenção de apontar que a ideia de Deus não pode ser fruto de uma ideia fictícia, mas como uma ideia que possui sua natureza inalterável, se impõe à mente humana e é anterior ao *eu*. Sobre esse ponto, diz Descartes: “tenho em mim a noção do infinito anteriormente à do finito, isto é, de Deus antes que de mim mesmo” ¹⁸¹, ou seja, a precedência do infinito em relação ao finito resulta que o próprio Deus é causa de sua ideia nas mentes e também de todas as ideias na medida em que são realidades objetivas do *eu*.

Quais são os problemas que Hegel encontra nessa demonstração? Diz Hegel: “o saber imediato sobre Deus deve estender-se somente a [intuir] *que* Deus é; não *o que* Deus é; pois esse último seria um conhecimento e levaria a um saber mediatizado” ¹⁸². Nesse ponto, o que Hegel rejeita são as definições dadas por Descartes sobre a ideia de Deus, porque elas descrevem o que Deus é, sem mediação, mas a partir de determinações fixas que, para Descartes, são a imposição do caráter inato das ideias diante da mente; porém, para Hegel, são representações isoladas e finitas, como todas as representações do entendimento abstrato.

Ao invés de atingir a identidade concreta do que é Deus, o procedimento cartesiano permanece sob a forma abstrata. Ao selecionar as representações que estão presentes na ideia de Deus, Descartes, segundo Hegel, comete uma contradição, pois do modo como Descartes procede na demonstração podemos perceber que há representações que são anteriores ao próprio Deus. Como poderia algo anteceder a Deus se ele, segundo Descartes, é o primeiro na ordem do ser? Como algo pode fundamentar o fundamento de todas as coisas? Se todas as coisas dependem de Deus, por que Deus dependeria de algo além dele mesmo? Hegel analisa esse ponto da seguinte maneira:

¹⁸⁰ MM, 3ª [§ 18], p. 105; AT, IX, p. 33; sublinhado nosso.

¹⁸¹ MM, 3ª [§23], p. 108; AT, IX, p. 36.

¹⁸² Enc. I, § 73, p. 151; Enz. I, p. 162.

[...] a prova como é tomada pelo entendimento é dependência de uma determinação com respeito a outra. No procedimento dessa prova, tem-se um pressuposto, algo firme, do qual se segue outra coisa mostra-se, pois, assim, a dependência de uma determinação para com a sua pressuposição ¹⁸³.

Se uma determinação segue a outra visando uma prova já pressuposta, isso quer dizer que se poderia provar qualquer coisa, inclusive Deus, porque as determinações já estão contidas nas representações fixas e abstratas da metafísica do entendimento, a forma é indiferente em face de qualquer conteúdo. Essas representações são *predicados* que são atribuídos e, por serem atribuídos, não era preciso investigar as determinações do entendimento, isto é, o seu conteúdo. Então quando a demonstração afirma que Deus é onipotente, perfeito, existente etc., essas determinações devem ser extraídas da diferença e não da identidade, porque, dessa maneira, dá origem a uma identidade meramente formal. Além disso, as escolhas dos predicados são arbitrárias, são determinações finitas.

Entretanto, Hegel questiona: “como o ser finito pode afirmar algo sobre infinito de modo finito?”. Essa questão pode ser respondida com a segunda prova *a posteriori*, oferecida por Descartes na *Meditação Terceira*.

Na primeira prova *a posteriori*, Descartes buscou responder sobre a causa da realidade objetiva da substância infinita, alcançando sua causa infinita, isto é, Deus. A novidade da segunda prova é buscar a causa do ser finito que possui a ideia da substância infinita. Aqui, a função da ideia de Deus é explicitamente um pressuposto, porque a questão que Descartes se propõe a responder pode ser formulada do seguinte modo: qual é a causa do *eu* que possui a ideia de Deus como o autor de seu ser? Escreve Descartes: “se eu mesmo, que tenho essa ideia de Deus, poderia existir, no caso de não haver Deus. E, pergunto, de quem tirarei minha existência?” ¹⁸⁴. Tendo em vista a ideia de Deus, segundo Descartes, tomamos consciência das perfeições que faltam à nossa natureza. A consciência que o *eu* adquire como um ser que não é inteiramente perfeito só é possível a partir de uma ideia de um ser mais perfeito. No entanto, a demonstração da prova conclui o que ela pressupõe, porque a conclusão dessa prova é formulada nos seguintes termos: “é preciso concluir necessariamente que, pelo simples fato de que eu existo e de que a ideia de um ser soberanamente perfeito, isto é, Deus, é em mim, a existência de Deus está evidentemente

¹⁸³ Enc. I, § 36 [adendo], pp. 100-01; Enz. I, p. 104.

¹⁸⁴ MM, 3^a; [§30]; p. 109; AT, IX, p. 38.

demonstrada”¹⁸⁵. O que a segunda prova *a posteriori* conclui é a própria pergunta que ela visa responder.

Mas ela tem um papel importante, visto que essa prova *a posteriori* pode ser vista como uma introdução à prova *a priori*, porque estabelece o que será entendido por “perfeição”, pois se o *eu* existe sendo imperfeito, segue-se que a sua ideia de um ser mais perfeito necessariamente deve existir. Mas o que Descartes pretende é provar a causa de sua existência e não a existência necessária de Deus.

O princípio de causalidade estabeleceu que há tanta ou mais realidade na causa quanto no efeito. O *eu* é consciente das perfeições que lhe faltam, mas não possui realidade suficiente para produzir as perfeições que sabe que lhe faltam e, por isso, não pode dar si mesmo o seu ser. Diz Descartes:

Se eu fosse independente de todo outro ser, e fosse eu próprio o autor de meu ser, certamente não duvidaria de coisa alguma, não mais conceberia desejos e, enfim, não me faltaria perfeição alguma, pois eu me teria dado todas aquelas de que tenho alguma ideia e assim seria Deus¹⁸⁶.

O *eu* é uma substância e as perfeições são modos da substância, por isso, quem é capaz de dar a si mesmo o seu ser, isto é, criar uma substância, também é capaz de produzir os atributos da substância. Nesse sentido, diz Descartes:

Pois é evidente que aquele que conhece qualquer coisa de mais perfeito que ele, não se deu a si próprio o ser, porque, pelo mesmo meio, ter-se-ia concedido todas as perfeições de que tivesse tido conhecimento; e, conseqüentemente, só poderia subsistir, com efeito, através daquele que possui todas as perfeições, isto é, Deus¹⁸⁷.

Dois elementos da filosofia cartesiana de grande importância para a sua metafísica estão implícitos nessa passagem: a primeira é a noção de *causa primeira* que é também *causa de si*; a segunda é a teoria da *criação contínua*. No primeiro caso, temos que relembrar que, na demonstração da substância infinita, a partir da realidade objetiva dessa substância, tinha como exigência a causa formal com igual ou mais realidade para produzi-la. Esse argumento estabeleceu que a causa da ideia da substância infinita era a própria substância infinita, em outras palavras, a causa da ideia de Deus é o próprio Deus. Além

¹⁸⁵ MM, 3ª [§ 37], pp. 111-12; AT, IX, p. 40.

¹⁸⁶ MM, 3ª [§ 31], p. 109; AT, IX, p. 38.

¹⁸⁷ PF, Parte I, art. 20, p. 61; AT, IX, p. 34.

disso, Deus é a causa de todas as realidades objetivas. Se Deus é a causa de todas as realidades objetivas, ele só pode ser a causa de todas as perfeições presentes ao pensamento enquanto realidades objetivas, inclusive as que excedem a capacidade de produção do *eu*. Mas como Deus se torna causa primeira e de si mesmo? Descartes já havia demonstrado que na possibilidade de uma ideia originar outra ideia, esse movimento não poderia estender-se infinitamente, porque alcançaria, necessariamente, uma ideia primeira que seria o padrão, na qual estariam contidas todas as perfeições ¹⁸⁸.

Tendo em vista a exigência das causas formais dessas ideias, a causa primeira teria força suficiente para dar a si mesma todas as perfeições, por isso a causa primeira é um ser perfeito, isto é, Deus. Diz Descartes:

Tendo a virtude de ser e de existir por si, ela deve também, sem dúvida, ter o poder de possuir atualmente todas as perfeições cujas ideias concebe, isto é, todas aquelas que eu concebo como existentes em Deus. Se ela tira a sua existência de alguma outra causa diferente de si, tornar-se-á a perguntar, pela mesma razão, a respeito dessa segunda causa, se ela é por si, ou por outrem, até que gradativamente se chegue a uma última causa que se verificará ser Deus ¹⁸⁹.

Assim, Deus é causa de si mesmo e a causalidade que ele exerce sobre a sua própria natureza é de caráter formal, e é por esse motivo que ele necessariamente existe. É nessa causalidade formal que reside a unidade entre a essência e a existência, aspecto muito importante para a prova *a priori* da existência de Deus, destacada por Hegel na sua exposição sobre Descartes. O segundo ponto a ser esclarecido é a teoria da criação contínua. Se o *eu* fosse causa de si, ele teria dado ao seu ser todas as perfeições. No entanto, ao perceber-se incapaz de produzir as perfeições que só poderiam ter como causa Deus, segue-se que o próprio *eu*, por ter realidade formal inferior a de Deus e porque não pode produzir os efeitos das perfeições que lhe faltam, mas que reconhece pertencer a Deus, deve ter como sua causa o próprio Deus. Diz Descartes:

E sabemos facilmente que não existe nenhuma força em nós pela qual possamos subsistir ou conservar-nos um só momento. E que aquele que tem tanto poder que nos faz subsistir fora de si e que nos conserva tem de conservar-se a si mesmo, ou antes, não tem necessidade de ser conservado por quem quer que seja, porque ele é Deus ¹⁹⁰.

¹⁸⁸ Cf. MM, 3ª [§17], p. 105; AT, IX, pp. 32-3.

¹⁸⁹ MM, 3ª [§ 35], p. 111; AT, IX, pp. 39-40.

¹⁹⁰ PF, Parte I; art. 21, p. 61.

Considerando que a duração temporal pode ser dividida numa infinidade de partes que não dependem uma da outra, a mesma ação que é necessária para criar uma substância é necessária para mantê-la; pois, se fosse o contrário, de onde ela tiraria tal poder? Somente de uma causa que não dependa de nada para surgir ou se conservar, ou seja, de Deus. Por exemplo, se eu regressasse do efeito para causa, chegando aos meus pais, à causa deles, meus avós, e assim por diante, necessariamente alcançaria a existência de Deus como causa primeira. Somente Deus supera todas as causas finitas que o *eu* pode conceber. Pode parecer que é possível se perder nessa regressão ao infinito de causa em causa, mas se trata de alcançar a causa atual da existência atual do *eu*.

Até aqui temos apenas as posições de Descartes e o que nos interessa é como Hegel interpreta essas reflexões e expõe a filosofia cartesiana. Pois bem, retomando a questão da passagem do ser finito ao infinito por meio da ideia de Deus e, por meio disso, produzir uma prova de que Deus existe, segundo a compreensão de Hegel isso não é mais do que manter a oposição sujeito-objeto e finito-infinito num dualismo irresolúvel por meio do entendimento abstrato.

Em primeiro lugar, diz Hegel: “nessa consideração de Deus, [própria] do entendimento, importa sobretudo [ver] que predicados convêm ou não àquilo que *nós nos representamos* por Deus”¹⁹¹. Nesse sentido, os predicados escolhidos por Descartes de causa primeira, substância infinita e perfeito são os predicados que convêm a Descartes para provar a existência de Deus pressupondo-os e tomando-os como a sua verdade. É uma verdade, porém abstrata. Porque, diz Weiss: “a verdade filosófica não é a correspondência de uma coisa com outra, mas é a correspondência consigo mesma, de seu ser ou objetividade com a sua noção”¹⁹². No caso de Descartes, a ideia de Deus é mediatizada com os predicados e não com o seu ser objetivo, com a sua diferença. Nesse sentido, diz Hegel:

O pensar, como atividade do particular, tem somente as *categorias* como seu produto e conteúdo. Essas, tais como o entendimento as fixa, são determinações *limitadas*, formas do [que é] *condicionado, dependente, mediatizado*. Para o pensar, que a elas se limita, o infinito, o verdadeiro, não é; não se pode operar nenhuma passagem para ele (contra as provas do ser-aí de Deus). Essas determinações-de-pensamento são também chamadas “conceitos”; e *conceber* um objeto aí não significa senão apreendê-lo na forma de algo

¹⁹¹ Enc. I, § 36, p. 99; Enz. I, p. 102.

¹⁹² WEISS, “Cartesian doubt and hegelian negation”, p. 88.

condicionado e mediatizado, [e], por isso – enquanto é o verdadeiro, o infinito, o incondicionado – transformá-lo em um condicionado e mediatizado, e dessa maneira, em vez de apreender, pensando o verdadeiro, antes convertê-lo em não-verdadeiro ¹⁹³.

Assim, nas provas *a posteriori* da existência de Deus, a característica elementar consiste na admissão de pressupostos e de representações que cumprirão a função de algo mediatizado, mas que, na verdade, não está mediando nada. São condições pré-concebidas e, por isso, os condicionados só dizem respeito ao que é anteriormente afirmado. As noções de *causalidade*, *substância infinita*, *realidade objetiva* não são mais que condicionados. Mesmo que o entendimento passe de um condicionado como passa de uma determinação para outra, tais determinações são predicados de uma identidade formal.

Explicar ou demonstrar o que Deus é exige, para Hegel, a determinação de sua diferença, que seja mediatizado por um *outro*, ou seja, a união da noção e do ser objetivo de Deus, pois, de outro modo, permanecemos sob determinações finitas. No entanto, esse é o modo da metafísica do entendimento conceber as coisas, afirmando que as coisas finitas são as que subsistem por si mesmas. A noção que Descartes constrói é uma noção unilateral e, por isso, finita.

Resta agora examinar como os pressupostos articulados nas provas *a posteriori* estão presentes na prova *a priori* da existência de Deus, selecionada por Hegel para colocar o problema da unidade do pensamento e do ser, princípio que Descartes teria demonstrado de modo abstrato. No entanto, esse princípio, presente ainda de modo embrionário na filosofia cartesiana, é considerado por Hegel como a ideia mais importante da filosofia moderna, ao ponto de desenvolvê-la como o princípio de sua própria lógica.

3. Unidade do pensamento e do ser: a prova *a priori*.

Em sua exposição da filosofia de Descartes, Hegel seleciona a prova *a priori* da existência de Deus desenvolvida por Descartes para apontá-la como um pressuposto, tendo como base o texto dos *Princípios da Filosofia*. Nesse texto, precisamente no art. 14, Descartes passa da necessidade de demonstrar que Deus existe, para validar os conhecimentos humanos, para a existência necessária de Deus. Por isso, a prova *a posteriori* possui um papel extremamente importante, porque só podemos compreender

¹⁹³ Enc. I, § 62, pp. 139-40; Enz. I, p. 147.

que a noção que temos de Deus a partir de uma constituição de razões (que Hegel chama de predicados) que compõem essa noção. A novidade apresentada pela prova *a priori* consiste na afirmação da existência necessária de Deus, aspecto importante, destacado por Hegel, como a unidade do pensamento e do ser. Vejamos como Descartes demonstra a existência de Deus na prova *a priori*.

Descartes enuncia a prova *a priori* com as seguintes palavras: “que se pode demonstrar que existe um Deus e, como tal, a necessidade de ser ou de existir está incluída na noção que dele temos”¹⁹⁴. A prova *a priori*, diferentemente das provas *a posteriori*, possui um caráter epistemológico, na medida em que serve de fundamento metafísico do conhecimento. Por isso ela se encontra na *Meditação Quinta*, que tem como objetivo demonstrar a essência das coisas materiais. Além disso, temos que analisar como a teoria inatista de Descartes desempenha um papel de grande importância nessa prova e, como veremos em seguida, o aspecto inato da ideia de Deus é o que distancia Descartes da prova oferecida por Anselmo.

Na demonstração das causas formais, que é o tipo de demonstração das quais se extraem as proposições matemáticas, parte-se da definição do ente do qual provém as propriedades. Nesse sentido, a premissa é a definição e, dessa forma, se obtém uma ciência perfeita do objeto conhecido. Para Descartes, as representações matemáticas e a existência de Deus são demonstradas a partir de suas definições. Assim, para que se torne clara a demonstração da prova *a priori*, antes de tudo, esclareceremos a doutrina inatista de Descartes e, após isso, como essa doutrina está presente na demonstração da existência de Deus por meio das analogias cartesianas com as figuras geométricas.

O inatismo é a base da teoria do conhecimento cartesiano. Descartes constrói sobre esta base uma ciência independente dos dados empíricos e procura descrever a realidade de modo adequado e verdadeiro. A introdução do inatismo ocorre na *Meditação Terceira*, na qual Descartes estabelece que a ideia de Deus é inata¹⁹⁵. Essa afirmação se sustenta pela constatação da anterioridade da ideia de Deus em relação à ideia do próprio *eu* e, por isso, só poderia ter sido colocada, no *eu*, pelo próprio Deus, porque o *eu* é incapaz de causar as perfeições que reconhece em Deus, já que tais perfeições, enquanto realidades objetivas proporcionam ao *eu* a consciência de suas limitações, na medida em que o eu poderia ser considerado a causa formal dessas realidades objetivas. Sendo assim, tendo em vista o regresso da causa atual da existência atual do *eu*, Descartes estabelece que alcançaríamos,

¹⁹⁴ PF, Parte I, art. 14; pp. 58-9; AT, IX, p. 31 .

¹⁹⁵ MM, 3ª, [§38], p.112; AT, p. 40-1.

necessariamente, uma causa formal com todas as perfeições, Deus. Nas provas *a posteriori*, Descartes considerou a ideia de Deus a partir de sua natureza. Na prova *a priori*, ele acrescenta a importância de analisar a ideia de Deus sob a perspectiva de sua origem, por isso a doutrina inatista de Descartes é de grande importância.

Na consideração das ideias a partir de sua origem, Descartes afirma que podemos selecionar três formas, por meio das quais obtemos as ideias, são elas: inatas, adventícias e fictícias. A diferença entre elas pode ser compreendida, respectivamente, a partir seguintes palavras de Descartes: “umas me parecem ter nascido comigo, outras ser estranhas e vir de fora, e as outras ser feitas e inventadas por mim mesmo”¹⁹⁶. No que diz respeito à maneira como elas se apresentam à mente, escreve Scribano:

A mente é ativa no caso das ideias inatas e fictícias (sou eu quem decide pensar em um triângulo ou em construir a imagem de um Pégaso), enquanto é passiva no caso das ideias adventícias (não sou eu quem decide ver ou não o sol quando abro os olhos)¹⁹⁷.

Mas quando temos em vista o conteúdo de uma ideia, diz ainda Scribano:

A mente é ativa no caso das ideias fictícias (é ela que decide unir as asas ao cavalo), enquanto é passiva no caso das ideias inatas e adventícias (não é ela que decide se a soma dos ângulos internos de um triângulo é igual a 180° nem que o sol se mostre luminoso)¹⁹⁸.

Se não podemos decidir sobre a soma dos ângulos internos de um triângulo, isso quer dizer que a mente se apresenta passiva diante de tal ideia, no sentido de que é incapaz de alterar seu conteúdo; portanto, não é possível separar o triângulo de suas propriedades. No comentário ao art. 13, Descartes escreve: “é fácil demonstrar que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois retos”¹⁹⁹, e, no art. 14, continua: “e como vê que na ideia que tem de triângulo está necessariamente compreendido que os seus três ângulos são iguais a dois retos, fica absolutamente persuadido de que o triângulo tem três ângulos iguais a dois retos”²⁰⁰. Semelhantemente, a proposição é uma prova, porque tanto na ideia de Deus quanto na ideia de triângulo, a realidade objetiva é equivalente à sua realidade formal, isto devido ao postulado de que as ideias são efeitos, e todo efeito tem a sua causa; a ideia do triângulo tem o triângulo como causa, a ideia de Deus, o próprio Deus. Isso quer dizer que

¹⁹⁶ MM, 3ª [§ 10]; pp. 101-02; AT, IX, pp. 29-30.

¹⁹⁷ Cf. SCRIBANO, E. *Guia para a leitura das Meditações metafísicas de Descartes*, p. 124.

¹⁹⁸ Idem.

¹⁹⁹ PF, Parte I, art. 13, p. 58; AT, IX, pp. 30-1.

²⁰⁰ PF, Parte I, art. 14, pp. 58-9; AT, IX, p. 31.

a prova *a priori* da existência de Deus é decorrente da definição de Deus, assim como a soma dos ângulos do triângulo é dependente da definição do triângulo que contém em si suas propriedades, assim como a existência é um dos atributos de Deus.

Assim, se negarmos a existência de Deus incorreríamos em contradição, pois, seria o mesmo que negar os 180° como resultado da soma dos ângulos internos de um triângulo. São ideias que se impõem à mente e, por isso, são inalteráveis. Diz Descartes:

Por exemplo, quando imagino um triângulo ainda que não haja talvez em nenhum lugar do mundo, fora de meu pensamento, uma tal figura, e que nunca tenha havido alguma, não deixa, entretanto, de haver uma certa natureza ou forma, ou essência determinada, dessa figura, a qual é imutável e eterna, que eu não inventei absolutamente e que não depende, de maneira alguma, de meu espírito²⁰¹.

Entretanto, a mente se apresenta ativa no caso de decidir pensar em um triângulo ou em um Pégaso, tal atividade da mente não poderia possibilitar a invenção de um conceito inato? Segundo Descartes, isso não é possível, porque as ideias inatas são sistemas abertos, diferentemente das ideias fictícias que são limitadas, pois quando a mente forja uma ideia dessa natureza há um conjunto de propriedades elementares; por exemplo, se quero forjar um Pégaso ou um unicórnio devo acrescentar asas a um cavalo, no caso do primeiro, e chifre ao segundo, tendo o cavalo como a base dessa representação. O mesmo não acontece com as ideias inatas, pois se um geômetra seguir as razões para demonstrar um teorema pode descobrir verdades ainda não conhecidas²⁰². A respeito disso, diz Descartes:

Pois posso formar em meu espírito uma infinidade de outras figuras, a cujo respeito não se pode alimentar a menor suspeita de que jamais tenham caído sob os sentidos, e não deixo, todavia, de poder demonstrar diversas propriedades relativas à sua natureza, bem como à do triângulo: as quais devem ser certamente todas verdadeiras, visto que as concebo claramente. E, portanto, elas são alguma coisa e não um puro nada; pois é muito evidente que tudo o que é verdadeiro é alguma coisa e já demonstrei acima que todas as coisas que conheço clara e distintamente são verdadeiras. E, conquanto não o tivesse demonstrado,

²⁰¹ MM, 4ª [§ 5], p. 124; AT, IX, p. 43.

²⁰² “no caso de uma figura geométrica, o geômetra pode prosseguir na descoberta de suas características e continuar a demonstrar teoremas dos quais não tinha nenhuma consciência no momento em que, pela primeira vez, definiu aquela figura, e outros geômetras, depois dele, descobrirão ainda outras propriedades daquela mesma figura”. SCRIBANO, *Guia para a leitura das Meditações metafísicas de Descartes*. p. 125.

todavia a natureza do meu espírito é tal que não me poderia impedir de julgá-las verdadeiras enquanto as concebo clara e distintamente²⁰³.

Se a mente se apresenta ativamente ao decidir pensar uma figura geométrica ou um ente fantasioso, isso não possibilita a criação por parte da mente de uma ideia inata. Mas a mente se apresentava passiva em relação às ideias adventícias e às ideias inatas no que se refere ao conteúdo de tais ideias. Tal passividade se dá pela incapacidade de decidir ou não o que vemos quando abrimos os olhos e pela inalterabilidade das ideias inatas. No caso das ideias adventícias, a dúvida sobre a clareza delas ainda permanece. Entretanto, no caso das ideias inatas, o argumento do pedaço de cera, elaborado por Descartes, demonstrou que só podemos conhecer os corpos indubitavelmente a partir de seu ser extenso²⁰⁴, isto é, de sua essência. Sendo assim, as dúvidas sobre as ideias matemáticas já podem ser retiradas, porque elas só foram colocadas em dúvidas se fossem ilusões promovidas por um deus enganador; mas, se Deus existe e não é enganador, não podemos, portanto, duvidar das coisas que conhecemos clara e distintamente. E se tudo o que é material é também substância extensa, o mundo material pode ser considerado possível na medida em que podemos nos referir a ele enquanto essencialmente extensão, ou seja, enquanto essência matemática.

Se as ideias inatas são verdadeiras e cumprem a função de essência matemática do mundo material, Descartes encontrará nessa função a oportunidade de introduzir alguns aspectos importantes. O primeiro é garantir uma fonte verdadeira para o conhecimento das coisas materiais. O segundo, a independência dessas ideias em relação ao pensamento, já que seus conteúdos são inalteráveis e cabe ao pensamento adequar-se a tais ideias. O terceiro, a partir do conhecimento de tais essências é que se torna possível o conhecimento do mundo material, o que pode ser entendido como a precedência do conhecimento da essência em relação ao conhecimento da existência, o que garantirá a anterioridade das dessas ideias em relação ao *eu* e, justamente isso, é o lhes fazem inatas.

Hegel menciona que Anselmo já havia elaborado uma prova da existência necessária de Deus de tal modo, conhecida por argumento ontológico, que fora criticado por Tomás de Aquino e Kant pelo fato não podermos inferir a partir de uma existência pensada, uma existência fora do pensamento. Todavia, Anselmo não tinha elaborado uma doutrina inatista do conhecimento, que tem como premissa a inalterabilidade e

²⁰³ MM, 5ª [§ 6], p. 124; AT, IX, pp. 51-2.

²⁰⁴ MM, 2ª [§ 13], pp. 96-97; AT, IX, pp. 24-5.

independência dessas ideias em relação ao pensamento, e mesmo que Tomás de Aquino e Kant considerem, assim como Hegel, o pensamento e a existência como determinações diferentes, tal aspecto não era um problema para a filosofia cartesiana. A respeito disso, diz Descartes:

Estando habituado em todas as outras coisas a fazer a distinção entre existência e a essência, persuado-me facilmente de que a existência pode ser separada da essência de Deus e de que, assim, é possível conceber Deus como não existindo atualmente. Mas, não obstante, quando penso nisso com maior atenção, verifico claramente que a existência não pode ser separada da essência de Deus, tanto quanto da essência de um triângulo retilíneo não pode ser separada a grandeza de seus três ângulos iguais a dois retos ou, da ideia de uma montanha, a ideia de um vale; de sorte que não sinto menos repugnância em conceber um Deus (isto é, um ser soberanamente perfeito) ao qual falte existência (isto é, ao qual falte alguma perfeição), do que conceber uma montanha que não tenha vale ²⁰⁵.

A prova da existência de Deus, formulada por Descartes, decorre da constatação das diferentes representações que temos em nosso pensamento. A marca específica de tal ideia é que nela não concebemos a existência como possível ou contingente, mas como necessária e eterna. Essa característica é que faz da ideia de Deus a unidade entre o pensamento e o ser, na medida em que pertence ao ser mais perfeito a determinação da própria existência, pois o ser perfeito não poderia ser concebido sem as suas perfeições, por isso ele existe, porque a existência é uma das perfeições que podemos conceber nele. Da mesma maneira que a soma dos ângulos internos de um triângulo é igual a 180° ou que o caminho de subida e descida é um e o mesmo.

Essa passagem merece atenção especial, porque ela oferece elementos substanciais para se compreender a interpretação de Hegel e, acima de tudo, conseguirmos avançar na sua exposição. Mas, primeiramente, temos que entender o que o próprio Descartes está fazendo. Ao considerar inviável separar a essência da existência na ideia de Deus, Descartes está transformando a existência em atributo da essência, já que, na ideia de um triângulo, temos intrinsecamente os três ângulos como essência e, visto que não poderiam ser diferentes da forma como são pensados, isso quer dizer que o que há de substancial num triângulo são os seus três ângulos que somados equivalem a dois ângulos retos. Quando se trata da ideia de Deus não há distinção entre a essência e a existência.

²⁰⁵ MM, 5ª [§ 7], p. 125; AT, IX, p. 52.

Todavia, há mais uma engenhosidade de Descartes que é a noção de que há algumas ideias que ganham significado na medida em que se relacionam com outras ideias, diz Descartes: “a montanha e o vale, quer existam, quer não, não podem, de maneira alguma, ser separados um do outro”²⁰⁶. Da mesma maneira que um triângulo não pode ser concebido sem a equivalência de seus três ângulos iguais a dois retos. Contudo, se o mesmo argumento ou raciocínio que se aplica ao triângulo se aplicar à noção que temos de Deus, é preciso necessariamente concluir:

Ao passo que, do simples fato de eu não poder conceber Deus sem existência, segue-se que a existência lhe é inseparável, e, portanto, que existe verdadeiramente: não que meu pensamento possa fazer que isso seja assim, e que imponha às coisas qualquer necessidade; mas, ao contrário, porque a necessidade da própria coisa, a saber, a existência de Deus, determina meu pensamento a concebê-lo dessa maneira²⁰⁷.

Nessa passagem, parece que Descartes sintetiza todos os seus elementos conceituais para elaboração da prova *a priori*. Visto que a concepção que temos de Deus não é uma certeza diante da qual o pensamento se depara de modo claro e distinto, mas se trata da verdade, por isso ela é imposta ao pensamento, na medida em que não pode alterar o conteúdo dessa ideia ou duvidar do que é indubitável, uma característica elementar das ideias inatas. Mas é preciso destacar o efeito dessa conclusão no sentido da interpretação hegeliana que é o de ser um pressuposto. A ideia de Deus é um pressuposto porque a mente se comporta de modo passivo diante dessa representação, que é considerada por Descartes como a mais certa e da qual derivaria toda a verdade. Porém, diferentemente das representações matemáticas, a ideia de Deus tem a necessidade de ser pensada como existente. Mas não é só isso, vejamos o que mais Hegel tem a nos dizer.

No tocante à unidade do pensamento e do ser, já sabemos que a ideia de Deus estabelecida por Descartes, sob a perspectiva hegeliana, é um conjunto de predicados escolhidos arbitrariamente, determinações finitas, condições para a demonstração de uma identidade formal e, por isso, uma ideia abstrata. Suas condições e determinações, mesmo que passando de uma para outra, só reconduzem o pensamento ao finito.

A primeira característica a destacar é que a unidade do ser e do pensamento não está em seu conceito, entendendo por conceito a unidade da noção com o seu ser objetivo, mas reside numa representação. Por isso Hegel afirma: “o que sabe esse saber imediato é

²⁰⁶ MM, 5ª [§ 8], p. 125; AT, IX, pp. 52-3.

²⁰⁷ Ibidem.

que o infinito, o eterno, Deus – que está em nossa representação – também é; que na consciência está, imediatamente e inseparavelmente unida, com essa representação, a certeza de seu ser”²⁰⁸. Esse aspecto é importante para Hegel porque afirma que daquilo que é pensado exige a sua existência. Mas Descartes, como é característico de sua metafísica, uniu a essência e a existência numa única representação, e não considerou o âmbito da diferença, momento necessário na progressão especulativa hegeliana.

Ao tomar Deus de modo unilateral e abstrato, Descartes transforma Deus numa essência sem determinação, já que ele exclui a mediação necessária para que ele seja conhecido, falta-lhe a diferenciação de si mesmo e de um outro. Os resultados que Descartes obtém, nas palavras Hegel, podem ser resumidos da seguinte forma:

Quando a forma da imediatez é mantida como oposta à forma da mediação, então é por isso [mesmo] unilateral, e essa unilateralidade se comunica a todo o conteúdo, que é reduzido somente a essa forma. A imediatez é, em geral, relação abstrata a si [mesma] e por conseguinte, ao mesmo tempo, identidade abstrata, universalidade abstrata. Quando, então, o que é em si e para si universal é tomado apenas na forma de imediatez. Ele é somente o abstratamente universal; e Deus recebe, desse ponto de vista, a significação da essência absolutamente sem-determinação. Se de Deus se fala ainda como espírito, isso é apenas uma palavra vazia, pois o espírito enquanto consciência-de-si é, em todo caso, a diferenciação sua de si mesmo e de um Outro, e assim já [é] mediação²⁰⁹.

Segundo Hegel, a elaboração cartesiana tem méritos. Em primeiro lugar, a interessante afirmação de que o pensamento de Deus está ligado ao seu ser de modo imediato e inseparável. Em segundo lugar, por ter concebido que a subjetividade do pensamento está ligada à objetividade. Essas são as formas da ideia de Deus e do *cogito*, respectivamente. Para Hegel, essas duas representações são as ideias mais interessantes da modernidade. No entanto, Descartes extraiu essas determinações empiricamente e não do próprio pensamento. O que Hegel quer dizer com isso? Nada de positivo.

O procedimento empírico de Descartes, para Hegel, reside no fato de Descartes considerar o tratamento do infinito da mesma maneira que o finito. O finito não possui verdade alguma, na medida em que isola suas determinações e exclui a diferença. Por determinar os predicados de Deus de modo infinito, Descartes insiste na ampliação quantitativa dos predicados finitos, o que é uma determinidade exterior ao ser e, portanto,

²⁰⁸ Enc. I, § 64, p. 143; Enz. I, p. 152.

²⁰⁹ Enc. I, § 74 [Adendo], pp. 152-53; Enz. I, p. 163.

diferente para ele ²¹⁰. O problema sobre a existência Deus permanece, pois afirmar que ele é infinito ou eterno ou perfeito, não significa ainda saber o que Deus é. Para Hegel, Descartes abandona-se ao arbítrio da imaginação, das asserções, e recorre a um opinar e raciocinar ziguezagueante, desmedido ²¹¹.

4. A exposição geométrica da prova *a priori* da existência de Deus.

Mesmo que já tenhamos apresentado os argumentos que Descartes desenvolveu para estabelecer a existência de Deus na prova *a priori*, julgamos que seja necessário abordar a exposição geométrica da prova *a priori* da existência de Deus, não só porque Hegel dedica boa parte de seu capítulo sobre Descartes para a descrição dos axiomas, mas porque temos nessa exposição cartesiana um procedimento diferente que une os argumentos das provas *a priori* e *a posteriori*. A esse respeito, diz J. M. Beyssade:

A definição que de fato Descartes oferece em sua apresentação “geométrica” procede de maneira completamente diferente. Ela parte de cada predicado particular que encontramos em nossa experiência finita e permite que o predicado seja amplificado a ponto de tornar-se infinito e incompreensível, e unido com todos os outros predicados. E cada vez que encontramos uma limitação, uma imperfeição ou contradição, excluimos ou filtramos aquilo que concebemos como sendo incompatíveis com Deus ²¹².

Mais uma vez a ideia de Deus desenvolvida e estabelecida nas provas *a posteriori* cumpre um papel determinante, porque os predicados que serão analisados na demonstração geométrica são os mesmos que já foram demonstrados na *Meditação Terceira*, mas que se encontram dispostos sob uma nova forma. Hegel recorre aos axiomas dessa prova geométrica para demonstrar como as determinações sucedem-se umas às outras sem mediação, mas mantendo uma identidade formal por meio dos predicados que compõem a ideia de Deus.

²¹⁰ Cf. Enc. I, § 85 [adendo], p. 174; Enz. I, p. 181.

²¹¹ Cf. Enc. I, § 77, p. 155; Enz. I, p. 166.

²¹² Cf. BEYSSADE, J. M. “A ideia de Deus e as provas de sua existência”. In: COTTINGHAM (org.). *Descartes*, p. 231.

O primeiro axioma selecionado por Hegel ²¹³ é formulado do seguinte modo: “há diferentes graus de realidade ou entidade, visto que a substância tem mais realidade do que o acidente ou o modo, a substância infinita mais do que a finita” ²¹⁴. O que Hegel pretende ao destacar tal passagem é esmiuçar a prova da existência de Deus, pois Hegel destaca como os axiomas e os argumentos principais das provas *a priori* e *a posteriori* estão dispostos na demonstração da existência de Deus. Nesse sentido, o primeiro axioma já alude a uma existência exterior ao *eu*, na medida em que é existência infinita. Assim, para Hegel, Descartes já postula uma natureza diversa que já contém a existência encontrada na evidência interior da consciência, isto é, no *cogito*. Contém a existência do pensar consciente porque o infinito possui maior grau de ser e realidade objetiva que o finito, o que lhe garante o estatuto ontológico de causa absoluta e eficiente de todas as coisas, inclusive da criação do homem.

Sendo Deus a substância infinita, tal substância não poderia ser produzida pelo pensar, já que este é substância criada finita. Além disso, o pensar não poderia chegar a tal noção a partir da negação do que é finito, pois a finitude é o negativo em relação ao infinito, porque possui limitação. O infinito é o positivo porque possui maior realidade objetiva e formal. Assim, a noção que temos do infinito é a mesma, para Descartes, que temos de Deus como causa de nosso ser e como Criador de todas as coisas.

As determinações fixas e abstratas que Descartes estabelece, segundo Hegel, mantém a separação entre o finito e o infinito. Dessa maneira, elas ficam isoladas nelas mesmas, o que não permite superar a passagem do finito ao infinito.

Hegel seleciona outro axioma relevante para construção da prova cartesiana da existência de Deus, a saber: “no conceito de uma coisa está contida a existência, ou possível ou necessária” – e continua Hegel: “a certeza imediata de um ser-outro, do oposto; ao *eu* está contraposto um não-eu, no ‘eu penso’ (conceito) está contido o ser” ²¹⁵. Este axioma nos revela duas coisas. A existência possível das *substâncias finitas*, e a existência necessária de Deus. A substância pensante e a extensão têm a existência possível graças ao

²¹³ Como estamos citando Hegel, e Hegel está citando Descartes, indicaremos a referência hegeliana e as passagens correspondentes do texto de Descartes em nota de rodapé.

²¹⁴ VGPh-M, III, p. 138; LPh-G, 6, p. 1411 (347-348). Hegel coloca o sexto axioma em primeiro lugar, porque neste, temos reunidas as matérias dos axiomas anteriores. O que vale ressaltar, nesse ponto, é a importância da noção de realidade objetiva, pois “a realidade objetiva de nossas ideias requer uma causa, em que esta mesma realidade seja contida, não só objetiva, mas também formal, ou eminentemente” (*Respostas às Segundas Objeções*, axioma IV, p. 172; AT, IX, p. 128). A passagem da certeza subjetiva para a verdade objetiva se dá na medida em que encontramos uma realidade objetiva presente ao pensamento, isto é, a ideia do infinito que pressupõe necessariamente a existência do ser infinito.

²¹⁵ VGPh-M, III, p. 138; LPh-G, 6, p. 1411 (347-348). Cf. *Respostas às Segundas Objeções*, axioma X, p. 173; AT, IX, p. 32.

concurso divino, a existência necessária pertence ao ser soberanamente perfeito e este é somente Deus. No *axioma VI* temos o estabelecimento de Deus como causa substancial das coisas que, agora, por meio do *axioma X*, torna-se causa necessariamente existente das coisas e exterior a elas.

Esse axioma, para Hegel, contém a ideia mais interessante da filosofia moderna, pois ao estabelecer a unidade do pensamento e do ser, Descartes forneceu o princípio que Hegel desenvolveria, mais tarde, em sua *Ciência da Lógica*, a unidade do conceito com o concreto. No entanto, essa unidade aparece, em Descartes, de modo abstrato, ou seja, sob a forma de determinações isoladas, o “ser”, o “pensamento” sem mediação. Na ideia de Deus, a existência é apenas um dos predicados, assim como a perfeição e a onipotência.

O terceiro axioma destacado por Hegel é “nenhuma coisa ou nenhuma perfeição de uma coisa que realmente existe, em ato, pode ter o nada como causa de sua existência”²¹⁶. E acrescenta Hegel, parafraseando Descartes: “pois, se algo pudesse ser predicado do nada, também poderia o pensamento ser predicado dele e, conseqüentemente, se afirmaria ‘eu nada sou, enquanto eu penso’”²¹⁷. O conceito de causa surge ao negar a possibilidade de derivação de algo não existente, ou a propriedade de algo obtida do nada. Se do nada, nada vem, então, só pode vir do ser²¹⁸. Necessariamente esse ser é a causa de toda derivação das coisas e das suas propriedades.

O quarto axioma refere-se à realidade objetiva dos conceitos, formulado nos seguintes termos: “a realidade objetiva do conceito exige uma causa, na qual esta mesma realidade não esteja contida somente objetivamente, mas formal ou também eminentemente”²¹⁹. Esse axioma cumpre a função de assegurar a existência real e efetiva do ser representado no conceito. Se for inegável a existência das ideias no pensamento, necessariamente, se deve admitir a existência delas fora do pensamento, pois, no caso da ideia da substância infinita, o eu não poderia ser o autor de algumas perfeições que ele reconhece pertencerem a Deus²²⁰:

²¹⁶ VGPh-M, III, p. 139; LHPH-G, 6, p. 1412 (348). Cf. *Respostas às Segundas Objeções*, axioma III, p. 172; AT, IX, p. 129.

²¹⁷ *Ibidem*.

²¹⁸ Na explicação do art. 18 dos *Princípios da Filosofia*, escreve Descartes: “o nada não pode ser o autor do que quer que seja”. PF, Parte I, art. 18, p. 60; AT, IX, p. 33.

²¹⁹ VGPh-M, III, p. 139; LHPH-G, 6, p. 1413 (348-349). Cf. *Respostas às Segundas Objeções*, axioma V, p. 172; AT, IX, p. 128.

²²⁰ Na explicação do art. 18, dos *Princípios da Filosofia*, Descartes diz: “o mais perfeito não poderia ser uma continuação ou uma dependência do menos perfeito”. PF, Parte I, art. 18, p. 60; AT, IX, p. 33.

Se a realidade objetiva de alguma de minhas ideias é tal que eu reconheça claramente que ela não está em mim nem formal nem eminentemente e que, por conseguinte, não posso, eu mesmo, ser-lhe a causa, daí decorre necessariamente que não existo sozinho no mundo, mas que há ainda algo que exista e seja causa desta ideia ²²¹.

Como se formou na filosofia de Descartes a ideia de Deus como pressuposto? A partir da consideração das ideias enquanto modos de pensar ou o elemento com o qual o pensamento se relaciona para estabelecer a correspondência com as coisas que existem fora do pensamento. As características que podemos destacar do termo ideia são: aquilo que temos a consciência imediata na forma de qualquer pensamento, um evento mental que extrai sua realidade do pensamento enquanto é um modo de pensar; possui conteúdo representacional; enquanto modos do pensar não possui distinção e ainda detém uma representação comum; diferem em realidade objetiva, ou seja, na medida em que representam coisas diferentes; podem ser adventícias, fictícias e inatas; não possuem clareza e distinção acerca dos objetos sensíveis; sua posse (ter uma ideia) é cognoscível na medida que temos uma palavra aplicável a ela. Por conseguinte, sobre a ideia de Deus, explica Descartes:

Aquela [ideia] pela qual eu concebo um Deus soberano, eterno, infinito, imutável, onisciente, onipotente e criador universal de todas as coisas que estão fora dele; aquela, digo, tem certamente em si mais realidade objetiva do que aquelas pelas quais as substâncias finitas me são representadas ²²².

Nesse sentido, a ideia que temos de Deus como soberano infinito implica a noção de infinito como uma forma de pensamento de que temos consciência imediata. Até que a existência de Deus seja demonstrada, Descartes extrai a realidade do pensamento. Ela possui conteúdo representacional, isto é, a ideia de um ser soberano, perfeito, imutável. É a ideia que possui maior realidade objetiva e está em nós, portanto, é uma ideia inata. Temos uma palavra aplicável a ela, Deus. Descartes utilizou as formas mais variadas de conceber uma ideia para elaborar uma ideia completa, a ideia de Deus.

A proposição primeira ²²³ diz que “a existência de Deus é conhecida imediatamente a partir da consideração de sua natureza” ²²⁴. Neste caso, dizer que algo está contido na

²²¹ MM, 3ª [§ 18], p. 105; AT, IX, pp. 33-4.

²²² MM, 3ª [§ 15], p. 103; AT, IX, pp. 31-2.

²²³ Cf. *Respostas às Segundas Objeções*, Proposição I, p. 173; AT, IX, p. 129.

²²⁴ VGPh-M, III, p. 140; LHPH-G, 6, p. 1413 (348-349).

natureza ou no conceito de uma coisa é o mesmo que dizer que isto é verdadeiro. Pois a existência está contida imediatamente no conceito de Deus, por conseguinte, é verdadeiro dizer que a existência necessária está contida nesse conceito²²⁵. No conceito de cada coisa está contida a existência, ou necessária ou possível. Uma existência necessária está contida no conceito de Deus, do ser absolutamente perfeito, senão ele não seria concebido como perfeito. Em suma, não se pode atribuir predicado ao nada, mas somente ao ser. Portanto, se Deus é perfeito, ele tem necessariamente que existir.

Hegel identifica no argumento cartesiano um procedimento que demonstra a existência de Deus a partir da Proposição VI, tal como esclarecida por Spinoza²²⁶. Em primeiro lugar, postula-se que a realidade objetiva de um conceito exige uma causa, na qual, esta mesma realidade não está simplesmente contida objetivamente, mas formalmente, ou seja, livremente, por ela mesma, ou eminentemente. Desse modo, surge o conceito de causa como pensamento determinado. Mas não é só isso, a causa por excelência é Deus. O oitavo axioma apontado por Hegel para a construção da prova cartesiana consagra o conceito de causa, na medida em que tal realidade está formalmente ou eminentemente nele contida; no conceito de Deus só pode ser o próprio Deus a sua causa.

Os axiomas que, segundo Descartes, são tão evidentes quanto o “eu penso” e são encontrados no próprio “eu penso”, oferecem razões suficientes para Hegel considerar a ideia de Deus, fruto de tais axiomas cartesianos, como um pressuposto. Podemos considerar as seguintes razões para tal afirmação: os termos sob os quais tal ideia é enunciada: “encontramos em nós”; esta ideia, ou seja, que ela é um efeito em nós; a existência necessária presente na ideia de Deus; a noção de um ser supremo e perfeito; a identificação dessa ideia com a substância infinita, o que dá a tal ideia maior grau de ser ou realidade entre as substâncias; a inalterabilidade do conteúdo de tal ideia.

Primeiramente, a insatisfação hegeliana consiste no modo como tal representação de Deus é introduzida: nós temos esta representação em nós²²⁷, ela aparece, portanto, como um pressuposto, pois tal ideia implica a sua existência. Em seguida, a impossibilidade de Deus ser pensado como inexistente parte da definição de que no conceito de Deus não se distingue essência e existência. Desse modo a existência

²²⁵ Cf. *Respostas às Segundas Objeções*, axioma X, p. 173; AT, IX, p. 128.

²²⁶ Cf. Spinoza. *Princípios da filosofia de Descartes*. Proposição VI, p. 156.

²²⁷ Provavelmente Hegel deve se referir a essa passagem do texto de Descartes: “não conseguimos lembrar-nos de quando é que a ideia que temos de um Deus nos foi comunicada por Deus, porque *ela esteve sempre em nós*”. PF, Parte I, art. 20, p. 61; AT, IX, p. 34.

necessária está contida no conceito de Deus, portanto, em sua natureza, por isso ele existe. Daí a necessidade de considerar Deus como um ser absolutamente perfeito, já que a respeito do modo de pensar a ideia de Deus é possível descrever alguns de seus atributos. O argumento de Descartes é o seguinte: “tendo a virtude de ser e de existir por si, ela deve também, sem dúvida, ter o poder de possuir atualmente todas as perfeições cujas ideias concebe, isto é, todas aquelas que eu concebo como existentes em Deus”²²⁸. E continua: “a unidade, a simplicidade ou a inseparabilidade de todas as coisas que existem em Deus é uma das principais perfeições que concebo existentes nele”²²⁹. Mas, pode-se indagar, quais são as perfeições atribuídas ao ser soberano? Onisciência, onipotência, eternidade, infinitude e criação universal de todas as coisas²³⁰, independente e substância infinita²³¹. Assim, a ideia de um ser soberanamente perfeito consiste na reunião inseparável de todas as perfeições que o pensamento é capaz de conceber nele, de modo que nada lhe falte. Conclui Descartes:

Esse mesmo Deus, digo eu, do qual *existe uma ideia em mim*, isto é, que possui todas essas altas perfeições de que nosso espírito pode possuir alguma ideia, sem, no entanto, compreendê-las a todas, que não é sujeito a carência alguma e que nada tem de todas as coisas que assinalam alguma perfeição²³².

A partir da noção de Deus, como um ser a quem nada lhe falta, portanto, com todas as perfeições que somos capazes de conceber nele, e da noção de substância infinita, o próprio Deus ganha a característica de ser uma causa necessária. Diz Descartes “ainda que a ideia da substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância, eu não teria, todavia, a ideia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito”²³³. Em seguida, Descartes estabelece a noção de realidade objetiva presente nas ideias, o que quer dizer, que a realidade objetiva de uma ideia é “a entidade ou o ser da coisa representada pela ideia”²³⁴. A respeito, diz Descartes: “há mais realidade na substância infinita do que na substância finita”²³⁵. Feito isso, o próximo passo consiste em definir a anterioridade da causa em relação ao efeito, da mesma maneira que o criador é anterior à sua criatura. Com

²²⁸ MM, 3^a [§ 35], p. 111; AT, IX, pp. 39-40.

²²⁹ MM, 3^a [§ 36], p. 111; AT, IX, p. 40.

²³⁰ Cf. MM, 3^a [§ 15], p. 103; AT, IX, pp. 31-2.

²³¹ Cf. MM, 3^a [§ 22], p. 107; AT, IX, pp. 35-6.

²³² MM, 3^a [§ 39], p. 112; AT, IX, p. 41.

²³³ MM, 3^a [§ 22], p. 107; AT, IX, pp. 35-6.

²³⁴ OR, *Razões, Definição III*, p. 169; AT, IX, p. 124.

²³⁵ MM, 3^a [§ 23], p. 108; AT, IX, p. 36.

feito, escreve Descartes: “tenho em mim a noção do infinito, isto é, de Deus antes que de mim mesmo”²³⁶. Assim, não é preciso esmiuçar a infinitude de Deus, mas Descartes contenta-se apenas em estabelecer a compreensão da incognoscibilidade da infinitude divina²³⁷, concluindo da seguinte maneira:

Ainda que eu não compreenda o infinito, ou mesmo que se encontra em Deus uma infinidade de coisas que eu não possa compreender, nem talvez também atingir de modo algum pelo pensamento: pois é da natureza do infinito que minha natureza, que é finita e limitada, não possa compreendê-lo²³⁸.

A perfeição consiste na reunião dos predicados, mas não só daqueles que existem em Deus, mas, acima de tudo, daqueles que não existem em mim, já que, diz Descartes: “a ideia que tenho da divindade, na qual nada se encontra em potência, mas na qual tudo é atual e efetivamente”²³⁹, implica a possibilidade de que eu posso ter algumas perfeições potenciais; porém, até esta constatação exige a existência de Deus, porque, se pergunta Descartes, “como seria possível que eu pudesse conhecer que me falta algo e que não sou inteiramente perfeito, se não tivesse em mim a ideia de um ser mais perfeito que o meu?”²⁴⁰. E mesmo que talvez eu possa ser o autor do meu próprio ser, eu poderia me criar com todas as perfeições e, desse modo, seria Deus. Mesmo assim, tal existência só poderia ser concebida na comparação com o criador de meu ser, ou seja, por meio da anterioridade dele em relação a mim, o que implicaria a pressuposição da ideia de Deus, até por que, questiona Descartes, “se eu mesmo, que tenho essa ideia de Deus, poderia existir, no caso de não haver Deus, de quem tiraria tal ideia?”²⁴¹. e por tal razão, continua ele: “é preciso concluir necessariamente que, pelo simples fato de que eu existo e de que a ideia de um ser soberanamente perfeito, isto é Deus, *é em mim*, a existência de Deus está evidentemente demonstrada”²⁴². Esses são os motivos que podem ser encontrados para a concepção da ideia de Deus como um pressuposto. No entanto, para Hegel, esse não é o único problema que envolve tal ideia. Com efeito, escreve Hegel:

²³⁶ MM, 3ª [§ 23], p. 108; AT, IX, p. 36.

²³⁷ A questão da incognoscibilidade do infinito pode ser entendida nas seguintes palavras de Descartes: “a natureza do infinito é tal que os pensamentos finitos não saberiam compreendê-lo, nós concebemo-las todavia mais clara e distintamente que as coisas materiais porque, sendo mais simples e não estando limitadas, é muito menos confuso o que delas concebemos”. PF, Parte I, art. 20, p. 61; AT, IX, p. 34.

²³⁸ MM, 3ª [§ 27], p. 108; AT, IX, p. 37.

²³⁹ MM, 3ª [§ 28], p. 108; AT, IX, pp. 37-8.

²⁴⁰ MM, 3ª [§ 23], p. 108; AT, IX, pp. 35-6.

²⁴¹ MM, 3ª [§ 30], p. 109; AT, IX, p. 38.

²⁴² MM, 3ª [§ 37], p. 112; AT, IX, p. 40.

Nenhuma representação é dada na forma de Deus, como a representação contida no “*Cogito, ergo sum*”, ser e pensamento ligados indissociavelmente, aqui nós temos a figura de uma representação, que eu tenho em mim ²⁴³.

O significado dessa afirmação estabelece uma distinção entre o conceito do *eu* e o conceito de Deus, não apenas baseada nos graus de realidade objetiva, mas na própria construção do conceito. No caso do *eu*, não podemos negar a evidência do pensar enquanto existimos, nem a da nossa existência na medida em que pensamos. No caso de Deus, seu conceito, isto é, a forma sob a qual podemos pensá-lo implica que, necessariamente, ele seja tal como o concebemos.

²⁴³ VGPh-M, III, p. 141; LPh-G, 6, p. 1414 (349-50).

CAPÍTULO IV

A VERACIDADE DIVINA

Com a demonstração da existência de Deus assegura-se toda a verdade. Segundo Hegel, a posição de Descartes é que devemos crer em tudo o que é revelado por Deus, ainda que nós não o compreendamos inteiramente ²⁴⁴. Essa é uma das afirmações mais intrigantes da filosofia moderna iniciada por Descartes: se é da natureza do finito não compreender o infinito, como a ciência verdadeira poderia se fundamentar a partir de um princípio que ela não compreende? Sendo o homem finito, não é de se espantar que ele não compreenda o que é de natureza infinita, na medida em que Deus é incomensurável e ultrapassa seus limites cognitivos ²⁴⁵. Assim, o homem não precisa se fatigar nesta procura sobre o infinito, já que é absurdo determinar qualquer coisa em relação a isso, pois o homem é finito.

1. O conhecimento.

Após descrever o conceito de Deus e as provas de sua existência oferecidas por Descartes, Hegel passa a considerar alguns atributos presentes em Deus. Nesse ponto, Hegel retorna ao texto cartesiano dos *Princípios da Filosofia*. Com efeito, Hegel expõe que o primeiro deles se constitui da afirmação de que Deus “é muito verdadeiro e a fonte de toda a luz”. Por isso, é absolutamente contrário à sua natureza dizer que ele criou o homem com disposição ao erro ²⁴⁶. A capacidade de conhecimento que Deus nos deu não poderia tocar um objeto que não fosse verdadeiro ²⁴⁷, desde que é tocado por ela; quer dizer, que o que é percebido, seja percebido clara e distintamente. Portanto, o primeiro predicado ou

²⁴⁴ Cf. VGPh-M, III, p. 142 ; LPh-G, 6, pp. 1416-17 (351-52/352).

²⁴⁵ Escreve Descartes, “Se ele revelou [...] a alguns de nós, coisas que ultrapassam o normal alcance de nosso espírito, não teremos dificuldades em neles acreditar, ainda que talvez os não compreendamos muito claramente”. PF, Parte I, art. 25, p. 63; AT, IX, p. 36.

²⁴⁶ Nos *Princípios da filosofia*, lemos: “o primeiro destes atributos que parece dever ser aqui considerado é que ele é muito verdadeiro e a fonte de toda a luz, de maneira que não é possível que nos engane, isto é, que seja diretamente a causa dos erros aos quais estamos sujeitos e que experimentamos em nós mesmos”. PF, Parte I, art. 29, p. 64; AT, IX, p. 37. No texto de Hegel, cf. VGPh-M, III, p. 143; LPh-G, 6, pp. 1417-18 (352/352-53).

²⁴⁷ PF, Parte I, art. 30, pp. 64-5; AT, IX, p. 38.

atributo de Deus é a veracidade e qualquer possibilidade dele nos enganar deve ser rejeitada ²⁴⁸.

A partir desse atributo, Descartes introduz, segundo Hegel, a relação entre o conhecer subjetivo e a objetividade. No entanto, diz Hegel: “o conhecer tem objetos e estes objetos possuem um conteúdo que é conhecido, essa conexão é denominada verdade” ²⁴⁹. Entretanto, se considerarmos os princípios da História da Filosofia de Hegel, vemos que a verdade não é um produto pronto e acabado, fixo e imutável, mas está sempre em desenvolvimento, tal como o interpreta F. G. Weiss: “a verdade é o todo no qual cada determinação é momento necessário e racional na totalidade” ²⁵⁰. Tendo essa premissa para a verdade filosófica e o estabelecimento cartesiano da veracidade de Deus como a unidade do pensamento e do existente, o que se tem de investigar doravante é como todas as determinações que podem ser extraídas por meio do conceito podem representar a totalidade. Há um impasse neste ponto de partida, pois se o conceito da totalidade tem como “fórmula” a unidade do pensamento e do ser, e tanto o *cogito* quanto Deus contém em si a unidade do pensamento e do ser, pois no “eu penso”, pensamento e ser estão unido inseparavelmente e, na ideia Deus, o ser que tem a existência necessária em sua essência, qual é o conceito que deve ser tomado como totalidade? Essa é a questão que deveria ser previamente respondida para, a partir desse ponto se poder extrair as demais determinações da totalidade.

Para responder a essa questão temos que lembrar que na veracidade divina, para Hegel, está posta a relação entre o conhecer subjetivo e a realidade do que é assim conhecido. Lembrando que na *Meditação Terceira*, após demonstrar a existência de Deus, Descartes afirma que tudo o que meu espírito concebe clara e distintamente e que contém em si alguma *perfeição* está contido e encerrado inteiramente nessa ideia ²⁵¹. Portanto, a oposição destacada por Hegel entre o conhecer subjetivo e a realidade é com certeza a oposição entre o conhecer e a verdade, ou seja, o conhecimento humano e a verdade de Deus, que ele existe e é veraz. Por isso, em razão da própria afirmação da veracidade divina, temos um problema para o conhecimento humano verdadeiro. Negando as percepções sensoriais a partir da dúvida, Descartes se posiciona a favor da razão, tal como o compreendeu Weiss: “a razão é o modo de inferência escolhido por Descartes como o *a*

²⁴⁸ “É impossível que ele me engane, posto que em toda fraude e embuste se encontra algum modo de imperfeição”. MM, 4^a [§ 3], p. 115; AT, IX, pp. 42-3.

²⁴⁹ VGPh-M, III, p. 143; LHPH-G, 6, p. 1418 (352-53).

²⁵⁰ WEISS, “Cartesian doubt and hegelian negation”, p. 93.

²⁵¹ MM, 3^a, [§26], p. 108; AT, p. 36.

priori da ‘luz natural’”²⁵². Contudo, esta decisão cartesiana está se deparando com o seu limite ao se situar em face da veracidade divina. Pois, a escolha da razão como o caminho do conhecimento se mostra frágil, na medida em que é passível de erro.

Sabendo que Descartes considera a operação do conhecimento no ato de julgar, que envolve as faculdades do entendimento e da vontade, ou seja, a faculdade de perceber e a de dar ou não assentimento, ou até mesmo a de suspender o juízo, a razão humana só incorreria em erro se se estendesse sobre as coisas que não são conhecidas de modo claro e distinto²⁵³. Então, a tese da veracidade divina coloca o problema da origem do erro.

Tendo em vista que, para Hegel, o filósofo em geral reconfigura os problemas da filosofia legados à posteridade, o problema do erro cartesiano é a reconfiguração do problema da responsabilidade divina sobre mal, muito difundido pela tradição agostiniano-tomista. Nesse contexto, o mal pode ser de dois tipos, a saber: mal de negação e mal de privação. No primeiro caso, não podemos chamar propriamente de um mal, porque a negação é o que qualifica a finitude de um ser. No segundo, está o problema do erro, pois se refere ao que faz parte da natureza dos seres humanos que, para Descartes, são o entendimento e a vontade e, dessa maneira, podemos perguntar: por que Deus não nos deu um entendimento perfeito para nunca incorreremos em erro? Ou ainda: a perfeição de Deus é compatível com o engano? Vejamos como Descartes resolve o problema do erro e quais são as consequências da investigação cartesiana para Hegel.

2. A origem do erro e a liberdade humana.

Para Descartes, Deus não pode ser o autor do erro e do engano, pois o erro e o engano são características da negatividade do ser finito e, sendo Deus veraz, ele não pode ser embusteiro, já que o embuste implica imperfeição²⁵⁴. Portanto, o erro deve ser fruto daquele que possui a natureza imperfeita. Em outras palavras, o erro só pode ter origem no ser finito. Mais uma vez, temos a ideia de Deus como um pressuposto, não só para a colaboração da defesa da veracidade divina, mas também para explicar a natureza do ser

²⁵² WEISS, “Cartesian doubt and hegelian negation”, p. 93.

²⁵³ Escreve Descartes: “Deus não é nada enganador, nem a faculdade de conhecer que ele nos deu, nem mesmo a faculdade de querer, uma vez que não vá para além do que conhecemos”. PF, Parte I, art. 43, p. 69; AT, IX, p. 43.

²⁵⁴ Diz Descartes “reconheço que é impossível que ele me engane jamais, posto que toda fraude e embuste se encontra algum modo de imperfeição”, MM, 4^a [§ 3], p. 115; AT, IX, pp. 42-3.

finito, o *eu*, que por meio do desacordo e desproporção de suas faculdades do juízo incorre em erro.

Com os resultados obtido na *Meditação Terceira*, Descartes estabeleceu que a ideia de Deus é a razão de todas as verdades, a ideia mais clara e distinta, menos suspeita de erro e falsidade que se acham no espírito. Essas razões parecem ser suficientes para Descartes rejeitar buscar em Deus a origem do erro. Tendo apenas demonstrado, até a *Meditação Terceira*, a existência do *eu* e de Deus, a tese da veracidade será de grande importância para a teoria inatista, visto que sem a veracidade divina a dúvida sobre as representações matemáticas não poderia ser retirada, o que impossibilitaria o conhecimento do mundo material a partir de sua essência enquanto ser extenso.

Sabemos que na prova *a posteriori* a consciência da ideia de Deus surge a partir da realidade objetiva da substância infinita no pensamento. Esse ponto é importante para a demonstração da veracidade divina, pois a realidade objetiva da substância infinita já oferece ao *eu* a consciência de sua limitação enquanto substância finita. Além disso, a segunda prova *a posteriori* demonstrou que o reconhecimento das perfeições divinas dá, ao *eu*, o conhecimento de suas carências, já que o *eu* não é a causa formal das realidades objetivas das perfeições divinas, porque elas excedem sua capacidade para produzi-las. Tendo em vista a limitação da substância e as carências de perfeições do *eu*, diz Descartes: “sou como que um meio entre Deus e o nada, isto é, colocado de tal maneira entre o soberano ser e o não ser”²⁵⁵. Esse ponto intermediário do *eu* em relação ao nada e a Deus se dá pela infinidade de perfeições que o *eu* reconhece existirem em Deus, mas também pelo fato do *eu* encontrar em si muitas faltas, dentre elas o engano e a dúvida. Diz Descartes:

O erro não é uma pura negação, não é a simples carência ou falta de alguma perfeição que me não é devida, mas antes é privação de algum conhecimento que parece que eu deveria possuir. E, considerando a natureza de Deus, não me parece possível que me tenha dado alguma faculdade que seja imperfeita em seu gênero, isto é, à qual falte alguma perfeição que lhe seja devida²⁵⁶.

Há nessa passagem uma indicação clara para a resolução do problema do erro. O erro é a privação de algum conhecimento, e não de uma perfeição que o *eu* deveria ter. Isso quer dizer que o erro não é fruto de um mal de negação, mas de uma privação. No entanto,

²⁵⁵ MM, 4ª [§ 4], p. 116; AT, IX, p. 43.

²⁵⁶ MM, 4ª [§ 6], p. 116; AT, IX, pp. 43-4.

se pensarmos no mal de privação, a noção de erro implica que Deus não concedeu alguma faculdade ao *eu* que ele deveria ter. Por exemplo, o ser humano é um ser dotado de linguagem, dependendo da audição e da fala, mas alguns nascem surdos-mudos, portanto são privados de uma faculdade que é presente na maioria dos homens. Mas a privação de que se trata aqui é de “algum conhecimento”, não de uma faculdade, ou ainda, das faculdades envolvidas no ato de conhecer.

As faculdades envolvidas no conhecimento são o entendimento e a vontade, ambas compõem o juízo. O entendimento fornece o material do juízo, pois nele estão contidas as ideias. A vontade cumpre um papel determinante, porque cabe a ela dar ou não o seu assentimento sobre as coisas, já que o entendimento apenas concebe as ideias, mas não afirma nem nega a respeito delas. Examinemos cada um deles mais detalhadamente.

Se considerarmos como uma das faculdades que Deus concedeu ao homem de modo perfeito em seu gênero, não há motivos para exigir de Deus uma faculdade mais ampla do que a que recebemos dele. No entanto, diz Descartes: “se considero a faculdade de conceber que há em mim, acho que ela é de uma extensão muito pequena e grandemente limitada” ²⁵⁷. A limitação do entendimento se dá pela sua atividade de relacionar e conceber ideias. A função do entendimento no ato de julgar reside na consciência das ideias, porém a afirmação ou negação depende da vontade. No juízo, o entendimento é passivo, mas a vontade é ativa, porque é ela que concede seu assentimento ou não, ou pode ainda, simplesmente, suspender o juízo.

Na *Meditação Primeira* esse aspecto já estava presente. Pois mesmo que a vontade conceda seu assentimento às coisas que são concebidas de modo claro e distinto, antes que fossem apresentadas as razões para duvidar, Descartes já havia proposto a não dar crédito para as coisas que anteriormente foram admitidas como verdadeiras, o que já revelava o caráter determinante da vontade no juízo. Por isso, o erro não pode ter a sua origem no entendimento:

Ainda que haja talvez uma infinidade de coisas neste mundo das quais não tenho ideia alguma em meu entendimento, não se pode por isso dizer que ele seja privado dessas ideias como de algo que seja devido à sua natureza, mas somente que não as tem; porque, com efeito, não há razão alguma capaz de provar que Deus devesse dar-me uma faculdade de conhecer maior e mais ampla do que aquela que me deu ²⁵⁸.

²⁵⁷ MM, 4ª [§ 9], p. 118; AT, IX, p. 45.

²⁵⁸ MM, 4ª [§ 9], pp. 117-18; AT, IX, p. 45.

Deus nos concedeu um entendimento perfeito em seu gênero, mas isso não isentou o homem do erro. O entendimento fornece as ideias que constituem o juízo, portanto, estaria o erro associado às ideias? Temos que lembrar que no desenvolvimento da prova *a posteriori* da existência de Deus, Descartes inicia sua demonstração a partir do exame das ideias que, se forem concebidas somente nelas mesmas, isto é, sem serem relacionadas ou corresponderem a algo além delas, não há falsidade. Se considerarmos as ideias apenas como representações elas também serão verdadeiras, pois mesmo que sua realidade formal não exista, é inegável que elas existem na mente enquanto ideias. Entretanto, diz Weiss: “o juízo não surge a partir da comparação de algo correto com o falso, mas do contexto teórico em que lhe é dado significado”²⁵⁹. Como devemos entender tal afirmação referida a Descartes? Talvez, se considerarmos como “contexto” a forma como é colocado o problema do erro, que é o mesmo usado por Descartes para estabelecer os critérios da elaboração do juízo, dependerem de um ser que se encontra num impasse de suas faculdades cognitivas. Ou então, nas palavras de Bourgeois, situar o problema do erro como um movimento em direção à unidade do pensamento e do ser: “todo o processo da razão especulativa que aparece na estrutura da ordem cartesiana, cujas etapas pontuam um movimento prosseguido da reflexão em si, para a essência da unidade do ser e do pensamento”²⁶⁰. Assim, a dinâmica que envolve a metafísica cartesiana é, em todas as questões que ela tenta responder, uma relação entre a escolha das representações que deverão ser tomadas como verdadeiras; é a característica de escolher as determinações do pensamento que, para Hegel, são abstratas.

Se a limitação do entendimento não é a causa do erro, nem o seu material, isto é, as ideias, resta a Descartes somente analisar se a origem do erro não reside na vontade, já que ela juntamente com o entendimento constitui o juízo. No entanto, diferentemente do entendimento, que é limitado, a vontade, por sua vez, é ilimitada: “de sorte que é principalmente ela que me faz conhecer que eu trago a imagem e a semelhança de Deus”²⁶¹. Porém, o semelhante não é o mesmo que o idêntico, pois em Deus, entendimento e vontade são infinitos, o que garante a eficácia dos atos divinos; no caso dos seres humanos, o descompasso entre vontade e entendimento será a causa do erro. Sobre esse ponto, diz Descartes:

²⁵⁹ WEISS, “Cartesian doubt and hegelian negation”, p. 93.

²⁶⁰ BOURGEOIS, “Hegel et Descartes”, p. 229.

²⁶¹ MM, 4ª [§ 9], p. 118; AT, IX, p. 45.

Sendo a vontade muito mais ampla e extensa que o entendimento, eu não a contendo nos mesmos limites, mas estendo-a também às coisas que não entendo; das quais, sendo a vontade por si indiferente, ela se perde muito facilmente e escolhe o mal pelo bem ou o falso pelo verdadeiro. O que faz com que eu me engane e peque ²⁶².

Para evitarmos o erro, devemos estreitar a vontade nos limites do entendimento, pois, de outro modo, continuaríamos nos estendendo às coisas que não conhecemos adequadamente. Entretanto, lembremos que afirmar, negar ou suspender o juízo são formas de exercer a vontade. Mesmo que se considerasse a hipótese de Deus ter dado ao homem uma capacidade de deliberar apenas de modo limitado acerca das coisas que ele realmente conhece, ou que pudesse ter gravado na memória do homem a resolução de dar seu assentimento apenas às coisas concebidas de modo claro e distinto, pelo menos, para Descartes, Deus deixou ao homem a possibilidade de reter na memória tal resolução. Dessa maneira, Descartes soluciona o problema do erro nos seguintes termos:

Todas as vezes que retenho minha vontade nos limites do meu conhecimento, de tal modo que ela não formule juízo algum senão a respeito das coisas que lhe são clara e distintamente representadas pelo entendimento, não pode ocorrer que eu me engane; porque toda concepção clara e distinta é sem duvida algo de real e positivo, e portanto não pode ter sua origem no nada, mas deve ter necessariamente Deus como seu autor; Deus, digo, que, sendo soberanamente perfeito, não pode ser causa de erro algum ²⁶³.

Descobrimos que a causa do erro se dá pelo assentimento da vontade sobre as coisas que ela não conhece clara e distintamente surge um impasse, ou seja, parece que Descartes limita a vontade na formulação dos juízos. Descartes demonstrou que a primeira forma de constatar a nossa liberdade reside em enunciar como falso aquilo que nossa liberdade de pensar não encontra a evidência interior na consciência, ou não conceder seu assentimento sobre as coisas que não são conhecidas de modo claro e distinto, o que faz parecer que o homem não é livre para falhar. Por isso, a memória cumpre um papel fundamental para que o homem possa falhar, pois o homem que deve gravar na sua memória a resolução de se atentar apenas ao que é claro e distinto. Esse papel da memória, na verdade, oculta as imperfeições necessárias para que o Universo seja perfeito.

De acordo com Hegel, Descartes não elaborou de modo sólido os princípios de uma filosofia do espírito. Ele não publicou uma ética, mas apenas um tratado sobre as paixões.

²⁶² MM, 4ª [§ 10]; p. 119; AT, IX, p. 46.

²⁶³ MM, 4ª, [§16], p. 122; AT, p. 49-50.

Além disso, estabeleceu máximas para uma moral provisória, que pode ser encontrada na terceira parte do *Discurso do Método*²⁶⁴. A vontade é identificada com a liberdade que está no próprio ato ou efeito de pensar. No entanto, ao considerar a natureza de Deus como onipotente e onisciente, Descartes depara-se com o problema da liberdade humana e a pré-ciência divina. Tal problema pode ser formulado da seguinte maneira: como pode o homem ser livre, se ele é preordenado por Deus? É a liberdade humana que suprime a onipotência divina ou é a onipotência que suprime a liberdade humana?

O problema não pode ser resolvido numa relação de oposição, pois se o espírito humano é finito, o poder e a predeterminação de Deus são infinitos. O homem, portanto, não é capaz de julgar, mas compreende tanto a onipotência como a sua liberdade na consciência. Deus deu ao homem uma vontade infinita, pela qual o homem é imagem e semelhança em relação a Deus²⁶⁵, mas o intelecto humano é limitado e, por isso, pode incorrer em erro ao estender sua vontade sobre as coisas que não conhece clara e distintamente. No entanto, o intelecto limitado não é sinônimo de imperfeição, pois, escreve Descartes:

Não é uma imperfeição em Deus o fato de ele me haver concedido a liberdade de dar meu juízo ou de não o dar sobre certas coisas, a cujo respeito ele não me pôs um claro e distinto saber em meu entendimento; mas, sem dúvida, é em mim uma imperfeição o fato de eu não a usar corretamente e de dar temerariamente meu juízo sobre as coisas que eu concebo apenas com obscuridade e confusão²⁶⁶.

A liberdade humana reside no fato de dar o seu assentimento às coisas que conhece clara e distintamente, ou seja, ajuizar apenas a respeito das coisas que conhece verdadeiramente. Assim, vemos que a ideia de Deus é a instância encarregada de garantir a verdade a partir da correspondência entre a ideia e o que ela representa, ou, como diz

²⁶⁴ Os preceitos morais provisórios, apresentados por Descartes na Terceira Parte do *Discurso do Método*, podem ser sintetizados nas seguintes máximas: 1ª) “obedecer às leis e aos costumes de meu país, retendo constantemente a religião em que Deus me concedeu a graça de ser instruído desde a infância, e governando-me, em tudo o mais, segundo as opiniões mais moderadas e as mais distanciadas do excesso, que fossem comumente acolhidas pelos mais sensatos daqueles com os quais teria de viver” ([§ 2], p. 41); 2ª) “ser o mais firme e o mais resolutivo possível em minhas ações, e em não seguir menos constantemente do se fossem muito seguras as opiniões mais duvidosas, sempre que eu me tivesse decidido a tanto” ([§ 3], p. 42); 3ª) “procurar vencer antes a mim próprio do que à fortuna, e de antes modificar os meus desejos do que a ordem do mundo; e, em geral, a de acostumar-me a crer que nada há que esteja inteiramente em nosso poder, exceto os nossos pensamentos” ([§ 4], p. 43).

²⁶⁵ Cf. MM, 4ª [§ 9], p. 118; AT, IX, p. 45.

²⁶⁶ Cf. MM, 4ª [§14], p. 121; AT, IX, p. 48.

Andrews, “a oposição sujeito-realidade é mediada pela veracidade”²⁶⁷. A veracidade de Deus é a unidade entre o que é concebido clara e distintamente e o mundo exterior. Segundo Hegel:

O procedimento de Descartes é o do entendimento claro. A certeza ocupa o primeiro lugar; não se deduz de modo necessário um conteúdo; nem um conteúdo em geral, nem – e ainda menos – sua objetividade distinguida da subjetividade interna do eu. Ao contrário, é dito que encontramos em nós a ideia do mais perfeito; colocando tal representação como pressuposto justamente por ser ‘encontrada’ em nós²⁶⁸.

Para Descartes, o que é pensado clara e distintamente é verdadeiro. A fonte dos erros se encontra na finitude do homem, precisamente nos limites de seu entendimento e na extrapolação da vontade. A base da afirmação do desenvolvimento cartesiano, segundo Hegel, é a afirmação de que “é o que é pensado, e somente na medida em que isso é da ordem do pensado, do universal, que possui verdade”²⁶⁹. De maneira que, assevera Hegel:

Temos aqui essa oposição: conhecer subjetivo e realidade efetiva. A primeira vez, é dito que elas são inseparavelmente ligadas; pensar é ser. A segunda vez, elas são consideradas como distintas; então intervém a necessidade de as mediatizar. É sobre essa mediação que se funda a prova dessa unidade. Representamos então aqui nosso conhecer, de outro lado a realidade efetiva; é a veracidade de Deus que é colocada a título de [princípio] mediador. Esta veracidade, ou a verdade de Deus, consiste no fato de que sua ideia contém imediatamente nela a realidade efetiva; o conceito e sua realidade é o que nós chamamos verdade²⁷⁰.

Portanto, em sua exposição da filosofia de Descartes nas *Lições sobre a História da Filosofia*, Hegel conclui que a ideia de Deus é o fundamento da metafísica cartesiana, de maneira que podemos agora acompanhar os resultados obtidos pelo filósofo alemão em sua análise crítica.

Em primeiro lugar, temos a formulação do princípio cartesiano, o *cogito*, que Hegel compreende nos seguintes termos: “da certeza de si mesmo alcançar a verdade, no conceito do pensar reconhecer o ser. Neste pensar: ‘eu penso’, sou um singular, tem-se em vista o

²⁶⁷ ANDREWS, “Hegel’s presentation of the cartesian philosophy in the Lectures of the History of Philosophy”, p. 29.

²⁶⁸ VGPh-M, III, p. 144; cf. LPh-G, 6, p. 1419 (353-54).

²⁶⁹ LPh-G, 6, p. 1420 (354); cf. VGPh-M, III, p. 144.

²⁷⁰ LPh-G, 6, pp. 1420-21 (354-55); cf. VGPh-M, III, p. 145.

pensar como subjetivo”²⁷¹. Se o pensar toma-se como objeto por meio do pensamento e, dessa forma, é consciente de sua existência, Hegel afirma que essa dinâmica é constituída de três momentos, diz ele: “tem-se em vista paralelamente o negativo do ser para a consciência de si; e este negativo, unido ao eu positivo, é, enquanto unido em si, posto em um terceiro termo, em Deus”²⁷², ou seja, o pensar que se exerce como atividade e se depara consigo mesmo como existente, unindo ambos em si por meio de um terceiro termo, Deus, já que nele pensar e ser são o mesmo: “é precisamente no negativo, no conceito, no ser pensado de Deus que está o ser”²⁷³.

Descartes toma a ideia de Deus, segundo Hegel, no sentido inteiramente positivo: “ele não tem o conceito deste que cumpre a função de negativo da consciência de si”²⁷⁴. E é por isso que Hegel considera tal ideia, na metafísica cartesiana, um pressuposto, mesmo se ele é dependente da consciência para validá-lo, porque seu ser se impõe de tal maneira ao pensar que, escreve Hegel: “Deus – antes possibilidade, sem contradição – tem a forma objetiva para a consciência de si, é toda realidade na medida em que esta é positiva, isto é, precisamente ser, unidade do pensar e do ser, a essência mais perfeita”²⁷⁵. Porém, ainda há um aspecto importante a ser considerado, ou seja, como podemos fundamentar uma ciência verdadeira a partir de veracidade divina, se o homem, sendo finito, não compreende o infinito?

Para esclarecer a noção da incompreensibilidade do infinito não reproduziremos, novamente, as provas da existência de Deus oferecidas por Descartes, mas apenas apontaremos como as provas *a posteriori* desempenham um papel fundamental para entendermos o que Descartes chama de “incompreensão”. A incompreensibilidade de Deus é tratada por Descartes juntamente com o problema do erro, mas preferimos considerá-la a partir de agora, porque com a resolução cartesiana para o problema do erro fica mais fácil entender as razões que tornam Deus incompreensível. Diz Descartes:

Considerando isso com mais atenção, ocorre-me inicialmente ao pensamento que me não devo espantar se a minha inteligência não for capaz de compreender por que Deus faz o que faz e que assim não tenho razão alguma de duvidar de sua existência, pelo fato de que, talvez, eu veja por experiência muitas outras coisas sem poder compreender por que razão nem como Deus as produziu. Pois, sabendo já que minha natureza é extremamente fraca e

²⁷¹ VGPh-M, III, p. 145; LHPH-G, 6, p. 1421 (354-55).

²⁷² VGPh-M, III, p. 145; LHPH-G, 6, p. 1421 (354-55).

²⁷³ Ibidem.

²⁷⁴ VGPh-M, III, p. 145; LHPH-G, 6, p. 1422 (355).

²⁷⁵ VGPh-M, III, p. 145; LHPH-G, 6, pp. 1421-1422 (354-55).

limitada, e, ao contrário, que a de Deus é imensa, incompreensível e infinita, não mais tenho dificuldade em reconhecer que há uma infinidade de coisas em sua potência cujas causas ultrapassam o alcance de meu espírito ²⁷⁶.

O problema do erro já demonstrou no que consiste a fraqueza e limitação do homem. O homem tem um entendimento finito, mas sua vontade ilimitada pode fazer com que ele estenda seu juízo sobre as coisas que ele não conhece verdadeiramente. Assim, mesmo sabendo que Deus existe e que ele é veraz, tentar descobrir as razões das ações divinas excede em muito a capacidade de compreensão humana. Sendo o homem finito e tendo em si a realidade objetiva da substância infinita e, na medida em que se reconhece incapaz de ser a causa formal dessa realidade objetiva, alcança a Deus, como o ser que contém todas as perfeições que excedem ao eu.

3. Teoria das ideias inatas e a filosofia da natureza.

Na exposição hegeliana da filosofia da natureza de Descartes temos os esclarecimentos dos comentários feitos por Spinoza sobre a os princípios da filosofia cartesiana, por meio dos quais, Hegel já parece indicar como o princípio cartesiano será reconciliado com a concepção de substância spinozana. A extensão é o ser simples que é colocado como o negativo da consciência de si. Descartes negou que a extensão pertença a Deus, no sentido de que Deus não é extenso ²⁷⁷. Com efeito, escreve Descartes: “a extensão constitui a natureza do corpo, e o que é extenso pode ser dividido em várias partes, marcando isso imperfeição, *concluimos* que Deus não é corpo” ²⁷⁸. Spinoza explicará em sua exposição das Partes I-II dos *Princípios da Filosofia* como se forma o argumento a partir da *Proposição XVI*; com efeito, escreve o filósofo holandês: “o corpo é o sujeito imediato do movimento local. Portanto, se Deus for corpóreo, se dividiria em partes. E como isto implica imperfeição, é absurdo atribuir-lhe a Deus” ²⁷⁹. Mas como ele é o criador de todas as coisas, o pensamento e a extensão dependem do seu concurso ordinário e da sua assistência para existirem e subsistirem, ou seja, a criação é uma conservação

²⁷⁶ MM, 4ª [§ 7], p. 117; AT, IX, p. 44.

²⁷⁷ “Pois é algo evidente por si que constitui maior perfeição não poder ser dividido do que poder sê-lo. Pois se entendeis apenas o que é perfeito no gênero do corpo, isto não é de modo algum o verdadeiro Deus”. OR, *Segundas Respostas* [§ 22]; p. 157; AT, IX, p. 109.

²⁷⁸ PF, Parte I, art. 23, p. 62; AT, IX, p. 35.

²⁷⁹ Cf. SPINOZA. *Princípios da filosofia de Descartes*, p. 172.

contínua ou criação continuada²⁸⁰, e assim permanece a separação entre as substâncias. As substâncias são chamadas de tal modo porque representam totalidades independentes uma da outra. Isso é um aspecto característico do entendimento abstrato que isola a compreensão das coisas, não desenvolvendo, assim, o especulativo. Hegel expõe o modo de raciocinar cartesiano, nos seguintes termos:

Deus é a causa do universo. A matéria – as substâncias extensas – é em face das substâncias pensantes, que são simples. Como o universo foi criado por Deus, ele não podia ser tão perfeito quanto sua causa (O efeito é mais imperfeito que a causa, ele é ser-posto, se nos atemos ao conceito de causa próprio ao entendimento; a extensão é já o que é mais imperfeito, mas não é deduzida). Como são imperfeitas, essas substâncias não podem existir e subsistir por si mesmas ou pelo seu conceito; pois elas têm necessidade a todo o momento da assistência de Deus para sua conservação, assistência sem a qual elas recairiam instantaneamente no nada. A conservação é reprodução incessante²⁸¹.

Estabelecendo o papel que Deus e a veracidade cumprem na filosofia da natureza de Descartes, segundo Bourgeois, de que “a veracidade ou a verdade de Deus consiste em que sua ideia contém imediatamente nela a realidade efetiva”²⁸², Hegel parte para a consideração dos demais conceitos, ou seja, das coisas que se apresentam ora como coisas, ora como propriedades das coisas, ou ainda como verdades eternas, que não possuem existência fora do pensar. Hegel comenta o artigo 48 da Parte I dos *Princípios da Filosofia*: “distingo tudo que cai sob a alçada do nosso conhecimento em dois gêneros: o primeiro contém todas as coisas [...] que têm alguma existência; e o outro, todas as verdades eternas [...] que nada são fora do nosso pensamento”²⁸³. No primeiro caso, temos toda e qualquer representação na medida em que são coisas materiais existentes e corpóreas; porém, isso só possui validade antes da dúvida hiperbólica, pois elas poderiam ser ilusões. No segundo, as verdades eternas que não têm existência fora do pensar, que dizem respeito à mente e à

²⁸⁰ Descartes estabelece esse conceito nas *Meditações*: “uma substância para ser conservada em todos os momentos de sua duração, precisa do mesmo poder e da mesma ação que seria necessário para produzi-la e criá-la de novo, caso não existisse ainda. De sorte que a luz natural nos mostra claramente que a conservação e a criação não diferem senão com respeito à nossa maneira de pensar e não em efeito”. MM, 3ª [§ 34], p. 110; AT, IX, p. 39. Nos *Princípios da Filosofia*, Descartes afirma: “pelo fato de existirmos agora não se conclui necessariamente que existimos no momento seguinte, se a mesma causa que nos produziu não continuar a produzir-nos, isto é, a conservar-nos”. PF, Parte I, art. 21, p. 61; AT, IX, pp. 34-5.

²⁸¹ VGPh-M, III, p. 146; LPh-G, 6, p. 1423 (355-56).

²⁸² BOURGEOIS, “Hegel et Descartes”, p. 229.

²⁸³ PF, Parte I, art. 48, p. 71. Cf. VGPh-M, III, p. 146; LPh-G, 6, p. 1424 (356-57).

substância pensante ²⁸⁴; trata-se de um tipo bem diferente e exclusivo para a natureza das representações, já que Descartes distinguiu três fontes causais para produção das ideias ²⁸⁵.

Segundo Descartes, as verdades eternas ²⁸⁶ são inatas, não são produzidas pelo pensamento, não são sentidas, mas são os conceitos eternos do próprio espírito e a determinação de sua liberdade. Hegel observa que esta expressão “*verdades eternas*” foi muito utilizada na modernidade, representando as determinações e conexões absolutamente universais. O termo “inato”, segundo Hegel, é uma expressão inadequada, porque ela designa um modo natural, ela não convém ao espírito, mas ao nascimento físico. Pode-se dizer que ela se refere à natureza do espírito, na sua essência. Essa resolução é ruim, porque o espírito é ativo e, dessa forma, ele seria determinado em sua atividade pela natureza, o que se tornaria contraditório, visto que o espírito mesmo somente tem por fundamento essencial a sua liberdade ²⁸⁷.

O fato é que, para Descartes, tais verdades existem por si mesmas, mas não fora do pensamento; por exemplo, as proposições “do nada, nada vem” ²⁸⁸, “algo não pode ser e não ser ao mesmo tempo” ²⁸⁹. Estes são os *atos da consciência* ²⁹⁰ e, do mesmo modo, seguem-se os princípios morais da filosofia cartesiana. Segundo Hegel, Descartes abandona tais noções, pois elas apenas estão no pensar como subjetivo, e não questiona sobre o conteúdo delas ²⁹¹. Porém, a falta de questionamento não é um problema para Descartes, visto que não é possível duvidar delas porque são verdades de que o *eu* já possui a certeza, porque elas se impõem ao pensar. Diz Weiss: “para Descartes a verdade é somente algo inato, revelado para ele em Deus, por meio das ideias claras e distintas que,

²⁸⁴ “No que concerne às ideias, se as consideramos somente nelas mesmas e não as relacionamos a alguma outra coisa, elas não podem, propriamente falando, ser falsas; pois, quer eu imagine uma cabra ou uma quimera, não é menos verdadeiro que eu imaginei tanto uma como a outra”. MM, 3^a [§ 7], p. 101; AT, IX, p. 29. Além disso, “sendo toda ideia uma obra do espírito, sua natureza é tal que não exige de si nenhuma outra realidade formal além da que recebe e toma de empréstimo do pensamento ou do espírito, do qual ela é apenas um modo, isto é, uma maneira ou forma de pensar”. MM, 3^a [§ 17], p. 104; AT, IX, pp. 32-3.

²⁸⁵ Com efeito, a respeito da fonte causal das ideias, escreve Descartes: “destas ideias, umas me parecem ter nascido comigo, outras ser estranhas e vir de fora, e as outras ser feitas e inventadas por mim”. MM, 3^a [§ 10], p. 101; AT, IX, pp. 29-30.

²⁸⁶ Resumindo os significados mais relevantes da noção de verdades eternas é que elas são totalmente dependentes de Deus, mas não são conhecidas por ele, por isso, também não são necessárias para Deus. Descartes distingue-se de Tomás de Aquino ao negar a independência das verdades eternas em relação a Deus e ao rejeitar uma doutrina da criação especial para tais verdades. Cf. COTTINGHAM, *Dicionário Descartes*, 1995, pp. 152-3.

²⁸⁷ Cf. VGPh-M, III, p. 147; LPh-G, 6, p. 1424 (356-57).

²⁸⁸ “Não poderíamos fazer alguma coisa do nada”. PF, Parte I, art. 49, p. 71; AT, IX, p. 46.

²⁸⁹ “é impossível que uma mesma coisa seja e não seja ao mesmo tempo”. PF, Parte I, art. 49, p. 72; AT, IX, p. 46.

²⁹⁰ “São somente verdades, e não coisas que estejam fora do nosso pensamento”. PF, Parte I, art. 49, p. 72; AT, IX, p. 46.

²⁹¹ Cf. VGPh-M, III, p. 147; LPh-G, 6, p. 1425 (357).

para ele, parecem ser nada mais do que juízo analíticos”²⁹². Num juízo analítico, o que é afirmado no predicado sobre o sujeito já está contido no próprio sujeito, portanto, não acrescenta nada sobre ele, não é um conhecimento, mas a decomposição das noções que compõem uma ideia, como a extensão é o que faz de um corpo ser um corpo.

Todavia, ao passar para o tratamento das coisas e das propriedades que as constituem, Descartes encontra as determinações universais da substância pensante e da substância extensa²⁹³, tais como a duração, a ordem, etc., oferecendo definições sobre elas²⁹⁴. Hegel destaca mais uma contradição no procedimento cartesiano, ou seja, partindo do princípio que não se deve fazer pressupostos, Descartes oferece definições de determinações e admite que tais determinações e definições inatas são encontradas na própria consciência²⁹⁵, recorrendo ao seu pressuposto para solucionar previamente os problemas que podem surgir. Escreve Descartes:

Não penso, na verdade, que as essências das coisas e essas verdades matemáticas que se podem conhecer sejam independentes de Deus, mas penso todavia que, como Deus assim o quis e dispôs, elas são imutáveis e eternas. Ora, que isto vos pareça duro ou não, pouco me importa; para mim, basta que seja verdadeiro²⁹⁶.

Hegel afirma que o procedimento cartesiano é bem parecido com o procedimento aristotélico, porque ambos procuram noções universais, categorias²⁹⁷. Segundo Hegel, Descartes define a substância como algo que não depende de outra coisa para existir²⁹⁸. Assim, só uma coisa pode ser considerada uma substância, ou seja, Deus²⁹⁹, o que confirma, mais uma vez, tal ideia como um pressuposto. As outras coisas que são

²⁹² WEISS, “Cartesian doubt and hegelian negation”, p. 91.

²⁹³ “E é assim que se habitualmente contam cinco universais, a saber, o gênero, a espécie, a diferença, o próprio e o acidente”. PF; Parte I, art. 59, p. 76; AT, IX, pp. 50-1.

²⁹⁴ “No que diz respeito às coisas, temos, primeiramente, certas noções gerais que se podem reportar a todas, a saber: as que temos da substância, da duração, da ordem, e do número, e talvez algumas outras”. PF, Parte I, art. 48, p. 71; AT, IX, p. 45.

²⁹⁵ Hegel deve se referir a seguinte passagem do texto dos *Princípios da Filosofia*: “distingo tudo que cai sob a alçada do nosso conhecimento em dois gêneros: o primeiro contém todas as coisas [...] que têm alguma existência; e o outro, todas as verdades eternas [...] que nada são fora do pensamento”. PF, Parte I, art. 48, p. 71; AT, IX, p. 45. Cf. VGPh-M, III, p. 147; LHPH-G, 6, p. 1425 (357).

²⁹⁶ OR, *Quintas respostas* [§ 541]; p. 197.

²⁹⁷ Com efeito, escreve Hegel, “como Aristóteles, ele [Descartes] está à procura de noções universais, de categorias”. VGPh-M, III, p. 147; LHPH-G, 6, p. 1425 (357).

²⁹⁸ “Quando concebemos a substância, concebemos somente uma coisa que existe de tal modo que apenas necessita de si mesma para existir”. PF, Parte I, art. 51; p. 72; AT, IX, pp. 46-7.

²⁹⁹ “Só Deus é substância e não há nenhuma coisa criada que possa existir um só momento sem ser sustentada e conservada pelo seu poder”. PF, Parte I, art. 51, p. 72; AT, IX, pp. 46-7.

denominadas substâncias³⁰⁰ não existem por si mesmas e, por isso, não têm nelas nem no seu conceito a determinação da existência. Tudo que existe depende de Deus para existir e permanecer. Deus é o fator de ligação absoluta entre o conceito e a realidade efetiva. Os demais seres, os seres finitos, que possuem limites, estão sob um estado de dependência, tendo necessidade de outra existência além de suas respectivas, de uma ligação universal, que é Deus.

Na diferença entre pensar e extensão se encontra a distinção entre a interioridade da consciência, o espiritual, o conceito, do que é livre, e a exterioridade mútua, do espacial, do determinado. Assim se constitui a distinção real entre as substâncias criadas³⁰¹. Em outras palavras, uma pode ser concebida distintamente sem a outra. No entanto as duas podem ser concebidas sob um conceito comum, ou seja, Deus³⁰². A substância pensante e a substância extensa são as substâncias mais universais, as outras coisas finitas, os modos ou modificações, têm a necessidade de outras coisas finitas ou de condições determinadas para a sua existência.

A substância extensa é o reino da natureza, a substância pensante é reino espiritual. Uma não necessita da outra, por isso são denominadas substâncias, já que representam totalidades distintas. Cada uma representa seu próprio sistema. É por tal motivo que, segundo Hegel, Spinoza considerou tais substâncias como idênticas, como atributos de Deus³⁰³, como uma única substância absoluta. Para o espírito pensante, a diferença desses dois reinos é apenas ideal. Desse modo, Descartes parte do Deus criador, para a distinção entre as substâncias para, enfim, chegar ao particular.

As substâncias possuem diversos atributos sem os quais cada uma delas não poderia ser pensada. Tais atributos são as suas determinações. Cada uma das determinações possui o que lhe é específico, que constitui sua natureza, a sua essência, à qual todos os demais se reportam. É dessa maneira que se pode afirmar que o pensar é o

³⁰⁰ “Podemos ter, portanto, duas noções ou ideias claras e distintas, uma de uma substância criada que pensa, e outra de uma substância extensa, desde que separemos cuidadosamente todos os atributos do pensamento dos da extensão”. PF, Parte I, art. 54, p. 74; AT, IX, p. 48.

³⁰¹ “A [distinção] real encontra-se propriamente [...] entre duas ou várias substâncias, visto podermos concluir que duas substâncias são realmente distintas uma da outra pelo fato de podermos conceber uma clara e distintamente sem pensarmos na outra”. PF, Parte I, art. 60, p. 76; AT, IX, pp. 51-2. Encontramos essa distinção também nas *Meditações*, cf. MM, 6ª [§ 17]. p. 134; AT, IX, p. 62.

³⁰² “De fato, qualquer ligação que Deus tenha estabelecido entre elas não se poderá afastar do poder que ele tem de as separar, ou melhor, de as conservar uma sem a outra, visto que as coisas que Deus pode separar, ou conservar separadamente umas das outras, são realmente distintas”. PF, Parte I, art. 60, p. 77; AT, IX, pp. 51-2.

³⁰³ Cf. SPINOZA. *Ética*, Parte II, proposições I e II; pp. 136-7.

atributo absoluto do espírito ³⁰⁴. Ao passo que a sensação, a vontade e a imaginação são apenas modos do pensar. Semelhantemente, a extensão é o essencial da corporeidade ³⁰⁵, todo o conjunto dos demais atributos do que constitui a corporeidade não passam de modos da substância extensa; por exemplo, o movimento e a figura. Deus é a substância pensante incriada, pois não depende de outro ser para existir, por isso, é o único que pode ser chamado de substância em sentido real, pois existe por si mesmo.

Descartes compreende a relação entre alma e corpo afirmando que a primeira pertence ao pensar e a segunda à extensão ³⁰⁶. Ambas são substâncias, porém independem uma da outra ou de seu conceito. No entanto, há uma relação essencial entre as duas substâncias: Deus é a ligação entre elas.

Após estabelecer as determinações essenciais das substâncias pensante, extensa e incriada, Descartes parte para a consideração dos objetos singulares. Para o tratamento desses, ele limita suas explicações às relações dos modos da substância extensa.

A matéria e o movimento são as determinações fundamentais da substância extensa. Ou seja, partindo do exame do que é extenso, Descartes encontra a matéria, o repouso e o movimento. No entanto, o que faz um corpo é o seu ser extenso, todas as demais qualidades são secundárias, que podem ser abstraídas ou suprimidas. Tais são as propriedades como o gosto, o odor, a cor, a solidez, entre outros. Matéria, corporeidade e extensão não são diferentes para o pensamento, por isso, a extensão é a essência do mundo corporal, que não se limita ao que é meramente sensível. A extensão e o corpo representam a exterioridade, a diversidade, o polo da negatividade.

Do conceito de extensão e do estabelecimento de suas determinações fundamentais, isto é, da matéria e do movimento, Descartes passa às definições das leis do movimento, compreendidas como o conhecimento universal do em si do corpóreo. O mundo corpóreo pode ser apreendido a partir de três proposições basilares, Hegel destaca-as, a saber ³⁰⁷: 1)

³⁰⁴ “Podemos também conceber muito distintamente diversas maneiras de pensar, como compreender, imaginar, recordar, querer, etc.”. PF, Parte I, art. 65, p. 79; AT, IX, pp. 54-5.

³⁰⁵ “As diversas maneiras da extensão ou que a ele pertencem são todas as figuras, a situação das partes, o movimento, considerado como dependência de onde estão as substâncias”. PF, Parte I, art. 65, p. 80; AT, IX, pp. 54-5.

³⁰⁶ “Ainda que cada atributo seja suficiente para fazer conhecer a substância, existe todavia um em cada uma, que constitui a sua natureza e a sua essência, e de que todos os outros dependem. A saber, a extensão em comprimento, largura e altura constitui a natureza da substância extensa. Com efeito, tudo o que podemos atribuir ao corpo pressupõe a extensão, e esta não é senão uma das dependências do que é extenso; pela mesma razão, todas as propriedades que encontramos na coisa que pensa são apenas formas diferentes de pensar”. Cf. PF, Parte I, art. 53, p. 73; AT, IX, p. 48. Ainda na mesma obra, lemos, “só distinguimos o pensamento e a extensão do que pensa e do que é extenso, apenas como as dependências de uma coisa da própria coisa de que dependem”. Cf. PF, Parte I, art. 64, p. 79, AT, IX, p. 54.

³⁰⁷ Cf. VGPh-M, III, p. 151; LHPH-G, 6, p. 1431 (360-61).

não há vácuo ³⁰⁸ – a afirmação da existência do vácuo teria como consequência admitir uma extensão sem substância corpórea, o que equivale a dizer que há um corpo sem corpo; 2) não há átomos ³⁰⁹ – admitir os átomos é o mesmo que admitir existências individuais por si, ou seja, independentes do concurso divino; 3) um corpo que é colocado em movimento por algo exterior a ele, mas que persiste por sua conta no estado de repouso e que deve, do mesmo modo, estando em movimento, ser colocado em repouso por algo exterior a ele caracteriza a inércia ³¹⁰. Segundo Hegel, tais proposições, na verdade, não dizem nada, pois nelas predomina a redução e a abstração de manter a oposição de repouso e movimento ³¹¹. Com efeito, escreve Descartes: “um movimento não é contrário a outro movimento, mas ao repouso” ³¹². Dessa forma, extensão e movimento também constituem os fundamentos da física mecânica. Descartes sempre tem em vista a idealidade, elevando-se das propriedades sensíveis; trata a variação qualitativa do gosto, da cor, do sabor, etc. como movimento de partículas.

Para Descartes, matéria e movimento eram suficientes para a constituição do mundo, por isso, a natureza pôde ser explicada em termos mecânicos, tendo apenas o espaço e o tempo como determinações. A mudança da matéria é somente movimento e isso quer dizer que os fenômenos animais devem ser reduzidos às disposições mecânicas de matéria e movimento, que não são satisfatórios para explicar, segundo Hegel, o vivente. O mérito de Descartes, para Hegel, reside na progressão que o pensar realiza nas suas próprias determinações, fazendo destas o que é verdadeiro na natureza ³¹³.

Um dos aspectos mais polêmicos da filosofia cartesiana, certamente, é a sua consideração sobre o mundo orgânico. Descartes considerou os animais como máquinas, pois, segundo ele, os animais são movidos por outras coisas, sendo desprovidos do princípio espontâneo do pensar. É a elaboração de uma fisiologia mecânica, mas forçosamente marcada pela oposição entre pensar e extensão. No entanto, Hegel já havia elaborado uma concepção orgânica da natureza em oposição ao mecanicismo, por isso

³⁰⁸ “Que não pode haver vazio, no sentido em que os filósofos tomam esta palavra”. PF, Parte II, art. 16, p. 126; AT, IX, pp. 71-2. Também encontramos esclarecimentos de Spinoza a respeito desse tema em SPINOZA. *Princípios da filosofia de Descartes*, Proposição III, pp. 184-5.

³⁰⁹ “Que não pode existir nenhum átomo ou pequeno corpo indivisível”. PF, Parte II, art. 20, p. 126; AT, IX, p. 74. Spinoza comenta tal princípio, cf. SPINOZA. *Princípios da filosofia de Descartes*, Proposição V, p. 185.

³¹⁰ “A primeira lei da natureza: cada coisa permanece no estado em que está enquanto nada o altere”. PF, Parte II, art. 37, p. 127.

³¹¹ Cf. VGPh-M, III, p. 151; LHPH-G, 6, p. 1431 (360-61).

³¹² PF, Parte II, art. 44, p. 128; AT, IX, pp. 88-9.

³¹³ Cf. VGPh-M, III, p. 152; LHPH-G, 6, p. 1433 (362).

considerava tal elemento da filosofia cartesiana insuficiente para dar conta da explicação da natureza.

A mecânica é o procedimento, por meio do qual Descartes irá buscar explicar o movimento dos corpos celestes. A característica da mecânica cartesiana, para Hegel, é um conjunto de proposições hipotéticas e metafísicas, adornadas de experimentações e observações, e o tratamento predominantemente empírico do pensar, um aspecto das filosofias do início da modernidade.

CONCLUSÃO

A exposição hegeliana da filosofia de Descartes presente nas *Lições sobre História da Filosofia* teve como objetivo demonstrar como seu discurso se encontra suprassumido tendo em vista a própria concepção especulativa hegeliana da História da Filosofia. Nesse sentido, a filosofia cartesiana se encontra no interior de uma progressão mais abrangente do que ela, a progressão necessária da metafísica do entendimento. A filosofia cartesiana só foi um ponto culminante para o próprio Descartes, mas ele mesmo não sabia de qual seria seu destino no decurso da História da Filosofia.

As formas que Hegel encontrou para fazer da filosofia de Descartes o princípio da metafísica do entendimento estão na progressão que utilizou para expor tal filosofia: a dúvida, o *cogito*, a ideia de Deus e a veracidade divina. Isso quer dizer que Hegel também fez as escolhas das determinações essenciais da filosofia cartesiana. O modo como ele enfatiza e omite textos de Descartes é determinado nessa história a partir de uma relação com o presente, que é, para Hegel, sua própria filosofia. Hegel afirmava que a história da filosofia nada tem haver com o passado, ela é o espírito vivo que rememora sua experiência.

A filosofia cartesiana é um momento na História da Filosofia. Descartes, o filósofo e o homem particular, são de importância secundária. Tal aspecto é a recusa hegeliana de seguir literalmente a ordem do discurso cartesiano narrativo e subjetivo, suprassumido na progressão especulativa. Por isso, já na escolha dos *Princípios da Filosofia* como texto-base de sua exposição, Hegel demonstrava que o interessante dessa filosofia são os seus princípios, ou seja, seus resultados objetivos.

Descartes está na História da Filosofia porque os elementos de sua filosofia estão, de certo modo, integrados no próprio pensamento filosófico posterior. Sua filosofia colaborou com as determinações fixas do pensamento, a forma do saber imediato e com a formulação ainda abstrata, isto é, isolada, da unidade do pensamento e do ser. Essa contribuição é de grande importância porque, nela, já está presente a fórmula de que a verdade é a união entre o conceito e o ser concreto.

Todos os elementos da filosofia cartesiana são expostos por Hegel num encaminhamento para a unidade do pensamento e do ser. A dúvida estabelece que o polo da verdade está no sujeito e não no objeto, na medida em que são rejeitados como falsos e

reduzidos às propriedades quantitativas da extensão. No entanto, Deus está no sujeito como uma ideia inata, uma verdade que se impõe ao sujeito e que se revela como o autor de seu ser e de todas coisas, restabelecendo o vínculo com o mundo objetivo de modo verdadeiro.

Essa progressão destacada por Hegel ilustra como Descartes trata da unidade do ser e do pensamento de modo abstrato, isolando as determinações, de modo que elas permanecem na oposição entre sujeito-objeto, finito-infinito, em suma, expressam um dualismo, tentando superar esta mesma oposição de modo insuficiente, porque ela cai por terra a partir de seu próprio princípio, pois as mediações de que ela necessita são, na verdade, sucessão de determinações, ou seja, de predicados que descrevem sua identidade formal.

Se o lugar concedido por Hegel faz justiça a filosofia cartesiana é uma questão difícil de ser respondida, porque a partir dessa pesquisa podemos tentar oferecer duas respostas plausíveis.

A primeira é *negativa*, pois podemos perceber que, para Hegel, o papel de Descartes foi apenas de estabelecer um princípio que ele não desenvolveu e se encontra cheio de lacunas indissolúveis com uma filosofia representativa fundamentada em pressupostos fixos. A certeza imediata do pensar cartesiano, diante do *eu penso* kantiano, é infantil, pois a forma cartesiana ainda era incapaz de demonstrar o conteúdo da unidade do ser e do pensamento. Além disso, a concepção fixa do *cogito* impediria o autodesdobramento da ideia hegeliana; portanto, é incompatível com uma concepção de filosofia que autorrealiza.

Entretanto, a segunda resposta é *positiva*, na medida em que Descartes considera que as coisas só são verdadeiras enquanto são pensadas. Descartes viveu em uma época em que não havia autonomia do pensamento e é herdeiro de uma tradição com a qual rompeu. Estabelecendo a subjetividade como o princípio e o fundamento da própria objetividade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Fontes primárias.

ADAM, Charles & TANNERY, Paul (eds.), *Oeuvres de Descartes*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.

DESCARTES, René. *Discurso do método; Meditações*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Coleção Os Pensadores).

_____. *Princípios da Filosofia [Parte I]*. Tradução de Isabel Marcelino e Teresa Marcelino. Porto: Porto Editora, 1995 (Coleção Filosofia – Textos).

_____. *Obra escolhida*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: DIFEL, 1962 (Clássicos Garnier).

_____. *Regras para a direção do espírito*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. *Carta-prefácio dos Princípios da Filosofia*. Apres. e notas de Denis Moreau; trad. de H. Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2003 (col. Clássicos).

HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie I-II-III*. In: *Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993, vols. 18-19-20. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft).

_____. *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*. Vols. 6 e 9: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Edição de Pierre Garniron e Walter Jaeschke. Hamburg: F. Meiner, 1994.

_____. *Introdução à História da Filosofia*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1991.

_____. *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*. Tome 6: *La philosophie moderne*. Traduction, annotation et reconstitution du cours de 1825-26 par Pierre Garniron. Paris: J. Vrin, 1985.

_____. *Discursos sobre a educação*. Tradução de Maria Ermelinda Trindade Fernandes. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* (1830). Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995, 3 vols. (Coleção o Pensamento ocidental).

- _____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Vol. I: *Wissenschaft der Logik*. In: *Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993, vol. 8 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft).
- _____. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2007.
- _____. *Introdução às Lições sobre História da Filosofia*. Tradução, introdução e notas de José Barata-Moura. Porto: Porto Editora, 1995.

2. *Literatura secundária.*

- ANDREWS, Floy E. “Hegel’s presentation of the cartesian philosophy in the Lectures of the History of Philosophy”. *Animus*, nº 5, 2000, pp. 22-42.
- BOURGEOIS, Bernard. “Hegel et Descartes”. *Les Études Philosophiques*, nº 2 [*Descartes et l’Allemagne*], avril-juin, 1985, pp. 221-235.
- COTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Trad. de Helena Martins. Rio de Janeiro: Zahar. 1995. (Coleção Dicionários de Filósofos).
- COTTINGHAM, John (org.). *Descartes*. Tradução de André Oídes. São Paulo, Ideias & Letras, 2009 (Coleção Companions & Companions).
- LEBRUN, Gerard. “Hegel e a ingenuidade cartesiana”. *Analytica*, vol. 3, nº 1, 1998, pp. 157-182.
- SCRIBANO, Emanuela. *Guia para a leitura das Meditações metafísicas de Descartes*. Tradução de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- WEISS, F. G. “Cartesian doubt and hegelian negation”. In: O’MALLEY, J. J.; ALGOZIN, K. W.; WEISS, F. G. (eds.), *Hegel and the History of Philosophy. Proceedings of the 1972 Hegel Society of America Conference*. The Hague: Martinus Nijhof, 1974, pp. 83-94.

3. *Bibliografia consultada.*

- ALQUIÉ, Ferdinand. *A filosofia de Descartes*. Lisboa: Editorial Presença, 3ª ed., 1993. (Coleção B.T.U.).

- BEYSSADE, Michelle. *Descartes*. Tradução de Fernanda Figueira. Lisboa: Edições 70, 1991. (Coleção Biblioteca Básica de Filosofia).
- BROUGHTON, Janet – CARRIERO, John (org.). *Descartes*. Tradução de Ethel Rocha, Lia Levy. Porto Alegre: Penso, 2011.
- GUENANCIA, Pierre. *Descartes*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.
- GUEROULT, Martial. *Descartes: selon l'ordre des raisons i l'âme e Dieu.*: Paris: Aubier, 1968.
- HARTMANN, Nicolai. *A filosofia do idealismo Alemão*. Tradução de José Gonçalves Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1976.
- HÖSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. Tradução de Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Tradução de Silvio Rosa Filho e outros. 2 ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2005.
- _____. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Tradução de Hamilcar de Garcia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971. (Coleção Perspectivas do Homem – série Filosofia).
- INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1997. (Dicionários de Filósofos).
- KAUFMANN, Walter. *Hegel*. Madrid: Alianza, 1968.
- KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002.
- LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *Descartes: a metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 1993. (Coleção logos).
- MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Tradução de Marília Barroso. 4ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978. (Coleção o Mundo Hoje).
- MENESES, Paulo Gaspar de. *Para ler a Fenomenologia do Espírito: roteiro*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 1992. (Coleção Filosofia).
- PHILONENKO, Alexis. *Reler Descartes*. Tradução de Fernando Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, [s. d.]. (Coleção Pensamento e Filosofia).
- RODIS-LEWIS, Geneviève. *Descartes: uma biografia*. Tradução de Joana Angélica D'Ávila Melo. Rio de Janeiro: Record, 1996.

Apêndice

Desde a inserção obrigatória da disciplina de Filosofia, na Educação Básica, precisamente nos três anos do Ensino Médio, duas questões surgem como desafios para os professores e especialistas em Filosofia; são elas: é possível ensinar Filosofia? Se sim, como?

Se for possível ensinar Filosofia, então, semelhantemente às demais disciplinas, ela deverá possuir seus conteúdos específicos; esses conteúdos deverão ser organizados, tanto históricos como tematicamente, e ser dispostos numa sequência de acordo o ano ou a série, compondo o currículo. Mesmo assim, como ensinar?

O ensino da Filosofia também não difere das outras disciplinas ao necessitar de metodologias de ensino. O método pode ser a partir da leitura dos filósofos, dos comentadores, dos intérpretes, de aulas expositivas, de vídeos, entre outros recursos. No entanto, como ensinar Filosofia de modo que esse ensino não seja mera erudição desvinculada da atualidade, não caia sob o arbítrio descompromissado das obras dos filósofos, mas também não repita o que disseram, como se tentassem eternizar as afirmações de um filósofo como uma verdade absoluta?

Nesse sentido, o papel que o professor desempenha é de grande importância, já que cabe a ele estabelecer a mediação entre o conhecimento filosófico e o aluno. Portanto, as questões que pretendo responder são: é possível ensinar Filosofia? Como, de que modo é possível ensinar tais conhecimentos? Qual é o papel do professor nesse processo de ensino-aprendizagem?

Para responder afirmativamente cada uma dessas questões analisaremos a experiência da docência de Hegel, tanto como reitor no ginásio como de professor na universidade, tendo como base três obras: *Discursos sobre a educação*, *Introdução às Lições sobre História da Filosofia* e as *Lições sobre a História da Filosofia*.

A escolha dessas obras foi motivada por três aspectos. No caso dos *Discursos sobre a educação*, temos a abordagem hegeliana sobre a educação nos ginásios, a importância da participação dos pais no acompanhamento da educação, as tarefas e desafios da escola, e a formação para a autonomia.

Na *Introdução às Lições sobre História da Filosofia*, encontramos a definição precisa do que é a disciplina história da filosofia, na forma como Hegel a compreende.

Além disso, nessa obra, Hegel oferece as relações da Filosofia com as demais produções do espírito, ou seja, a Ciência, a Arte, a Religião, a Cultura, a Política e a História. Isso é de grande importância, já que a Filosofia não é concebida como um conhecimento isolado dos outros campos do saber, mas se encontra em constante relação, possibilitando, na prática docente, o desenvolvimento de trabalhos e projetos interdisciplinares para os alunos, uma compreensão sistêmica e não fragmentada das coisas.

A partir da análise do capítulo sobre Descartes, nas *Lições sobre a História da Filosofia*, destacarei os elementos metodológicos de Hegel presentes na sua exposição da filosofia cartesiana.

Hegel esteve envolvido por quase toda vida com a atividade docente. Exerceu as mais diversas funções, dentre elas as de preceptor privado, diretor de ginásio e professor universitário, conselheiro da cidade de Nürnberg e consultor do governo para questões educacionais. A preocupação com a educação por parte da filosofia não é exclusiva de Hegel. Platão e Aristóteles, na Antiguidade, se ocuparam e escreveram sobre a educação, assim como, na modernidade, Rousseau e Kant também se preocuparam com essa questão.

O fato de a filosofia se ocupar da educação pode ser entendido de dois modos: a educação pode ser concebida como um objeto de análise da Filosofia, uma disciplina específica, como a Filosofia da Educação, que de modo geral é a história das reflexões dos filósofos sobre a educação, suas teorias; por outro lado, podemos pensar a relação da Filosofia com a educação no sentido dos conflitos que surgem entre as políticas educacionais, a orientação do ensino de filosofia, a disponibilidade de cursos de graduação, bibliotecas, verbas para pesquisa e como a própria filosofia se articula para resolver tais questões. É no primeiro sentido que tentaremos compreender a partir de Hegel.

Descreveremos também como se pode pensar a relação entre a Filosofia e as outras áreas do conhecimento, notadamente, com a Arte, a História e a Ciência, disciplinas que compõem a grade curricular da Secretaria da Educação do Estado de São Paulo.

Sendo assim, a exposição sobre a concepção hegeliana de ensino de filosofia será dividida em três tópicos. No primeiro trataremos do ensino de filosofia, mas não nos apoiaremos nas considerações sobre tal matéria expressas na obra *Propedêutica Filosófica*, porque preferimos extrair da própria pesquisa de mestrado os elementos fundamentais que Hegel empregou para expor o pensamento de Descartes.

No segundo tópico, discutiremos o método hegeliano para a interpretação da História da Filosofia, no sentido de destacar os aspectos essenciais e indispensáveis para a

exposição do pensamento filosófico, por meio do levantamento dos princípios necessários para a apreensão da filosofia. Para isso, analisamos a *Introdução às Lições sobre História da Filosofia* e a interpretação hegeliana sobre Descartes nas *Lições sobre a História da Filosofia*.

Por último, no terceiro tópico, abordaremos as relações de ensino-aprendizagem de Filosofia, focando especificamente como o docente deve desempenhar o seu papel ao ensinar Filosofia por meio da exposição do pensamento filosófico. Dessa forma, como o docente, ao ter um fim em vista da exposição, não faz uma mera repetição das teorias filosóficas.

Ao analisarmos como Hegel, ao lecionar, empregou seus critérios para explicar para os seus alunos o pensamento dos filósofos, poderemos aprender a partir da prática em sala de aula desse grande filósofo e utilizar o que ele nos oferece de melhor. Esse também é um dos motivos, pelos quais, escolhemos para pesquisa a obra *Lições sobre a História da Filosofia*, pois é uma obra composta por várias aulas ao longo da carreira de Hegel como professor de Filosofia, o que nos garante uma reflexão sobre a prática pedagógica do professor de Filosofia.

1. Hegel e a sua relação com a Educação.

Durante os anos de 1808 a 1816, Hegel ocupou a função de diretor do ginásio de Nürnberg, onde proferiu discursos nos quais podemos obter parte de suas reflexões sobre a Educação. Isso porque Hegel nunca escreveu sobre a educação de modo específico, o que nos desafia a apreender o seu pensamento pedagógico.

Naquela época, Hegel foi chamado pelo seu amigo Niethammer (1766-1848), para colaborar na reforma do ensino, exercendo a função de reitor do Ginásio de Nürnberg a partir de dezembro de 1808. Niethammer, que anteriormente fora professor de teologia e filosofia em Jena e Würzburg, se encontrava encarregado da reforma do ensino. Em 1808, Niethammer havia publicado a “Normativa para a Orientação dos Estabelecimentos de Ensino Público do Reino”, na qual apresentava sua proposta de reforma pedagógica, que criticava o utilitarismo da pedagogia iluminista, que, para ele, era fruto da unilateralidade do entendimento e propunha sua visão antropológica, totalizadora e racional. De modo geral, a concepção *neo-humanista* de Niethammer se posiciona contra a redução da

educação a aspectos técnicos e práticos, com fins profissionalizantes, propondo a formação da personalidade como um todo.

Em 1813, Hegel foi acrescido da responsabilidade de conselheiro escolar da cidade de Nürnberg, enfrentando as dificuldades das instalações, insuficiência de verbas e sobrecarga de tarefas administrativas. Até meados 1816 as preocupações de Hegel estão voltadas para a organização do ensino de filosofia para os jovens do ginásio. Mais tarde, ainda em 1816, inicia sua carreira universitária.

Em 1816, ingressa na Universidade de Heidelberg; em 1818, inicia sua fase de magistério em Berlim. É nesta época que Hegel elabora as suas lições sobre História da Filosofia, Filosofia da História, Estética, Filosofia da Religião e Filosofia do Direito. Em Berlim, Hegel ministrou os cursos de 1819 a 1831. Os cursos sobre a História da Filosofia começaram em 1820-1821, e se sucederam em 1823-1824, 1825-1826, 1827-1828, 1829-1830 e 1831. A maior parte da docência de Hegel em Berlim se passou sob a reforma iniciada por Niethammer, porém, quando Hegel passou a exercer a função de reitor da Universidade de Berlim, seguiu as orientações de Humboldt.

O ensino tem as suas especificidades. No caso do ensino para os jovens do ginásio, Hegel destacava a importância da aquisição das aptidões básicas para os conhecimentos e os princípios morais, visando uma formação geral, sobretudo no aspecto ético-político. No ensino universitário, o ensino tem como objetivo a especialização, que é compensada por uma boa educação básica. Isso significa que a proposta hegeliana considera os níveis de ensino como uma continuidade e complementação da formação do indivíduo. Vejamos cada uma dessas etapas da formação.

1.1. A escola.

Hegel nos oferece contribuições em relação ao papel da escola, à postura dos alunos e à participação dos pais. Hegel considera a escola como a mediação entre os jovens estudantes e o mundo efetivo; portanto, ela é uma preparação do indivíduo para a sua plena realização no coletivo. Diz Hegel a respeito da escola: “ela é também um estádio ético particular em que o homem se demora e no qual adquire uma formação prática, habituando-se a relações efetivas”³¹⁴. Isso quer dizer que a escola não deve se

³¹⁴ HEGEL, *Discursos sobre a educação*, p. 61.

comprometer com o oferecimento de uma informação desvinculada das necessidades reais do coletivo.

É na escola que o homem começa a se inserir no mundo efetivo, portanto, a escola desempenha um papel de grande responsabilidade. Na escola o indivíduo aprende a agir segundo regras que, mais tarde, no momento em que o jovem se insere no mundo efetivo, fora da escola, deverá agir segundo leis, e não mais conforme seu próprio arbítrio ou inclinações momentâneas. Ao agir segundo regras, o jovem passa a agir de acordo um dever, o que permite que ele se abstenha de suas inclinações particulares.

Para Hegel, o mundo efetivo é uma totalidade, um conjunto de leis que tem como finalidade o universal. Os indivíduos devem se adequar ao universal, portanto, suas ações devem estar conforme a ele. No entanto, no interior desse sistema, se encontram os impulsos das singularidades. Assim, na escola, todo o egoísmo deve ser trabalhado para que o indivíduo atinja a capacidade de pertencer à vida pública, por meio do aprendizado das ciências e do desenvolvimento das aptidões, que só possuem sentido na medida em que praticadas fora da escola. Por isso, os trabalhos escolares possuem uma função central, porque fundam a possibilidade essencial de assumirem sua responsabilidade e autonomia numa esfera universal ainda maior, o mundo efetivo, o Estado ³¹⁵.

A finalidade da educação moral não é um aprendizado de memorização de máximas morais, mas o desenvolvimento das habilidades imprescindíveis para a vida efetiva. Então, para que os objetivos da escola possam ser concretizados, a disciplina é fundamental. Por meio da atenção às aulas, da entrega dos trabalhos nas datas combinadas, do respeito aos professores são criadas as condições necessárias para o alcance dos objetivos dos estudos.

Contudo, a escola possui limitações, tanto no conteúdo que ela oferece como formação, como no alcance na vida dos jovens. O conteúdo que a escola oferece é pronto há muito tempo e os indivíduos que são formados nela não são algo pronto; por isso é necessário completar a formação na universidade. O alcance da escola ainda é mínimo, porque, diz Hegel: “aquele que estuda tem apenas um pé na escola”, ou seja, há outros lugares que os estudantes frequentam que influenciam a determinação do caráter do indivíduo.

Os atos dos estudantes fora da escola não podem responsabilizá-la, nem aos seus professores, por isso o papel da família é importante; porque fora da escola, os jovens ficam sob a responsabilidade dos seus pais ou das pessoas que ocupam essa posição e,

³¹⁵ Cf. HEGEL, *Discursos sobre a educação*, pp. 45 e 64.

nesse sentido, diz Hegel: “são eles que determinam a liberdade que concedem aos filhos, as relações que lhes autorizam, os gastos e os tipos de prazeres que lhes querem permitir”³¹⁶. Mas também não podemos responsabilizar diretamente os pais pelos atos dos jovens, seus filhos, quando não estão sob a autoridade presencial destes ou quando fazem as coisas de modo escondido, porque uma educação que prepara para a autonomia do indivíduo deve oferecer as condições para que ele tome seus próprios pensamentos sobre as circunstâncias que lhe ocorrem. Por isso a disciplina deve ser entendida não como uma opressão, mas um apoio que ofereça as condições para a autodeterminação.

Mesmo que a escola seja uma preparação para a totalidade, ela não ocupa toda a vida dos jovens e não é determinante quanto ao seu destino. Sabemos que muitos alunos não obtêm êxito na vida escolar, mas conseguem bons trabalhos, cursam o Ensino Superior ou são aprovados em concursos públicos, pois os indivíduos podem sempre melhorar, e Hegel já sabia disso muito bem, porque se a escola é a preparação para a vida efetiva, seu juízo não pode ser definitivo. Por isso, os jovens devem completar a sua formação na universidade. Porém, diferentemente da formação geral que recebem na escola, nessa receberão a formação específica e profissional. Essa continuidade da formação é dependente da primeira, já que o conhecimento das ciências pode despertar interesse sobre as futuras ocupações.

Além disso, Hegel destaca que o esforço dos professores na formação de seus alunos pouco adiantará se os estudantes não cumprirem suas obrigações. A família e os responsáveis devem participar e acompanhar a educação dos seus filhos, pois eles também são os interessados na formação que eles recebem.

1.2. A responsabilidade dos alunos.

A obrigação dos alunos do ginásio no qual Hegel foi reitor difere muito da realidade das escolas de hoje; quase 200 anos se passaram da experiência hegeliana aos nossos dias, pois hoje o nível escolar e cultural vem declinando progressivamente, e os alunos, cada vez menos comprometidos com a sua formação e os pais, por sua vez, quase desapareceram das escolas, em reuniões de pais e mestres e outras atividades pedagógicas.

³¹⁶ HEGEL, *Discursos sobre a educação*, p. 63.

Entretanto, alguns desses problemas já existiam na época de Hegel e podemos destacar alguns deles em seus discursos proferidos no Ginásio de Nürnberg. A respeito do comprometimento dos alunos com as atividades educacionais, Hegel afirma que:

Não pode haver nada mais essencial do que perseguir com toda seriedade o mal do desleixo, o atraso ou a omissão dos trabalhos, e manter-se numa ordem, de tal modo inalterável, que entregar os trabalhos exigidos dentro do prazo fixado se tenha de tornar algo tão inevitável como o sol voltar a nascer ³¹⁷.

Vemos que Hegel destaca o compromisso com a entrega dos trabalhos. Tendo em vista que a escola é uma preparação para a vida coletiva, tal exigência é uma preparação dos jovens diante dos compromissos que a vida vai lhes impor. A preparação que o ensino nos ginásios oferece tem como horizonte a formação moral do indivíduo e, sendo essa a tônica do ensino, os trabalhos escolares cumprem a função de desenvolver no indivíduo a responsabilidade por suas ações.

1.3. A família.

Para Hegel, a vida na família antecede a vida na escola. Na família, temos uma relação baseada no sentimento, no amor, e na confiança natural por meio dos laços de sangue. Esse meio familiar no qual a criança e o jovem se encontram entra em conflito com o mundo efetivo, porque na efetividade, o indivíduo é obrigado a confiar em outras pessoas, que não fazem parte de sua família, e seu valor será digno de reconhecimento não pelo o que ele é, mas por meio do que faz, por isso, o reconhecimento depende do merecimento. Além disso, o merecimento é fruto de suas habilidades e de sua utilidade:

A escola compartilha, assim, como a família, da vida da juventude e é por demais necessário que não se estorvem uma à outra, que uma não enfraqueça a autoridade e o respeito pela outra, mas que, pelo contrário, se apoiem mutuamente e atuem em conjunto, de modo a alcançarem o tão importante fim comum ³¹⁸.

A participação dos pais é um aspecto de grande importância para que a escola alcance seus objetivos na formação dos estudantes. Essa relação entre os pais e a escola

³¹⁷ HEGEL, *Discursos sobre a educação*, p. 45.

³¹⁸ HEGEL, *Discursos sobre a educação*, p. 64.

deve ser entendida como uma mútua colaboração e não uma transferência de responsabilidades.

1.4. O ensino no ginásio e na universidade.

A colaboração hegeliana sobre a educação começa na sua experiência de reitor no Ginásio de Nürnberg e se estende às universidades. No ginásio, temos como material os seus discursos, e isso não é pouco, pois neles encontramos como a escola pode tornar clara as orientações que segue e que tipo formação visa obter e oferecer, apelando à participação dos interessados por uma finalidade comum, a formação dos jovens.

Nesses discursos, Hegel nos oferece suas reflexões sobre os métodos de ensino, a importância do ensino, principalmente dos estudos clássicos e da formação ética, e o papel do docente. Podemos selecionar quatro pilares para a formação dos jovens no ginásio, que não se referem a aspectos curriculares nem metodologias, mas que são de extrema importância para esta fase da educação; são elas: a) a responsabilidade diante do Estado; b) a seriedade pedagógica; c) a aplicação dos alunos; e d) a colaboração entre a família e a escola.

O objetivo da educação dos jovens é alcançar o equilíbrio entre o conhecimento intelectual e a formação moral, para que o indivíduo possa exercer a cidadania, integrando-se a sociedade e contribuindo para ela. Então, a formação que Hegel propõe contempla a relação do homem com o mundo, com sua realidade histórica, social, política e cultural.

Durante sua carreira como professor universitário, Hegel ministrou em diversas oportunidades suas *Lições sobre a História da Filosofia*. O primeiro curso ocorreu no semestre de inverno de 1805-1806, em Jena. Entre o primeiro e o segundo curso, passaram-se mais de 10 anos; somente no semestre de inverno de 1816-17, em Heidelberg, e novamente lá em 1817-1818 é que elas foram retomadas³¹⁹.

Em Berlim, Hegel ministrou cursos universitários a partir do semestre de verão de 1819, que se repetiram nos semestres de inverno até o fim da carreira universitária do filósofo, em 1831, com sua morte por cólera. Os cursos sobre a História da Filosofia se passaram em 1820-21, mesmo ano em que Hegel publicou *Os fundamentos da Filosofia do*

³¹⁹ Cf. LHPH-G, 1, p. 9.

Direito, e sucederam-se em 1823-1824, 1825-1826, 1827-1828, 1829-1830 e o início do curso de 1831 ³²⁰.

Hegel ministrava as suas aulas apoiado em suas anotações feitas em um caderno. Nele, era possível encontrar, substancialmente, formulações escritas e, em algumas delas, longos e confusos períodos, assim como esboços e esquemas, diagramas, que ganhavam sua forma expressa mais perfeita por meio da oralidade. Havia também comentários feitos no momento do discurso, nos quais se atingiam sentidos mais profundos da reflexão ³²¹.

2. O ensino de filosofia.

Hegel entende que o ensino de Filosofia deve ter seus conteúdos específicos, evitando a arbitrariedade do ensino. No entanto, isso não quer dizer que o aprendizado dos conteúdos tenha como consequência uma visão parcial e fragmentada do conhecimento, mas, ao contrário, Hegel pretende que a Filosofia ofereça uma visão sobre a totalidade.

Essa visão sobre a totalidade não é um olhar para o passado, no sentido de apreender o que a humanidade construiu em conhecimento, mas é um olhar e uma atitude comprometida com o próprio tempo em que vivemos. Para isso, Hegel propõe, inicialmente, a consideração das questões presentes no cotidiano, já que estas podem ser percebidas de modo imediato, para, a partir daí, elevar a consciência comum ao pensamento filosófico. Mas isso não quer dizer que o ensino da Filosofia deve se reduzir às preocupações do cotidiano e visar apenas um saber imediato; porém, esse é o início necessário para que o ensino possa alcançar o nível especulativo para a compreensão da totalidade.

Dessa forma, podemos perceber que a concepção de ensino de Filosofia está atrelada com a sua concepção de Filosofia, pois é do ponto de vista do conhecimento especulativo que podemos, segundo Hegel, conceber a totalidade e unificar o que o saber imediato e abstrato separa em determinações fixas, que se isolam e não se relacionam entre si. Para isso, o ensino de filosofia deve ser entendido como o desenvolvimento do pensar especulativo tendo em vista uma compreensão sistemática, inclusive da própria Filosofia.

Hegel sabe que nem todos os indivíduos têm os requisitos necessários para filosofar; entretanto, considera que a disciplina como elemento indispensável para

³²⁰ Cf. IHF-BM, p. 13.

³²¹ Cf. IHF-BM, pp. 14-15.

aquisição do que é imprescindível para essa atividade. Não há diferença entre aprender filosofia e filosofar; aprender a filosofar só poder ser feito estabelecendo um diálogo crítico com a Filosofia. A própria prática da Filosofia traz em si mesma o que ela produziu, por isso não é possível fazer Filosofia sem filosofar, nem filosofar sem fazer Filosofia. O filosofar é uma disciplina do pensamento que, ao ser operado vem produzindo Filosofia e a Filosofia é a própria matéria que gera o filosofar.

Então, o movimento da Filosofia é inquietante, pois é preciso desentranhar um pensar diferentemente do que se pensa, não podemos retomar os autores do passado e revivê-los, eternizando seus pensamentos como máximas eternas, mas temos que tomar seu pensamento possibilitando separar-se de si mesmo, apreendê-lo em caráter reflexivo. Como aprendemos a pensar especulativamente?

Hegel considera o pensamento especulativo como a resolução do entendimento abstrato e da dialética. O entendimento abstrato, ou o modo intelectual de conceber as coisas surge a partir da separação entre a razão e os sentidos. A dialética se posiciona contra as determinações colocadas pela abstração, mas não é capaz de resolver as oposições e produzir um novo saber dessa oposição. Entretanto, ela é uma separação ilusória sob a perspectiva especulativa, já que essa reconhece os dois modos de apreensão e estabelece uma determinação absoluta entre elas. Não se trata de escolher entre o sujeito ou o objeto, mas relacionar e partir de ambos, na medida em que um reconhece-se no outro.

Não podemos começar pelo pensamento especulativo, mas a partir do sensível e abstrato, o que é problemático e facilitador. Problemático, porque o abstrato é desconexo com a totalidade e é fragmentado em determinações fixas. Todavia, é facilitador na medida em que se encaminha de maneira mais “natural” ao direcionar-se ao sensível. Porém, o abstrato é insuficiente, porque as pressuposições de representações não dão conta do real, rejeitam a alteridade e, por isso, são contestadas pelo pensamento dialético. O pensamento dialético não oferece um aprendizado agradável e fácil, pois esse nível tem o desafio de compreender e comparar o que o pensamento abstrato estabeleceu de modo fixo como determinações isoladas. Dessas comparações surgem novas determinações.

No nível especulativo, o pensamento encontra maior dificuldade, porque exige a compreensão do todo, ou seja, das determinações abstratas e as suas oposições, mas não de modo passivo diante a fragmentação e isolamento das determinações, e sim dinamicamente. Manifestando-se de duas formas, isto é, sob a forma da representação, do

saber imediato, do entendimento abstrato, e sob a forma do conceito, ou seja, do especulativo.

A abstração é uma preparação para o pensamento especulativo, se entendermos que são necessárias abstrações para começarmos a pensar. O que Hegel propõe é que essas abstrações ou conhecimentos não permaneçam dispersos, mas ligados e complementando-se uns aos outros.

Tendo em vista a formação dos jovens estudantes do ginásio, o pensamento especulativo proporcionará a compreensão das complementaridades das diversas áreas do conhecimento, mesmo que os estudantes aprendam de forma separada, distribuídas em disciplinas específicas, por meio da Filosofia é possível reuni-las no conhecimento da totalidade.

A importância da Filosofia como uma disciplina com conteúdos específicos reside no fornecimento do material necessário para o desenvolvimento do pensamento especulativo, o que pode ser obtido a partir da leitura, interpretação, exposição dos textos filosóficos.

Mesmo que o ensino de Filosofia e o pensamento especulativo tenham em vista a apreensão da totalidade, isso não implica que a disciplina de Filosofia seja desprovida de conteúdos específicos. Para Hegel, há conteúdos específicos que devem ser distribuídos nas etapas de ensino a partir dos níveis de dificuldade. Hegel recomenda começar pelo Direito, progredir para a Moral e chegar à Religião. Além disso, a Lógica, a Metafísica, a Filosofia da Natureza, Estética e a Psicologia compõem o currículo do ensino de Filosofia.

Mas o ensino de Filosofia não se restringe apenas ao desenvolvimento do pensamento especulativo e à elaboração de um currículo, mas também do reconhecimento da importância histórica das filosofias do passado. Tal reconhecimento é identificado nos elogios de Hegel sobre as obras dos antigos. Diz Hegel:

A perfeição e magnificência destas obras primas deve ser o banho espiritual, o batismo profano que dá à alma a primeira e indelével tonalidade e cor para o gosto e a ciência. E para esta iniciação não é suficiente uma tomada de conhecimento geral e exterior dos Antigos, mas temos que nos entregar a eles totalmente, para nos embebermos de seu ar, das suas representações, dos seus costumes, e mesmo, se se quiser, dos seus erros e preconceitos, e nos sentirmos em casa neste mundo – o mais belo que existiu³²².

³²² HEGEL, *Discursos sobre a educação*, p. 32.

A retomada dos conhecimentos produzidos pelos antigos não deve ser entendida como mera reprodução dos conteúdos e temas por eles refletidos, mas para tentarmos compreender como chegaram até nós hoje. Nos ensinamentos dos antigos encontramos discussões sobre a virtude, sobre o patriotismo, os costumes e as leis. O retorno aos antigos é uma exigência graças ao modo de como Hegel compreende o aprendizado da Filosofia. Se Hegel afirma que devemos começar pelo conhecimento sensível e imediato, notadamente por meio das questões que envolvem o Direito, a Moral e a Religião, nos antigos, todos esses elementos estão presentes em suas reflexões.

E é por isso que História da Filosofia ganha a sua importância na medida em que ela oferece, no seu decorrer, os feitos da razão. No entanto, o tratamento desse conteúdo deve levar em consideração o progresso da cultura e, nesse sentido, ao retomarmos os antigos, segundo Hegel, estamos realizando um momento necessário do aprendizado, a *alienação*, na medida em que nos ocupamos com o que é estranho, que pertence à memória, à recordação, portanto, ao pensamento. Essa etapa é necessária para que seja possível elevar-se do imediato e do sensível, rumo ao pensamento filosófico especulativo

De acordo com Hegel, para compreendermos a História da Filosofia se faz necessário examinar as suas relações com os outros domínios do saber, com as produções do pensamento. As produções que mais intimamente se conectam com a História da Filosofia são a História, a Ciência, a Arte, e a Religião. Passemos à explicação pormenorizada de cada uma delas.

O primeiro passo é procurar a relação de uma filosofia com o seu tempo e considerar o seu lado histórico e a sua conexão com a ciência, a religião e a cultura em geral. A conexão deve ser compreendida em sua unidade, porque só há um espírito que se manifesta em diversos momentos. Isso quer dizer que cada filosofia só aparece na História de acordo com a emergência de sua necessidade intrínseca. Sobre isso, explica Hegel:

A filosofia entra em cena num tempo em que o espírito de um povo se desembaraçou do torpor indiferente da primeira vida de Natureza, bem como do ponto de vista do interesse apaixonado, de tal modo que essa orientação para o singular se desgastou; o espírito ultrapassa a sua figura natural, transita de sua eticidade real, da força da vida, ao refletir, ao conceber. A consequência é que ele ataca e faz vacilar este modo substancial da existência, esta eticidade, esta fé, e, com isto, entra o período da deterioração. A ulterior marcha-paradiante é, então, que o pensamento se recolhe em si ³²³.

³²³ Cf. IHF-BM, p. 101.

É uma determinada filosofia que se abre e que penetra em todos os aspectos históricos do espírito do povo, conectando-se intimamente com ele. As conexões são os hábitos, a eticidade, o Estado, a arte, a ciência, a religião, as guerras, que encontram um novo engendramento. O espírito elabora e difunde em sua totalidade a autoconsciência que atingiu. A filosofia é o conceito da figura total. A relação com a filosofia que têm a arte, a ciência, a religião, o estado e a política é que elas são fruto do mesmo espírito do tempo por mais contingente que possa parecer.

Apenas de modo aparente podemos considerar os atos do pensamento, na história, como passados, na medida em que estão fora da nossa realidade. No entanto, esse aspecto é somente parcial, porque o que somos, somos historicamente, e o nosso ser histórico é inseparável e imperecível, pois não se limita no tempo, mas configura-se nele. Nesse sentido, o legado da tradição filosófica que herdamos é o resultado de todas as gerações anteriores que se esforçaram para produzir o maior tesouro da humanidade.

Entretanto, esse aspecto deve ser compreendido de duas formas. De um lado, se o que somos hoje é resultado dos esforços dos povos que nos precederam, é preciso considerar a diversidade de povos que se sucederam no tempo. Esse é o caráter histórico, e apenas historicamente é que podemos afirmar que as figuras podem constituir o passado, na medida em que cada uma delas é fruto de uma época particular e tenta cumprir as suas exigências. De outro, temos que destacar o que nos une para que possamos ser considerados verdadeiramente resultado desses esforços humanos.

Segundo Hegel, a verdade é o que cada época apreendeu como verdadeiro ao desenvolver as determinações da Ideia. Porém, como cada determinação não é absoluta e o espírito universal não é estático, mas é ativo e, por isso, a verdade assume ininterruptamente uma nova configuração, que abrange as configurações anteriores, aperfeiçoando-as e subordinando-as no interior de um sistema mais complexo. A respeito, escreve Hegel:

O espírito do mundo não se perde nesse repouso indiferente, ele parte de seu simples conceito. Sua vida é ato. O ato tem uma matéria existente para seu pressuposto, que é direcionada, não simplesmente para seu aumento, mas um material a ser ampliado, acrescentado, essencialmente elaborado e transformado. Este legado é um recebimento e, ao mesmo tempo, uma tomada de posse da herança; simultaneamente, é um material que,

ao ser metamorfoseado pelo espírito, foi reduzido, transformado, enriquecido e também preservado³²⁴.

A atividade do espírito é a elaboração e a reforma de sua matéria que foi produzida pelas gerações de todos os tempos, conservando, transformando, enriquecendo o legado elaborado por todos esses povos. Cada geração recebeu esta herança como um material que devia ser trabalhado, mas esse material nada mais é do que a ciência, a religião, as artes que aprendemos, que cultivamos, que elevamos, fazendo dela algo próprio de um povo, de uma cultura³²⁵.

A produção da razão tem os seus reflexos na realidade, e todos esses campos do saber e da realização humana são fruto dos anseios e carências das gerações precedentes. Semelhantemente, ocorre com a História da Filosofia que ela também é uma produção dos anseios da humanidade ao tentar solucionar o que o homem pensa a respeito de si mesmo, do mundo que o cerca e de Deus. Assim como a cultura, os problemas filosóficos se alteram no tempo e a filosofia e a sua produção é o mundo espiritual.

Então, a filosofia que vivenciamos é a consequência e o resultado que proveio necessariamente em conexão com a filosofia precedente. No entanto, quando nos referimos à História da Filosofia, estamos nos referindo ao encontro do pensamento consigo próprio, o pensamento tendo a si mesmo como objeto. Todo o mundo espiritual, ou seja, o mundo humano se constitui por meio do pensamento, no sentido de que o pensamento lida com diversas coisas, é a ligação essencial e universal. O pensamento é eterno, pois está presente em todas as épocas e é verdadeiro em qualquer época.

A filosofia também se relaciona com a *ciência* pelo fato de que estes dois saberes tomam como objeto o pensar. Então, a primeira proximidade entre elas é ter o pensar como o seu elemento; a segunda é que ambas são ciências sistemáticas, contendo princípios fundamentais e leis universais no seu método. Entretanto, há mais diferenças do que semelhanças entre filosofia e ciência. Mesmo que possuam o pensamento como o seu elemento, a ciência toma o pensamento no seu aspecto finito, o que a limita, pois dessa forma parte de pressupostos, que podem ser desde os pontos de vista dos povos, sensações e a experiência, como também a autoridade constitui a fonte de seu saber³²⁶. No entanto, se trata de um saber ainda finito, já que o mundo era o conteúdo do saber. Hegel, portanto,

³²⁴ Cf. VGPh-M, I, p. 22; Cf. IHF-BM, p. 48.

³²⁵ Cf. IHF-BM, p. 50.

³²⁶ Cf. IHF-BM, p. 106.

ao mostrar a relação da filosofia com a ciência, demonstra que a filosofia trata do finito, mas não se reduz a ele, porque seu objeto é o absoluto.

A *arte* sustenta e fixa a aparência como a objetividade; passa na sensação, por figuras, traços, desenhos; o conteúdo é determinado e se torna disponível como objeto para a consciência ³²⁷. Juntamente com a religião e a filosofia, a arte é uma parte do espírito absoluto, tendo valor cognitivo; ela revela a natureza do mundo por meio da intuição, ao passo que a religião o faz pela representação e a filosofia pelo pensamento ou o conceito. O fato da arte expressar o absoluto por meio da intuição lhe torna inferior à religião e à filosofia, principalmente em relação a esta última que concebe pelo pensar.

A *religião*, diferentemente da ciência, não tem o finito, o mundano, mas o infinito por objeto ³²⁸. A filosofia aproxima-se da religião em relação ao conteúdo universal dos objetos ³²⁹. Para distinguirmos a filosofia e a religião é importante não tomar o religioso como o começo do filosófico, porque, mesmo que ambas sejam modos da Ideia suprema disponível, ela se encontra sob uma forma que não é filosófica para a consciência, mas intuitiva e representativa, concebendo seus conteúdos por meio do sentimento.

A base substancial do conteúdo pertence ao *entendimento*. Mas o espírito não é o que é em si finito e exterior, como o entendimento ³³⁰, e as coisas que são fixadas e isoladas por ele, porque estas constituem apenas o outro para a consciência, são suas relações finitas e formas de representação. A religião defende que a verdade que chega a nós por meio dela, ou seja, é exteriormente dada.

Em contrapartida, a filosofia ocupa-se do conteúdo substancial perante a consciência como objeto, mas na figura do pensar. A filosofia pensa e concebe o que a religião representa, mesmo nas fábulas, porque o caráter substancial dessa relação só pode ser reconhecido por meio do pensar, pela filosofia. A respeito, escreve Hegel:

Na medida em que a filosofia pensa o seu objeto, tem a vantagem de que aquilo que na religião é momento diferenciado está, na filosofia, em unidade. Na devoção, entra a consciência do estar-submergido na essência absoluta. Ambos estágios da consciência religiosa estão, na filosofia, reunidos numa só ³³¹.

³²⁷ Cf. IHF-BM, p. 118.

³²⁸ Cf. IHF-BM, p. 113.

³²⁹ *Ibidem.*

³³⁰ Cf. IHF-BM, p. 122.

³³¹ Cf. IHF-BM, p. 128.

O entendimento não apreende as verdades da religião. O conteúdo da religião cristã só pode ser apreendido especulativamente. A vantagem da filosofia, enquanto razão especulativa é o fato de que a filosofia é capaz de entendê-las e reconhecê-las; o contrário não ocorre. Todavia, a figura da religião é necessária ao espírito, pois ela é a forma do verdadeiro para todos, que começa com o singular sensível e passa para a reflexão, para o universal. A essência do testemunho do espírito só se torna objeto para a consciência sob a forma do entendimento, do espiritual, da razão.

3. O papel do professor de filosofia.

O professor é figura merecedora de destaque central na concepção hegeliana de ensino, principalmente no ensino de Filosofia. O professor não pode ser entendido como um mero transmissor de saberes e conteúdos, mas como o mediador entre os alunos e o conhecimento filosófico. Nesse sentido, a vivência e a experiência do professor, não apenas pela leitura e interpretação dos filósofos, mas também na prática na sala de aula são elementos de grande importância para o êxito da docência.

Se, na História da Filosofia, os filósofos são concebidos como responsáveis pela transformação e conservação da tradição, o que Hegel chamava de tesouro da razão pensante, de modo semelhante podemos afirmar que os professores de filosofia são responsáveis pela transformação, entendida essa como aprimoramento, conservação e transmissão dos saberes elaborados pela humanidade ao longo da história. Em seu *Discurso ao Reitor Schenk*, Hegel afirma que:

O tesouro da cultura, dos conhecimentos e das verdades, no qual trabalharam as épocas passadas, foi confiado ao professorado, para o conservar e o transferir à posteridade. O professor tem de se considerar como o guarda e o sacerdote dessa luz sagrada, para que ela não se apague e a humanidade recaia na noite da barbárie. Essa transmissão tem de suceder por um lado, por meio de um esforço fiel, mas simultaneamente, a letra só será verdadeiramente frutuosa pela interpretação e espírito do próprio professor³³².

Podemos perceber a preocupação hegeliana com relação ao engajamento exigido do professor no tratamento dos conteúdos ensinados no tocante à produção histórica e cultural dos saberes. Mas a relação que o professor deve ter diante desse conteúdo não é um

³³² HEGEL, *Discursos sobre a educação*, p. 23.

comportamento passivo e desinteressado, ao contrário, deve ser dinâmico e vivo, de modo que o professor se posicione diante dele.

O professor, de posse do conhecimento filosófico, tem de tornar possível que esse conhecimento seja apropriado pelo aluno. Essa apropriação não é a fixação de uma teoria, mas de uma perspectiva filosófica apreendida pelo professor. Isso quer dizer que o professor e o aluno não se encontram no mesmo nível, e é de responsabilidade do professor que o conteúdo seja apreendido de forma adequada.

Tendo em vista a exposição hegeliana do pensamento filosófico de Descartes, nota-se que o papel exercido pelo professor Hegel procura enquadrar a filosofia cartesiana dentro de seu sistema filosófico, o que distancia sua exposição de mera repetição. Sabendo que Hegel afirma que somente os princípios das filosofias do passado são merecedores de atenção, podemos destacar os principais princípios da filosofia cartesiana, a saber, a dúvida, o *cogito*, a ideia de Deus e a veracidade divina. Esse foram as temáticas de nossos quatro capítulos na presente dissertação.

Mas se o ensino de filosofia tem o objetivo de desenvolver o pensamento especulativo, e Hegel defende que devemos começar pelo pensamento abstrato, mas não permanecer nele, encontramos no pensamento cartesiano, como o próprio Hegel afirma, determinações abstratas, representações fixas e isoladas que, sob a perspectiva hegeliana, torna-se possível identificar as suas limitações. Mas isso não implica deixar de recomendar que o pensamento de Descartes seja uma das melhores vias de introdução à filosofia em geral e à filosofia moderna em geral para os iniciantes, justamente pelo itinerário de pensamento e os princípios expressos pelo autor francês em suas obras.