



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

Lincoln Menezes de França

Hegel intérprete de Aristóteles: a questão teleológica na *Filosofia da História* hegeliana

**São Carlos, SP
2017**



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

LINCOLN MENEZES DE FRANÇA

HEGEL INTÉRPRETE DE ARISTÓTELES:

A QUESTÃO TELEOLÓGICA NA *FILOSOFIA DA HISTÓRIA* HEGELIANA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos, para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. José Eduardo Marques Baioni

São Carlos, SP

2017



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 tese de doutorado do candidato Lincoln Menezes de França, realizada em 30/05/2017:

Prof. Dr. José Eduardo Marques Baioni
(UFSCar)

Prof. Dr. Ricardo Pereira Tassinari
(UNESP-Marília)

Prof. Dr. Inácio Helfer
(UNISINOS)

Profa. Dra. Michela Bordignon
(UFES)

Profa. Dra. Marcia Zebina Araújo da Silva
(UFG)

Certifico que a sessão de defesa foi realizada com a participação à distância dos membros Prof. Dr. Ricardo Pereira Tassinari, Prof. Dr. Inácio Helfer e Profa. Dra. Marcia Zebina Araújo da Silva, depois das arguições e deliberações realizadas, os participantes à distância estão de acordo com o conteúdo do parecer da comissão examinadora redigido no relatório de defesa do aluno Lincoln Menezes de França.

Prof. Dr. José Eduardo Marques Baioni
Presidente da Comissão Examinadora
(UFSCar)

À memória de Clélia Aparecida Martins

AGRADECIMENTOS

Agradeço Àquele que me proporcionou a vida e me amou incondicionalmente.

Sou extremamente grato ao meu estimado orientador, Prof. Dr. José Eduardo Marques Baioni, a quem admiro por sua abnegação, rigor e objetividade. Tal postura me possibilitou crescimento. Sem seus questionamentos e sem sua paciência, este trabalho não seria possível.

Sou grato ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Carlos, a todos os funcionários do Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências e a todos os professores com os quais tive a feliz oportunidade de aprender nesse período: Prof^a. Dr^a. Thelma Silveira da Mota Lessa da Fonseca, Prof. Dr. Wolfgang Leo Maar, Prof. Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Neto e Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva.

Agradeço ao Prof. Dr. Ricardo Pereira Tassinari por ter aceitado participar da banca de defesa e por fazer parte de minha trajetória desde o começo do mestrado, com conselhos, orientações e ensinamentos que me são muito caros. Permitir e estimular o estudo das passagens concernentes a Aristóteles nas *Lições sobre a História da Filosofia* durante um ano no grupo de estudos foi extremamente significativo para o desenvolvimento desta tese.

Essa permissão e estímulo também foram feitos pelo Prof. Dr. Pedro Geraldo Aparecido Novelli, a quem agradeço por ter me orientado no mestrado e por ter participado do exame de qualificação, quando trouxe importantes contribuições para este trabalho.

Sou muito grato à Prof.^a Dr.^a Márcia Zebina Araújo da Silva por aceitar participar da banca de defesa e por ter ajudado na reformulação dos objetivos da pesquisa ao participar do exame de qualificação.

Agradeço ao Prof. Dr. Inácio Helfer e à Prof.^a Dr.^a Michela Bordignon por aceitar participar da banca de defesa.

Sou extremamente grato à minha esposa, Carla, que me estimulou desde o início, que me apoiou incondicionalmente durante todo esse período e me deu uma das maiores alegrias de minha vida, a vinda de meu filho, Caio. A ela minha gratidão e meu amor.

Agradeço também aos meus pais, Ademar e Neilde e à minha irmã, Barbara.

Meus agradecimentos aos meus amigos e também aos colegas e alunos da EE Prof. Amílcare Mattei, que tanto me apoiaram.

A todos, muito obrigado.

RESUMO

Para G. W. F. Hegel (1770-1831), os desdobramentos históricos demonstram em seu conjunto uma progressão no reconhecimento de Si do Espírito, do saber da liberdade, o que possibilita à filosofia da história constatar a efetividade da razão no mundo e a progressiva consecução do fim último absoluto. Como Hegel considera que a concepção de finalidade é a principal determinação que nos chega da filosofia aristotélica, o objetivo central desta tese é compreender o papel da filosofia aristotélica para a concepção de teleologia na filosofia da história de Hegel. A singularidade da concepção teleológica hegeliana caracteriza-se por recorrer à filosofia aristotélica como momento necessário à reação de Hegel em relação ao idealismo kantiano e pós-kantiano, propiciando maior clareza a respeito da compreensão hegeliana acerca da questão teleológica na história e sua relação com sua concepção da história da filosofia no que diz respeito à suas próprias heranças conceituais. O ponto de partida analítico desta tese é a *Fenomenologia do Espírito*, obra na qual Hegel desenvolve a introdução ao seu sistema filosófico e já apresenta uma perspectiva teleológica peculiar, que é sistematicamente exposta posteriormente nos textos da *Ciência da Lógica* e da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Essas obras de caráter sistemático têm importância central para a compreensão da questão teleológica nas *Lições sobre a Filosofia da História*, já que essas são desdobramentos do seu próprio sistema filosófico. Nas *Lições sobre a História da Filosofia* há uma exposição mais detalhada da filosofia aristotélica e da questão teleológica. Contudo, os problemas filosóficos enfrentados por Hegel são específicos de seu tempo, o que implica tratar de peculiaridades conceituais concernentes à teleologia no sistema hegeliano e, conseqüentemente, na *Filosofia da História*. Além disso, Hegel tem uma concepção muito própria de interpretação da história da filosofia, vinculada à noção sistemática de desenvolvimento do Espírito. Nesse sentido, ao admitir uma herança conceitual em relação à teleologia aristotélica, Hegel busca mais uma coerência interna à própria concepção sistemática de história da filosofia, ou seja, a de que há uma progressão do Espírito da qual Aristóteles e os demais filósofos foram parte, do que propriamente uma fidelidade filosófica ou uma filiação conceitual estrita a Aristóteles.

Palavras-chave: Hegel, Aristóteles, teleologia, história.

ABSTRACT

For G.W.F. Hegel (1770-1831), the historical deployments demonstrate as a whole a progression in the recognition of the Self of the Spirit and the knowledge of freedom, which enables the philosophy of history to verify the effectiveness of reason in the world and the progressive achievement of the absolute ultimate End purpose. As Hegel considers that the conception of purpose is the main determination that arrives at us from the Aristotelian philosophy, the central objective of this thesis is to understand the role of the Aristotelian philosophy of the history of Hegel. The singularity of the Hegelian teleological conception is characterized by resorting to Aristotelian philosophy as a necessary moment for Hegel's reaction to Kantian and post-Kantian idealism, providing greater clarity about Hegel's understanding of the teleological question in history and its relation to its conception of the history of philosophy according to its own conceptual heritage. The analytical starting point of this thesis is the *Phenomenology of the Spirit*, a work in which Hegel develops the introduction to his philosophical system and also presents a peculiar teleological perspective, which is systematically exposed later in the texts of the *Science of Logic* and the *Encyclopedia of Philosophical Sciences*. These works of systematic character has a central importance for the understanding of the teleological question in the *Lectures on the Philosophy of History*, since they are deployments of their own philosophical system. In the *Lectures on the History of Philosophy* there is a more detailed exposition of Aristotelian philosophy and the teleological question. However, the philosophical problems faced by Hegel are specific to his time, which implies conceptual peculiarities concerning teleology in the Hegelian system and, consequently, in the *Philosophy of History*. In addition, Hegel has a very specific conception of the interpretation of the history of philosophy, linked to the systematic notion of the development of the Spirit. In this sense, by accepting a conceptual heritage in relation to Aristotelian teleology, Hegel searches one more internal coherence for his own systematic conception of the history of philosophy, in other words, one conception where there is a progression of the Spirit from which Aristotle and the other philosophers were part of it, rather than a philosophical fidelity or a strict conceptual affiliation to Aristotle.

Keywords: Hegel, Aristotle, teleology, history.

LISTA DE ABREVIATURAS

Obras de G. W. F. Hegel:

CL = *Ciencia de la Lógica*. Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1968.

Enc. I¹-II-III = *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*. Vol. I: *Ciência da Lógica*. Vol. II: *Filosofia da Natureza*. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de José Nogueira Machado Vol. III: *Filosofia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 1995, 1997 e 1998 (respectivamente aos volumes). (O pensamento ocidental).

Enz. I-II-III = *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I-II-III (1830)*. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. (Werke, 8, 9 und 10).

FD = *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução de Orlando Vitorino. Lisboa: Guimarães Editores, 1976.

FE = *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado; apresentação de Henrique C. de Lima Vaz. Petrópolis: Vozes, 2013.

FH = *Filosofia da História*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

IFHU = *A Razão na História – Introdução à Filosofia da História Universal*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

IHF = *Introdução às Lições sobre a História da Filosofia*. Tradução, introdução e notas de José Barata-Moura. Porto: Porto Editora, 1995. (Filosofia – Textos).

LFHU = *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Traducido del alemán por José Gaos. Madrid: Alianza, 1982.

LHF II = *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía, II*. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1955.

PhG = *Phänomenologie des Geistes*. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. (Werke, 3).

¹ Os numerais romanos que acompanham as abreviaturas correspondem ao volume da obra referida. Válido para todas as ocorrências no decorrer do texto.

- PhR = *Grundlilien der Philosophie des Rechts*. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. (Werke, 7).
- VG = *Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte*. Hrsg. von Georg Lasson. Leipzig: Felix Meiner, 1930.
- VG-H = *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Erste Hälfte: *Die Vernunft in der Geschichte*. Hrsg. von Johannes Hoffmeister. Hamburg: Felix Meiner, 1955. (Bd. I).
- VGPh I-II-III = *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I-II-III*. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. (Werke, 18-19-20).
- VGPh II-III = *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II-III*. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. (Werke, 19-20).
- VGPh-GJ = *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. 3. Teil: *Griechische Philosophie II: Plato bis Proklos*. Hrsg. von Pierre Garniron und Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner, 1996. (VANM, Bd. 8).
- VGPh-M = *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Zweiter Theil*. Hrsg. von Carl Ludwig Michelet. Zweite Auflage. Berlin: Dunder und Humblot, 1842. (Vierzehnter Band).
- VPhG = *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Hrsg. von Georg Lasson. Hamburg: Meiner, 1988. (Hälfte 2 = Bd. 2/4).
- VPhR = *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. (Werke, 17).
- WdL I-II = *Die Wissenschaft der Logik I*. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. (Werke, 5 und 6).

A = *Anmerkung*; Anotação;

Z = *Zusatz*; Adendo;

Obras de Aristóteles:

De an. = *Sobre a alma*. Tradução de Ana Maria Lóio. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2010. (Biblioteca de Autores Clássicos).

Eth. Nic. = *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores).

Met. = *Metafísica*. Tradução de Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969. (Biblioteca dos Séculos).

Phys. = *Física I-II*. Prefácio, tradução, introdução e comentários de Lucas Angioni. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.

Part. Anim. = *Partes dos animais*. Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2010b. (Biblioteca de Autores Clássicos).

Pol. = *Política*. In: *Obras*. Traducción del griego de Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1977.

Obras de I. Kant:

CRP = *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

CJ = *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

FMC = *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

IHU = *Ideia de uma História Universal de um ponto de vista Cosmopolita*. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	01
CAPÍTULO 1 – O problema do dualismo e a teleologia	17
1.1. O dualismo kantiano e a filosofia da história pré-hegeliana	19
1.2. O Espírito que põe a si mesmo e o dualismo da razão observadora	29
1.3. Teleologia interna hegeliana: o significado do recurso a Aristóteles	39
1.4. A finalidade do Espírito e a consciência-de-si	46
CAPÍTULO 2 – Conceito e teleologia em Hegel	54
2.1. <i>Ciência da Lógica</i> , objetividade do conceito e teleologia	56
2.2. Necessidade, liberdade e teleologia interna	65
2.3. Teleologia hegeliana: a astúcia da razão e a dialética do senhor e do servo	69
2.4. Ideia e História da Filosofia em Hegel	80
2.4.1. História da Filosofia: metafísica aristotélica e filosofia especulativa	82
2.4.2. Potência, Ato, Teleologia e o Motor Imóvel em Aristóteles	87
CAPÍTULO 3 – A teleologia da Ideia em seu Outro e em seu retorno	95
3.1. Hegel intérprete de Aristóteles: física e psicologia	98
3.1.1. O agir conforme a um fim na Natureza	103
3.1.2. A prevalência da forma e do <i>télos</i> sobre a matéria	107
3.2. A Filosofia do Espírito: a noção de alma e o Espírito Subjetivo	111
3.2.1. A alma em Aristóteles	113
3.2.2. As especificidades da concepção hegeliana de alma	120
CAPÍTULO 4 – O <i>télos</i> da Ideia na história	126
4.1. Os indivíduos, os povos e o <i>télos</i> do Espírito do Mundo	135
4.2. Efetividade histórica e <i>dynamis</i> aristotélica	146
4.3. <i>Télos</i> , tempo e história	152
4.4. O presente como resultado	162
4.5. Deus trino, trisilogismo e o motor imóvel	173
CONCLUSÃO	179
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	188

INTRODUÇÃO

Uma das primeiras afirmações presentes na Introdução às *Lições sobre a Filosofia da História Universal*, de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), pode causar espanto ao leitor contemporâneo acostumado à ideia corrente² de que a história não tem sentido. Ao contrário, segundo Hegel:

[...] O único pensamento que [a filosofia da história] traz consigo é o simples pensamento da razão, de que a razão governa o mundo e de que, portanto, também a história universal transcorreu racionalmente. (IFH, p. 31; VG-H, p. 28).

Embora seja uma afirmação introdutória do texto hegeliano, esta é uma conclusão a que Hegel chega em sua filosofia, a de que a história (*Geschichte*) transcorreu racionalmente, de que há um fim último absoluto (*absolute Endzweck*) na história (IFH, p. 31; VG-H, p. 29). Esse resultado se apresenta a partir de uma concepção de que esse transcurso foi realizado pelo Espírito do Mundo (*Weltgeist*), que é considerado por Hegel “a substância da história” (*Substanz der Geschichte*). Isso se deve à abordagem histórico-filosófica de Hegel que se antepõe a historiadores de ofício, que afirmam recorrer aos fatos, aos acontecimentos (IFH, p. 33; VG-H, pp. 30-31).

O conceito de história adotado por Hegel em sua filosofia é, segundo o filósofo, o mais próprio para uma abordagem filosófica da história, pois compreende a unidade e a simultaneidade dos fatos e da narração histórica; é subjetiva e objetiva ao mesmo tempo, trata-se do conceito alemão de *Geschichte* (VG-H, p. 164). Este é distinto do conceito de *Historie*, que tem um caráter parcial, na medida em que se relaciona com a mera objetividade factual, defendida pelos historiadores de ofício, que afirmam recorrer fielmente aos fatos, sem, no entanto, reconhecer que é impossível ser meramente passivo ao pensar os acontecimentos (IFH, p. 33; VG-H, p. 31)

Para Hegel, o verdadeiro não está somente na superfície sensível (*sinnlichen Oberfläche*) dos fatos (IFH, p. 33; VG-H, p. 31). Isso significa que os historiadores

² Michel Foucault, no capítulo “Verdade e Poder” da *Microfísica do Poder*, por exemplo, afirma que a História não tem sentido (1984, p. 4).

profissionais se deixam levar pelos dados e acontecimentos, sem reconhecer o seu verdadeiro sentido, que só pode ser compreendido numa concepção filosófica da história. Por isso, faz-se necessário, sob o ponto de vista hegeliano, olhar o mundo racionalmente, para reconhecer nele sua racionalidade (IFH, pp. 33-34; VG-H, p. 31). Desse modo, para Hegel, a história se realiza sob a égide universalista necessária do Espírito do Mundo.

Por outro lado, a concepção hegeliana de história tem uma característica muito peculiar, pois embora tenha um caráter universalista e finalista/teleológico, apresenta um processo histórico não determinista, em que a liberdade e a contingência são muito significativos e confirmam a racionalidade do processo histórico. Nos desdobramentos históricos, os indivíduos realizam suas lutas a partir de suas paixões e interesses particulares, sem consciência das finalidades universais (IFH, pp. 78-79; VG-H, pp. 87-88). Além disso, o perecimento é imanente aos desdobramentos históricos dos Estados (IFH, p. 95; VG-H, p. 109). Trata-se, assim, de uma perspectiva filosófica que reconhece na história tanto a necessidade quanto a contingência, sem que haja a sobreposição de uma em relação à outra.

Essa perspectiva singular da concepção hegeliana da filosofia da história é resultado de todo um percurso histórico-filosófico que requer a compreensão de uma gama de pressupostos para se poder formular uma interpretação aceitável, pois a *Filosofia da História* madura hegeliana só pode ser compreendida no âmbito do seu sistema filosófico e em relação com sua concepção da história da filosofia.

Por ser uma filosofia sistemática que compreende os desdobramentos da história da filosofia como o todo de um único e o mesmo pensar, cada determinação da história da filosofia é compreendida por Hegel como um momento dos desdobramentos desse todo racional sob uma lógica sistemática e especulativa, que tendo tomado consciência de si e reconhecida em sua eternidade, desvinculada de circunstâncias históricas, é exposta por Hegel em resumo na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (§§ 79-82). É essa Lógica que confere o nexos ao mundo. Nessa Lógica sistemática e especulativa, num primeiro momento, é exposto o imediato (o material pressuposto), mas na negação dessa abstração é determinada (o material adicionado), mas que ao mesmo tempo conserva o que foi negado (reelaborado, recomposto, acolhido, empossado e conservado), num movimento que lhe é característico (Enz. I, §§ 79-82, pp. 168-179; Enc. I, §§ 79-82, pp. 1591-69), tornando-o positivamente racional, especulativo. Desse modo, o sistema hegeliano se reconhece como essa totalidade sistemática em unidade com cada filosofia do passado na contribuição para a constituição desse todo especulativamente.

No entanto, cada filosofia do passado, que é considerada por Hegel um desdobramento dessa totalidade, não se reconheceu como parte dessa totalidade viva, pois cada uma delas era uma determinação particular; nesse sentido, não se reconheceram para si em sua verdade. Para Hegel, somente no interior do sistema especulativo é que cada determinação pode ser reconhecida em sua verdade, na unidade do Pensamento (VGPh I, p. 381). E por isso, cada determinação apresenta uma limitação que é exposta pelo próprio sistema hegeliano e, que, no entanto, ao mesmo tempo, reconhece que aquele momento foi necessário para o desenvolvimento do todo sistemático. De acordo com Kojève (2002, p. 346), Hegel tem por objetivo explicar a história, e o tempo do conceito é o tempo histórico do ser humano. E como essa história é a história do discurso que revela o Ser, logo: “[...] a história universal é, no fim das contas, a história da filosofia” (KOJÈVE, 2002, p. 346, nota).

[...] O espírito do mundo [...] não se afunda neste repouso indiferente. A sua *vida é ato*.

O ato tem por pressuposto uma matéria (*Stoff*) dada, para a qual está dirigido, e que, porventura, não meramente aumenta, [não meramente] alarga com material [*Material*] acrescentado, mas que essencialmente elabora e reforma [*umbildet*] [...] Este herdar [*Erben*] é simultaneamente um receber e um entrar [na posse] da herança; e, simultaneamente ela é rebaixada à [condição] de matéria, e metamorfoseada pelo espírito. O recebido é, deste modo, transformado, e foi enriquecido e simultaneamente conservado. (IHF, p. 48; VGPh I, p. 22).

Nesse sentido, a leitura hegeliana das *Lições sobre a História da Filosofia* tem um método e um sentido específicos, advindos da estrutura sistemático-filosófica, em que os conceitos dos filósofos que o antecederam são interpretados por Hegel de maneira que não se mantêm intactos e inertes, em-si mesmos. Porém, ganham novo significado no interior do sistema hegeliano, procurando resolver problemas filosóficos do contexto histórico-filosófico de Hegel.

Diante da condição histórico-filosófica dada, Hegel se opôs a qualquer perspectiva filosófica de caráter exterior ou parcial. Sob a interpretação hegeliana, a filosofia kantiana realizou uma separação entre a subjetividade e a objetividade, o que implicou em uma limitação da razão ao fazer permanecer uma coisa em si no âmbito do conhecimento (Enz. I, § 41, p. 113; Enc. I, § 41, p. 108) e ao não tornar efetivo o dever-ser (*Sollen*) no âmbito

prático, fazendo permanecer o “dever pelo dever” (Enz. I, § 54, Z, p. 139; Enc. I, § 54, Z, p. 131). As filosofias que precederam imediatamente a Hegel procuravam superar os problemas decorrentes do formalismo da filosofia kantiana, contudo, sob a perspectiva hegeliana, não realizaram esse intento, já que ou faziam permanecer a exterioridade entre subjetividade e objetividade ou não reconheciam as diferenças entre finito e infinito.

Nesse sentido, Hegel concebeu um sistema filosófico no qual a cisão sujeito-objeto (característica da filosofia kantiana) é suprassumida na unidade do conceito enquanto efetividade racional livre do Ser que é Sujeito, comportando uma negatividade imanente à universalidade. A negatividade especulativa em sistema é a efetivação da tarefa que Hegel reconheceu na história da filosofia de seu tempo. E esse caráter especulativo Hegel também reconhece na filosofia de Aristóteles (384-322 a.C.). Segundo Pierre Aubenque (1974, p. 97), a filosofia aristotélica tem papel significativo para o sistema hegeliano, porquanto Hegel é considerado um fiador de Aristóteles e foi inspirado por este para sua reação em relação a Kant (1724-1804), Fichte (1762-1814) e Schelling (1775-1854). Aubenque (1974, p. 98) afirma que a filosofia aristotélica tem um lugar privilegiado na história da filosofia para Hegel, na medida em que é reconhecido como uma prefiguração do próprio pensamento hegeliano.

Para Gerard Lebrun (2006, p. 276), essa herança aristotélica pode ser notada no caráter especulativo do pensamento hegeliano, que não se limita à dialética. De acordo com o comentador, a dialética racional especulativa hegeliana não leva ao indeterminado, mas por se dirigir ao especulativo, nega afirmando-se no seu próprio reconhecimento e na sua diferença. O momento lógico positivo racional, especulativo, permite a unidade em sua negatividade, uma negatividade que não é niilista, como o ceticismo (Enz. I, § 81, A1, pp. 172; Enc. I, § 81, A1, p. 162). A dialética hegeliana não permanece no nada, ao contrário, carrega consigo um ir-além imanente, que no atuar, na atividade, constitui a vida lógica, não como a lógica do entendimento que nega a efetividade do racional, mas uma lógica que vivencia o pensamento em sua concreticidade, na unidade do ser e do pensamento, do real e do ideal: a razão, a Ideia em si e para si. Esse momento reconciliador é reconhecido por Hegel na filosofia aristotélica, na qual há atividade e a diferença que se determina.

[...] essa obrigação de fidelidade a Aristóteles nos faz tomar melhor consciência que o hegelianismo *não se reduz à dialética*. Não é, com efeito, o dialético propriamente dito que se reconhece em Aristóteles, mas o pensador *especulativo*. A dialética não

é, em nenhum momento, senão a subversão das categorias petrificadas pelo entendimento, a autocrítica que aparta estas de sua unilateralidade. O *especulativo* é o momento “positivamente racional”, graças ao qual aquilo que podia parecer um exercício cético e nihilista é entendido como sendo a manifestação de uma totalidade orgânica. (LEBRUN, 2006, p. 276, grifos do autor).

Para Lebrun, portanto, a filosofia hegeliana não é meramente dialética, não é meramente negativa, mas tem nela o permanecer do universal, o que para o comentador representa uma herança recepcionada por Hegel de Aristóteles.

Segundo Hegel (VGPh-GJ, p. 69), sob a perspectiva de Aristóteles, o devir não é uma simples mudança, mas a mudança que se torna efetiva pela universalidade, na identidade do Ser que é Sujeito. Este se determina em um agir, e em seu diferenciar permanece o mesmo. Nisso, para Hegel, a perspectiva aristotélica dá um passo adiante em relação a Heráclito, aos eleatas, a Platão e aos pitagóricos, pois compreende o universal e o particular, reconhecendo o universal no particular a partir de um agir. E esse reconhecimento se faz do universal enquanto atividade, *Tätigkeit*, que tem nela a negatividade, porém permanece em sua unidade, porquanto carrega consigo a finalidade universal e torna imanente a efetivação do bem.

[...] Aristóteles estabeleceu que a “Atividade” (“*Tätigkeit*”) é também mudança, mas o que foi antes tornou-se preservado na identidade consigo mesmo, ou como o mover dentro do universal, como a mudança idêntica a si mesma. “Atividade” (“*Tätigkeit*”) é uma determinação, a qual é em si mesma determinação para sua diferença. A sua obtenção não está contida ainda na simples mudança. O universal é ativo, determina-se a si mesmo, e a finalidade é a sua determinação mesma que se realiza. Esta é a principal determinação que nos chega dos escritos de Aristóteles. (VGPh-GJ, p. 69).

A concepção filosófico-sistemática hegeliana constitui diferenciais significativos no que concerne ao conceito de teleologia. De acordo com Aubenque (1974, pp. 100-101), este conceito herdado por Hegel de Aristóteles é muito importante na oposição hegeliana em relação a perspectivas filosóficas vigentes na modernidade, pois caracteriza a razão hegeliana, na medida em que esta tem como uma de suas definições “um agir conforme a um fim” (*zweckmäßige Tun*) (PhG, p. 26; FE, § 22, p. 34). Ademais, há uma singularidade na concepção teleológica hegeliana em relação a Kant: a efetiva interioridade da finalidade. Para Hegel (FE, § 250, p. 184; PhG, pp. 193-194), a filosofia kantiana se serve

de analogias teleológicas para a compreensão do mundo, e por isso, é incapaz de reconhecer a efetividade em si e por si mesma.

Em termos gerais, o sistema proposto por Hegel tem como característica o reconhecimento do todo como o verdadeiro (PhG, p. 24; FE, § 20, p. 33), em que a Ideia em sua atividade se torna efetiva no mundo, tendo a si mesma como finalidade, pois a Ideia é a própria razão (Enz. I, § 214, p. 370; Enc. I, § 214, p.). E por ser um agir, é Sujeito de si mesma (PhG, p. 28; FE, § 25, p. 36), se põe em sua negatividade, pois é movimento de si mesma e para si mesma. Acerca dessa concepção teleológica, vejamos o que Hegel afirma na *Fenomenologia do Espírito*: “[...] O verdadeiro é o vir-a-ser de si mesmo, o círculo que pressupõe o seu fim (*Ende*) como sua meta (*Zweck*), que o tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim (*Ende*)” (PhG, p. 23; FE, § 18, pp. 32-33).

Nesse sentido, o problema teleológico se configura como central na filosofia hegeliana. Na *Ciência da Lógica*, ele surge explicitamente no tratamento da oposição entre o mecanismo e a teleologia (passando pelo quimismo): no questionamento acerca da essência absoluta concebida como um mecanismo natural cego ou como um intelecto que se determina conforme a fins. As concepções acima opostas implicam em conceber respectivamente a predominância de causas eficientes que atuariam no universo de forma externa, fatalista e determinista ou a predominância de uma causa final interna na autodeterminação livre do conceito, enquanto Ideia, o *Logos*, na sua existência (WdL II, p. 436; CL, p. 647). A perspectiva hegeliana é condizente com a causa final interna, na qual essa existência se efetiva na natureza e no Espírito.

A história manifesta objetivamente na existência o que se preconiza no Lógico, o pensamento tornando-se efetividade no mundo em si e para si mesmo. Nesse sentido, é preciso que o pensamento se desdobre sobre si mesmo e se reconheça enquanto tal (Ciência da Lógica), se ponha em sua exterioridade (Filosofia da Natureza) e retorne a si (Filosofia do Espírito). Nesse processo de retorno a si, o pensamento se põe objetivamente na história, sob uma concepção de existência (*Dasein*) em que o ser determinado é unidade resultante do ser e do nada – o tornar-se (*das Werden*) (Enz. I, § 88, A4, p. 19; Enc. I, § 88 A4, p. 183) da atividade do Ser que é Sujeito, o que implica na imanência da negatividade e da positividade.

Dasein surgiu do colapso do devir, a passagem recíproca do ser e do nada. Logo *Dasein* envolve negação [...] Mas, *Dasein* é usado com frequência em contraste com “conceito”: diz-se, por exemplo, que um conceito “mostra-se” ou “emerge”

(*hervorgehen, hervortreten*) em *Dasein*. Nesse sentido (quando o uso de Hegel não é simplesmente tradicional), o *Dasein* de Deus é o mundo real, e o *Dasein* do espírito são as atividades e os produtos concretos em que ele se manifesta. Mas, nesse sentido, ainda se pensa que *Dasein* envolve contingências e imperfeições que não correspondem tão plenamente ao conceito quanto efetividade corresponde. (INWOOD, 1997, pp. 128-129).

Essa concepção de existência terá implicações para o problema teleológico nas *Lições sobre a Filosofia da História* de Hegel, na medida em que, não obstante a existência, o filósofo reconhece a razão e a finalidade interna efetiva na história:

[...] Assim como [a razão] é somente seu próprio pressuposto (*Voraussetzung*), o seu fim (*Zweck*), o fim último absoluto (*absolute Endzweck*), assim também é ela própria a atuação e a produção, a partir do interior no fenômeno (*Erscheinung*), não só do universo natural, mas também do espiritual - na história universal. Ora, que tal Ideia é o verdadeiro, o eterno o puro e simplesmente poderoso; que ela se revela no mundo e nada mais no mundo se manifesta a não ser por ela, a sua magnificência e dignidade; tudo isto está, como se disse, demonstrado na filosofia e, portanto, pressupõe-se aqui como demonstrado. (IFHU, pp. 31-32; VG-H, p. 29).

A história é reconhecida por Hegel como manifestação do Espírito na objetividade e, nesse sentido, aquilo que se demonstrava na *Lógica*, a negatividade especulativa imanente da razão em sua liberdade, se manifesta na história na efetividade da razão que se expressa na negatividade dos desdobramentos históricos.

Sob a perspectiva hegeliana, esse movimento que pode ser constatado na história é duplo, negativo e positivo ao mesmo tempo, pois é construtor e destruidor sob uma racionalidade livre que se determina sob um *télos* absoluto.

E essa manifestação é reconhecida por Hegel no desenvolvimento da consciência da liberdade. O saber da liberdade em si diz respeito às condições de possibilidade de liberdade aos indivíduos de um povo determinado. Segundo Hegel (IFHU, pp. 58-59; VG-H, p. 62), o saber da liberdade em si de todos os seres humanos não existia entre os orientais, que consideravam que apenas um era livre. A formosa liberdade grega só era possível porque apenas alguns eram livres, enquanto outros eram escravos. Nesse sentido, nem Platão e nem Aristóteles sabiam que o homem em si é livre. De acordo com Hegel, somente no mundo germânico, com o cristianismo é que foi possível reconhecer que o homem em si é livre, que todos os homens são livres.

A divisão hegeliana da história mundial é feita a partir do modo pelo qual os povos conhecem a liberdade. No mundo oriental, sabe-se que apenas um é livre; já no mundo grego e no mundo romano, sabe-se que apenas alguns são livres; enquanto que no mundo germânico sabe-se que todos são em si livres. Desse modo, o mundo germânico cristão é aquele que tem esse saber. Entretanto, para Hegel (IFHU, p. 60; VG-H, p. 63) isso não significa que esse saber tenha tornado efetivo o princípio da liberdade que rege esses povos, porquanto nem todos os estados germânicos aplicaram tal princípio numa organização racional e numa constituição. Para Hegel, a efetivação desse princípio é o processo histórico mesmo. Assim, Hegel distingue o princípio de sua aplicação (*Anwendung*) na efetividade do Espírito e da vida.

Essa distinção é significativa para Hegel, na medida em que por essa distinção se pode determinar a liberdade. Imediatamente, a liberdade é uma abstração. Nesse sentido, foi necessário que a consciência da liberdade que era em si se tornasse para si e assim se efetivar. E o momento histórico de Hegel foi reconhecido pelo filósofo como o momento da efetivação desse saber, que perpassou por diversos momentos históricos.

Além disso, nos desdobramentos históricos, pode-se constatar uma progressão do saber da liberdade que ocorre em relação a um Estado determinado em um Espírito de um povo. Nessa condição histórica determinada Hegel reconhece uma imbricação entre o Espírito de um Povo, seu Estado e a arte, a religião e a filosofia. Num Estado determinado surge uma determinação da razão, que cada filósofo manifesta no conceito. Hegel, na caracterização do Espírito de um povo, elucida os vínculos da forma do Estado à sua religião, arte e filosofia:

[...] O Espírito é uma individualidade que é representada, venerada e fruída em sua essencialidade, como essência, como Deus, na religião; que é exposta como imagem e intuição, na arte, e que é concebida e conhecida pelo pensamento na filosofia. A identidade originária de sua substância e de seu conteúdo e objeto faz que suas formações estejam em inseparável unidade com o Espírito do Estado. Esta forma do Estado só pode coexistir com esta religião, e o mesmo com esta filosofia e esta arte, neste Estado. (LFHU, p. 109; VG-H, p. 123).

De acordo com Kojève (2002, p. 352), Hegel considera que o homem é o “conceito existente-empiricamente”, o que significa afirmar que o homem em sua existência temporal é o *Logos* encarnado. Hegel considera que a “história universal é a exposição (*Darstellung*) do Espírito, tal como ele pelo seu labor (*erarbeiten*) consegue chegar a saber

o que é em si” (IFHU, p. 58; VG-H, pp. 61-62), que o Espírito ou o homem é livre em si. Desse modo, pode-se reconhecer o desenvolvimento racional da história com relação a uma progressão da consciência da liberdade. Portanto, a teleologia tem nela mesma a necessidade e a contingência, na unidade da razão e da liberdade que se tornam efetivas no mundo.

[...] a liberdade em si mesma encerra a necessidade infinita de chegar por si à consciência – posto que esta é, segundo seu conceito, um saber de si – e com isso à efetividade. A liberdade é o fim (*Zweck*) que ela mesma torna efetivo, e o único fim (*einzigste Zweck*) do Espírito. (LFHU, p. 68; VG-H, pp. 63-64).

Esse único e último fim do Espírito reconhecido por Hegel em sua *Filosofia da História*, segundo Bourgeois (2004, p. 162), carrega consigo uma ambiguidade, podendo significar ou uma meta/finalidade (*Zweck*), ou um encerramento/término (*Ende*). Segundo o intérprete (2004, p. 163), é inegável que Hegel tenha usado o termo como finalidade (*Zweck*) em sua *Filosofia da História*, porém, essa meta teria um sentido determinado enquanto meta terminal que, se alcançada, não teria nada além dela.

Bourgeois (2004, p. 163) afirma que a perspectiva filosófica hegeliana considera o ser humano capaz de apreender a meta final da história. Segundo ele, a história é o Espírito Absoluto em sua forma acabada na objetividade. O Espírito é um agir que se põe em seu Outro, que retorna a si numa relação negativa consigo mesmo, que na exterioridade espaço-temporal se determina em uma pluralidade de povos e, como Espírito do Mundo, que em sua negatividade-especulativa torna efetivo o seu desígnio numa progressão que se reconhece a cada momento da história universal até chegar ao ponto culminante histórico-político numa eticidade de um Estado monárquico constitucional forte, forte a tal ponto de reconhecer a liberdade individual. Trata-se do presente histórico-político espacial hegeliano.

Essa caracterização do ponto culminante histórico-político do presente como meta ou acabamento da história por parte de Hegel levou a interpretações de que o filósofo alemão seria defensor do Estado prussiano tal como constituído e em exercício naquele momento histórico³. Contudo, segundo Bourgeois (2004, p. 164), a história, sob a perspectiva hegeliana, se caracteriza por uma exterioridade, por uma diferença imanente,

³ Lukács, em *O Jovem Hegel* (1963, p. 488), caracteriza a filosofia hegeliana de maturidade como positivismo a-crítico por conta dessa definição do ponto culminante do desenvolvimento histórico-político.

que não lhe permite uma reconciliação plena de si do Espírito na existência histórico-política de uma determinada “forma de Estado” efetiva.

O Absoluto, para Hegel, está no âmbito da arte, da religião e da filosofia. A existência histórica tem, para o comentador, um destino insuperável, que pode ser exemplificado por uma sociedade civil que permite a liberdade individual no âmbito econômico, por exemplo, leva a uma progressiva desigualdade que, por sua vez, traz novos problemas, como guerras, fome, miséria, etc. Nas palavras de Bourgeois: “Portanto, o fim da história, não é, em seu sentido, um bem absoluto” (2004, p. 164). Afinal, segundo o comentador (2004, p. 166), o bem como potência da meta absoluta é um presente contínuo que é sempre um porvir. E se se considerasse apenas o âmbito histórico-político, a filosofia hegeliana não teria um fim determinado à história. Portanto, considerando somente a perspectiva histórico-política do filósofo, essa meta absoluta não chega a cabo.

Para Bourgeois (2004, pp. 166-167), permanecer no âmbito histórico-político é permanecer na exterioridade, no momento negativo do movimento dialético-especulativo. E para o comentador, essa permanência no mero negativo não condiz com a filosofia hegeliana. Para o intérprete, é preciso considerar também o momento positivo-racional, o momento no qual a meta histórica é efetivada: “a história é acabada na própria atualidade do discurso hegeliano” (BOURGEOIS, 2004, p.167).

Na afirmação hegeliana do § 20 da *Fenomenologia* de que o todo é o verdadeiro e não a verdade, segundo Kojève (2002, pp. 495-496), isso significa que a verdade não é uma substância, não é objetiva, já a concepção de o verdadeiro como o todo significa reconhecer a atividade mesma do pensar como efetividade, na unidade da objetividade com o sujeito discursivo. E como para Kojève (2002, p. 359) a filosofia hegeliana se reconhece como o fim do processo histórico, esse discurso é atemporal.

De acordo com Paulo E. Arantes (1981, pp. 280-281), Hegel compreende em sua concepção de “Presentidade” (*Gegenwart*) uma “enformação” do tempo tanto no âmbito do “Presente finito”, como “agora”, como no âmbito do “Presente infinito”, enquanto eternidade. Assim, sob a perspectiva hegeliana, a “Presentidade” exprime também a Eternidade do conceito, pois o conceito manifesta nele a suprassunção do ser e da essência. Nesse sentido, se manifesta enquanto atividade teleológica que se determina historicamente em negatividade, mas que permanece na eternidade do presente em sua finalidade absoluta.

Em suma, para Hegel, os desdobramentos históricos demonstram em seu conjunto uma progressão no reconhecimento de Si do Espírito, do saber da liberdade, o que

possibilita à filosofia da história constatar a efetividade da razão no mundo (IFH, p. 31; VG-H, p. 29). Essa racionalidade é caracterizada por Hegel como um agir conforme a uma finalidade (PhG, p. 26; FE, § 22, p. 34). E como, para Hegel, a concepção de finalidade é a principal determinação que nos chega da filosofia aristotélica (VGPh-GJ, p. 69), constituímos como *objetivo fundamental* desta tese *compreender o papel da filosofia aristotélica para a concepção de teleologia na filosofia da história madura de Hegel*.

Decerto, Aristóteles não foi um filósofo da história. Contudo, a filosofia da história de Hegel é teleológica, e a singularidade dessa concepção sistemática hegeliana caracteriza-se por recorrer à filosofia aristotélica como momento necessário à reação de Hegel em relação ao idealismo kantiano e pós-kantiano. Nesse sentido, compreender o papel da concepção teleológica aristotélica para Hegel no que concerne à história propicia maior clareza a respeito da compreensão hegeliana acerca da questão teleológica na história e sua relação com sua concepção da história da filosofia no que diz respeito à suas próprias heranças conceituais.

Na análise que pretendemos aqui empreender, os textos hegelianos serão as fontes históricas de comprovação da tese apresentada. Além disso, nesta tese, as análises dos comentadores são muito significativas, porquanto apresentam em suas pesquisas dados históricos muito relevantes concernentes às origens conceituais, inter-relações textuais, ao sentido da estrutura sistemática do pensamento hegeliano, a relação deste com a filosofia imediatamente precedente a Hegel, análises da filosofia da história, da filosofia aristotélica, e outras possibilidades compreensivas.

A filosofia hegeliana de maturidade é resultado de um processo de construção de um sistema filosófico. Podemos afirmar que a filosofia hegeliana rompe definitivamente com a filosofia de Schelling a partir da publicação da *Fenomenologia do Espírito*, de 1807. E embora seja possível notar modificações importantes na perspectiva filosófica hegeliana ulterior, podem-se notar posicionamentos filosóficos da *Fenomenologia* que permanecerão nos textos de Hegel até sua morte, em 1831. Nesse sentido, nossa análise das *Lições sobre a Filosofia da História* procurará considerar esse percurso histórico hegeliano, reconhecendo as remissões a outros textos do próprio filósofo a partir do desenvolvimento cronológico da constituição do sistema hegeliano, desde a *Fenomenologia do Espírito*, o que comporá a ordem dos capítulos desta tese.

Nesse sentido, no Primeiro Capítulo desta tese, o texto da *Fenomenologia do Espírito* será o texto-base para as análises, pois é a primeira grande obra publicada por Hegel e é considerada pelo próprio autor como uma introdução ao seu sistema filosófico

(WdL I, p. 67; CL, p. 64). Nela pode-se reconhecer o ponto culminante de um processo de distanciamento em relação a Schelling e, ao mesmo tempo, a constituição de uma elaboração sistemática que se posiciona diante da chamada “razão observadora” do idealismo kantiano e pós-kantiano de uma forma original, a partir de uma concepção do Ser como Sujeito. Nessa concepção notaremos como Hegel elabora sua perspectiva teleológica e o papel da filosofia de Aristóteles nesse momento de seu pensamento. Um ponto fundamental deste capítulo é a reação hegeliana ao problema dos juízos teleológicos fundamentados em analogias. Hegel, sob uma concepção sistemática embrionária constituirá uma perspectiva de teleologia interna que manifesta a efetividade da razão no mundo.

Uma premissa básica desta tese é a de que a filosofia da história hegeliana é sistemática e o problema da teleologia na história e de seu fim ou término expressa um vínculo necessário com o sistema, tal como argumenta Bourgeois:

A afirmação por Hegel do fim da história universal, [...], parece-nos intimamente ligada aos princípios diretores de toda a sua filosofia. Recusar-lhe essa afirmação é, no fundo, fazer desmentir por um Hegel esotérico o conteúdo mais óbvio do hegelianismo. [...] (BOURGEOIS, 2004, p. 173).

Esse caráter sistemático da *Filosofia da História* hegeliana pode ser comprovado pelos textos da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e dos *Princípios da Filosofia do Direito*, que apresentam em seus contextos específicos um resumo acerca da história mundial. Esses textos serão fontes importantes de nossa pesquisa, assim como a *Ciência da Lógica*, citada nas *Lições sobre a Filosofia da História Universal*.

A partir do Segundo Capítulo, as *Lições sobre a Filosofia da História Universal*, especialmente sua Introdução, *Die Vernunft in der Geschichte (A Razão na História)* serão os textos-base de nossa análise. Porém, como se trata de um texto não publicado pelo autor, poder-se-ia questionar a legitimidade da análise, já que as *Lições* são resultado dos manuscritos hegelianos (1830) e de anotações de alunos dos cursos sobre filosofia da história ministrados nos anos 1822-1823, 1824-1825 e 1826-1827 na Universidade de Berlim. Contudo, a edição de Georg Lasson das *Preleções sobre a Filosofia da História Mundial* (1930), que dá base à edição posterior de Hoffmeister (1955), apresenta os manuscritos hegelianos em destaque. Por conta disso, essas edições serão as nossas fontes principais de pesquisa.

As *Lições sobre a História da Filosofia* apresentam um detalhamento significativo da interpretação hegeliana dos pensamentos filosóficos de outros autores que precederam ao filósofo alemão, além de exprimir o sentido dado por Hegel a eles. Desse modo, as *Lições sobre a História da Filosofia* acompanharão as análises realizadas acerca dos textos hegelianos supracitados, a partir do Segundo Capítulo.

Em seus textos, especialmente nas *Lições sobre a História da Filosofia*, Hegel cita obras específicas de Aristóteles. É interessante notar que a interpretação hegeliana de Aristóteles é muito controversa entre os estudiosos de Aristóteles. Isso poderia ser um empecilho à nossa pesquisa. No entanto, no que concerne à teleologia interna, tema fundamental de nossa pesquisa, Johnson afirma que muitos estudos aristotélicos consideram como coerente e válida a interpretação hegeliana:

Não se pode dizer que a posição de Hegel tenha tido uma grande influência na subsequente interpretação aristotélica, exceto no que tange a alguns intérpretes de Aristóteles contemporâneos que concordam até certo ponto com Hegel de que Aristóteles defenda somente uma teleologia 'interna'. (JOHNSON, 2005, p. 35).

No Segundo Capítulo, analisaremos a concepção teleológica hegeliana em sua estrutura lógica dada pelo sistema filosófico hegeliano, nos textos da *Ciência da Lógica* e da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (na Parte I dedicada à Ciência da Lógica, considerando seu vínculo com a filosofia aristotélica). Esse capítulo é importante porque a *Ciência da Lógica* é estruturante do sistema hegeliano e nela pode-se reconhecer com clareza a concepção hegeliana de teleologia no âmbito da vida e diante do mecanismo e do quimismo. E nos manuscritos das *Preleções sobre a Filosofia da História Mundial* Hegel reconhece a importância da *Lógica* para a filosofia da história, porquanto é a *Lógica* que confere os nexos da razão em sua efetividade no mundo em sua relação com as ações individuais:

[...] No curso mesmo da história universal, como curso ainda em movimento, o lado subjetivo, a consciência, contudo, não sabe qual é o puro e último fim da história, o conceito do Espírito; com efeito, este não é o conteúdo de sua necessidade e interesse. Porém, ainda que sem consciência disso, o fim universal reside nos fins particulares e se cumpre mediante eles. Como o lado especulativo deste nexos pertence à lógica, segundo fica dito, não posso dar nem desenvolver aqui seu conceito, isto é, fazê-lo concebível. Mas tratarei de fazê-lo imaginável e mais claro mediante exemplos. (VG, pp. 65-66; LHFU, p. 85).

A passagem acima apresenta a astúcia da razão, em que os indivíduos não sabem que agem em favor da universalidade. A compreensão disso, para Hegel, só é possível a partir da compreensão dos desdobramentos lógicos do Espírito. Nesse sentido, a compreensão da filosofia da história hegeliana não será plena se se restringir ao texto das *Preleções sobre a Filosofia da História Universal*. Como nos mostra a citação acima, é preciso recorrer à *Ciência da Lógica* para compreender com clareza conceitual seus nexos especulativos.

No Terceiro Capítulo, abordaremos a teleologia hegeliana na Filosofia da Natureza em algumas especificidades. Não há aqui o intuito de se dar conta da macro-estrutura do sistema hegeliano. Pode-se notar na Filosofia da Natureza hegeliana um agir conforme a um fim com especificidades em relação à Filosofia do Espírito, além de uma concepção de tempo. Ademais, é possível reconhecer a referência conceitual aristotélica em Hegel no que se refere à prevalência da forma sobre a matéria, sob uma concepção teleológica na qual o conceito de vida tem papel decisivo. Além disso, consideramos nesse capítulo a compreensão hegeliana da concepção geral da *física* aristotélica e a importância da teleologia para a concepção filosófica do Estagirita e para Hegel.

Ainda no Terceiro Capítulo, analisamos a questão teleológica na passagem da Filosofia da Natureza à Filosofia do Espírito, no retorno a si da Ideia, enquanto Espírito Subjetivo para compreender à luz do problema teleológico algumas das especificidades da Filosofia da Natureza e da Filosofia do Espírito, seja em suas diferenças constitutivas, seja na dependência da natureza em relação ao Espírito. O texto-base deste capítulo será a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, volumes II e III.

Esse capítulo é de suma importância porque possibilita a compreensão da dimensão especulativa da teleologia para Hegel, porquanto esse conceito tem significado capital para o sistema hegeliano como um todo, especialmente no que concerne a importância do conceito de alma em relação ao Espírito Subjetivo.

No Quarto Capítulo, o objeto será a questão teleológica hegeliana nos desdobramentos do Espírito em seu retorno a si na objetividade, em sua elevação ao saber do Espírito Absoluto. Esses desdobramentos são a filosofia da história mundial. Neste capítulo, analisamos como Hegel reconhece a Ideia na história a partir da compreensão hegeliana de Espírito de um Povo (*Volksgeist*) e de Espírito do Mundo (*Weltgeist*), porquanto essa análise permite compreender como a finalidade se torna efetiva no mundo humano em sua relação com a vida e com a morte, o tempo e a eternidade. Para tanto,

recorreremos aos textos das *Lições sobre a Filosofia da História Universal*, à *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (volume III) e aos *Princípios da Filosofia do Direito*.

Ainda no quarto capítulo procuramos analisar o problema do fim da história em Hegel a partir dos desdobramentos precedentes da tese. Os conceitos *Ende*, *Zweck* e *Endzweck* que estão presentes nos textos de filosofia da história de Hegel permitem uma série de possibilidades interpretativas para o problema do fim da história na filosofia hegeliana. Esse problema tem sido abordado nas últimas décadas prioritariamente a respeito da questão do término da história (*Ende* e/ou *Endzweck*). Mas também o fim da história pode ser abordado a partir do problema do propósito (*Zweck*), que não pode deixar de lado a questão do encerramento, porém, traz outras perspectivas para a reflexão do problema. Afinal, a questão teleológica se vincula ao atual problema do sentido da história, ao problema da contingência e da necessidade, este último perpassa toda a história da filosofia. E esses problemas são centrais ao sistema hegeliano como um todo. No quarto capítulo, no que concerne ao problema do fim da história é a abordagem acerca do propósito que privilegiamos nesta tese. Para tanto, abordaremos as análises de Alexandre Kojève, Eric Weil, Perry Anderson, Paulo Eduardo Arantes, Charles Taylor e Bernard Bourgeois acerca desse tema, porquanto essas análises reconhecem o vínculo da concepção hegeliana de fim da história ou o problema do tempo ao sistema filosófico como um todo.

A análise da questão teleológica na filosofia da história hegeliana em sua referência a Aristóteles nos permite reconhecer que a concepção hegeliana de fim da história não é fortuita, porém, como resultado, nos permite constatar o vínculo constituinte da filosofia da história com o todo sistemático hegeliano. Além disso, nos permite evidenciar que há um papel importante da filosofia da história para o sistema filosófico de Hegel na medida em que a concepção hegeliana da razão na história permite demonstrar a efetividade da razão e a objetividade da finalidade no ser humano, a partir do propósito que essa história manifesta em seus desdobramentos.

A filosofia aristotélica foi uma referência importante para o sistema hegeliano na concepção de *Tätigkeit* (atividade). Essa atividade no interior do sistema hegeliano ganhou caráter teleológico interno, já que a razão é compreendida por Hegel como um agir conforme a um fim. Para Hegel, essa teleologia interna tem origem na filosofia de Aristóteles e pode ser notada no sistema hegeliano na Ciência da Lógica, na Filosofia da Natureza e culmina em sua liberdade na Filosofia do Espírito, inclusive na objetividade histórica na unidade da necessidade e da contingência. Contudo, como veremos, a teleologia na filosofia hegeliana tem um caráter profundamente distinto em relação a

Aristóteles, na medida em que esse conceito em Hegel se assenta em um princípio diverso do aristotélico.

CAPÍTULO 1

O PROBLEMA DO DUALISMO E A TELEOLOGIA

A *Fenomenologia do Espírito* não é apenas a primeira grande obra de Hegel, mas também a obra na qual o filósofo reconhece e afirma claramente sua peculiaridade diante de seus predecessores filosóficos imediatos. Além disso, esse texto expõe, sob uma perspectiva sistemática, uma especificidade e uma herança conceitual em relação à questão teleológica.

Esse escrito expressa em suas mais diversas dimensões uma introdução a um sistema filosófico denso, coerente e original, no qual se desenvolve o percurso da consciência ao saber absoluto. Tal percurso manifesta o pensamento em sua negatividade especulativa imanente em-si e para-si mesmo, num processo de suprassunção diante de uma condição histórico-filosófica dada.

Tal condição é o momento da filosofia pré e pós-cartesiana (VIEIRA, 2014, p. 172), no qual, segundo Hyppolite (1999, p. 603), se apresenta uma imediatez do Espírito, a consciência, que é ainda uma dualidade porquanto é o saber diante da objetividade, tal qual a filosofia transcendental kantiana. Na *Fenomenologia*, há um esforço descomunal dessa consciência que se desdobra em momentos tortuosos para se reconhecer em sua verdade. A ciência dessa experiência da consciência é um movimento progressivo no qual a oposição imediata do Si frente ao Ser se desdobra em direção à unidade do Saber Absoluto, na qual a consciência como Espírito se eleva ao conceito, ensejando a primeira parte do sistema filosófico hegeliano, a *Ciência da Lógica*.

Na *Fenomenologia* é desenvolvida uma experiência completamente diferente da experiência teórica kantiana (HYPPOLITE, 1999, p. 607). Sob a perspectiva hegeliana, a consciência não permanece na oposição do Si em relação ao Ser, mas tem o próprio movimento como experiência que leva à unidade do Saber. A ciência da experiência da consciência que perpassa todos os momentos históricos até chegar ao momento histórico-filosófico hegeliano é a própria fenomenologia do Espírito. Hegel define esse percurso do seguinte modo:

O que esta *Fenomenologia do Espírito* apresenta é o vir-a-ser da ciência em geral ou do saber. O saber, como é inicialmente, ou o espírito imediato – é algo carente-de-espírito: a consciência sensível. Para tornar-se saber autêntico, ou produzir o elemento da ciência que é seu conceito puro, o saber tem de se esfalçar através de um longo caminho (FE, § 27, p. 38; PhG, p. 31).

Nesse percurso proposto por Hegel é possível reconhecer de forma sistematizada momentos significativos de uma perspectiva singular no que refere à teleologia na modernidade, e que em seus desdobramentos implicam uma filosofia da história que se diferencia em relação a Kant, Herder, Fichte e Schelling.

É inegável que Hegel desenvolveu em sua juventude uma filosofia da história profícua, na medida em que constituiu conceitos como “espírito de um povo”, “positividade”, “destino”, um ideal de comunidade organizada e uma concepção acerca do Mundo Moderno (HYPPOLITE, 1971, pp. 11-22, 33-39, 40-54, 76-90, 91-106, respectivamente). Entretanto, a *Fenomenologia do Espírito* é a obra na qual é possível constatar pela primeira vez, em Hegel, um sistema fundado no pensamento mesmo em si e para si em sua liberdade (TAYLOR, 2014, p. 106), o que faz exprimir, em certo sentido, uma coerência significativa em relação às obras posteriores do autor⁴. Por isso, escolhemos a *Fenomenologia do Espírito* como nosso ponto de partida analítico.

Neste capítulo, pretendemos compreender o significado de algumas passagens da *Fenomenologia do Espírito* acerca da razão observadora e o papel da concepção aristotélica de teleologia para Hegel em sua reação ao dualismo e à parcialidade de perspectivas filosóficas a ele imediatamente precedentes. Tal análise permite acompanhar o início do percurso sistemático de constituição do conceito hegeliano de teleologia em sua remissão a Aristóteles para que, nos capítulos subsequentes, possamos reconhecer as implicações dessa constituição à concepção sistemática filosófica hegeliana de história. Para tanto, preliminarmente faremos breves apontamentos de algumas características de perspectivas filosóficas pré-hegelianas concernentes à história.

⁴ Há muitas divergências concernentes ao significado da *Fenomenologia do Espírito* em relação às outras obras de Hegel. O próprio filósofo considera a obra uma introdução ao seu sistema filosófico. Já Lukács, em *O jovem Hegel* (1963, p. 488), por exemplo, considera que, nas obras subsequentes à *Fenomenologia*, Hegel expressa um sentido totalmente distinto da obra de 1807, principalmente no que se refere ao caráter ahistórico das obras de maturidade.

1.1. O dualismo kantiano e a filosofia da história pré-hegeliana

A ideia central da filosofia da história hegeliana é a de que a razão governa o mundo (IFHU, p. 31; VG-H, p. 28), de que a razão é efetiva na história. Essa compreensão é uma implicação da concepção sistemática da filosofia hegeliana, que passa a se constituir consistentemente a partir da *Fenomenologia do Espírito*, a primeira grande obra de Hegel. Esta, por sua vez, é uma reação aos problemas filosóficos que Hegel considera haver na filosofia moderna, especialmente na filosofia de Immanuel Kant.

O filósofo de Königsberg instituiu sua Filosofia Crítica a partir do questionamento de como são possíveis determinados pensamentos sem o recurso à experiência: “Ora, o verdadeiro problema da razão pura está contido na pergunta: *como são possíveis juízos sintéticos a priori?*” (CRP, B19). A resposta de Kant a esse problema fez com que o filósofo reconhecesse uma razão transcendental *a priori* a partir da distinção entre o conhecimento puro e o conhecimento empírico (CRP, B1-B2). Isso o impeliu a analisar a razão nela mesma, daí a *Crítica da Razão Pura*, que teve por objetivo averiguar os fundamentos *a priori* do conhecimento.

Segundo Thadeu Weber (1999, p. 18), essa razão, que para Kant precede o conhecimento, também instituirá *a priori* o dever-ser da vida prática, porquanto a dedução transcendental possibilita à razão a constituição de uma lei universal racional *a priori* para a vida prática, em que Kant concebe como fundamento um dever ser moral *a priori* estabelecido pela razão, um dever ser suprassensível.

A *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* expressa uma cisão entre sujeito e objeto em seu Prefácio, ao distinguir conhecimento racional formal do conhecimento racional material. A filosofia formal é chamada por Kant de Lógica e não tem parte empírica. Já a filosofia material se ocupa das leis da natureza e das leis da liberdade e de seus respectivos objetos: do natural e do humano e tem uma parte empírica e uma parte racional, pois compreende os fenômenos e as leis às quais estão submetidos (FMC, p. 13).

Desse modo, assim como os antigos, Kant divide as ciências em Lógica (filosofia formal), Física (trata das leis da natureza e de seus objetos) e Ética (trata das leis da liberdade e de seus objetos) (FMC, p. 13). Porém, diferentemente dos antigos, assenta seus princípios numa Razão Pura *a priori* cindida do mundo objetivo e dedica-se à análise dessa Razão. A perspectiva crítica de Kant traz pelo menos duas implicações para a filosofia da história, uma concernente à finalidade da história no que tange ao dever ser e outra concernente ao conhecimento dos fenômenos históricos.

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (FMC, p. 41), Kant argumenta que pelo uso da razão pode-se chegar, por dedução, a uma lei universal da ação humana, o imperativo categórico. No mesmo texto, Kant considera que há o agir humano que tem outros fins que não os do imperativo categórico (FMC, pp. 21-22). Porém, se realizada a dedução, todo o ser racional seria capaz de reconhecer o dever (FMC, p. 26), o imperativo categórico. Assim, Kant apresenta uma perspectiva na qual o dever se coloca no âmbito do supracensível, cindida da razão em relação à realidade sensível e coloca a efetividade da razão para o futuro (IHU, pp. 18-19).

Para Collingwood (1981, p. 155), a filosofia da história kantiana apresenta uma cisão entre a razão que observa e os fenômenos. Tal cisão pode ser notada na afirmação kantiana de sua impossibilidade de conhecer a coisa em si. Por ser apartado dos objetos, o entendimento não tem como expressar um conhecimento sobre as coisas em si mesmas e, nesse sentido, recorre a analogias. Na compreensão da natureza, a razão usaria de uma analogia teleológica, definida pelo entendimento, como se a natureza agisse conforme finalidades imanentes (CJ, § 68, p. 226).

[...] Na verdade, só se compreende (*sieht man ein*) plenamente aquilo que nós próprios podemos fazer com conceitos e por nós próprios estabelecer. Contudo, a organização como fim interno da natureza, excede infinitamente toda a faculdade de uma apresentação semelhante através da arte; e no que respeita às disposições externas (*äussere Natureinrichtungen*), tidas como conformes a fins (por exemplo, ventos, chuva e coisas semelhantes), a Física considera certamente o mecanismo das mesmas. No entanto a sua relação a fins, na medida em que esta deva ser uma condição pertencendo necessariamente à causa, não pode ela de modo nenhum apresentar, porque essa necessidade de conexão concerne inteiramente à ligação dos nossos conceitos e não à natureza (*Beschaffenheit*) das coisas. (CJ, § 68, p. 226).

Ao instituir sua Filosofia Crítica, Kant reconheceu a impossibilidade do conhecimento em si dos fenômenos, cabendo à razão apenas a síntese do múltiplo dado às formas *a priori* do entendimento⁵. Essa cisão levou o filósofo de Königsberg ao problema

⁵ Gérard Lebrun (2010, pp. 53ss.) apresenta uma profícua discussão acerca de uma distinção positiva e uma distinção negativa entre a coisa em si e o fenômeno. Segundo o intérprete, a distinção positiva seria concernente a duas classes de objetos, enquanto a distinção negativa seria concernente ao objeto fora da relação com o entendimento. Esta segunda não implicaria necessariamente uma impossibilidade de conhecer o objeto. Nesse sentido, a interpretação dessa distinção pode implicar maior ou menor validade ou mesmo a nulidade das reações pós-kantianas concernentes aos limites da razão no âmbito do conhecer. Em *Sobre Kant* (2010, pp. 53-71), Lebrun analisa diversas passagens da Filosofia Transcendental para verificar o sentido empregado pelo filósofo no que concerne à coisa em si.

da impossibilidade de compreensão do sentido dos fenômenos da natureza e da história. A solução kantiana a esse problema foi o recurso a juízos reflexionantes de caráter teleológico, que consistem em analogias da razão. Esta constitui juízos *como se* a natureza e a história tivessem uma finalidade interna e isso permite a compreensão do sentido da vida natural e humana, como se elas tivessem um propósito.

De acordo com Joãosinho Beckenkamp (2008, p. 2), o procedimento analógico atua amplamente na filosofia transcendental kantiana. Segundo o intérprete (2008, p. 3), na *Crítica da Razão Pura*, pode-se notar esse procedimento na compreensão da natureza, em que os conceitos de fim e finalidade exercem papéis importantes, desse modo, o uso de analogias na Primeira Crítica se faz em dois sentidos: 1) como regra do entendimento que não é um conhecimento do objeto, mas um esquema análogo à razão transcendental; e 2) como esquema do princípio regulativo em analogia com o objeto. Sob a interpretação de Beckenkamp (2008, pp. 4-5), a analogia possibilita uma unidade sistemática na compreensão da natureza mesmo naquilo em que a intuição sensível não pode alcançar.

Não se tratando de conhecimento do próprio objeto enquanto possível, como no caso da esquematização transcendental das categorias, a esquematização analógica das ideias permite pensar o conjunto dos objetos da experiência apenas como se fossem ordenados segundo um esquema racional concebido em ideia. A expressão recorrente “como se” indica sempre um procedimento analógico subjacente, que pode ser explicitado ao se converter a frase com a expressão “como se” numa frase com a expressão “em analogia com”. (BECKENKAMP, 2008, p. 5).

Para Beckenkamp (2008, p. 5), embora o procedimento analógico fizesse parte da *Crítica da Razão Pura* como princípio regulativo no que concerne a “um certo uso empírico da razão” na relação de finalidade, é na *Crítica da Faculdade do Juízo* que a teleologia como analogia ganha o estatuto de “um princípio próprio da faculdade do juízo”. O intérprete (2008, p. 6) mostra que essa mudança de estatuto da teleologia no pensamento kantiano ocorre em meados da década de 1780 em diversos ensaios nos quais são evidentes ideias teleológicas como “plano da natureza”, “tarefa suprema da natureza para o gênero humano”, etc. Essas ideias são expostas em textos kantianos concernentes à filosofia da história, tais como *Ideia de uma história universal em perspectiva cosmopolita* (1784) e *Determinação do conceito de uma raça humana* (1785).

De acordo com Collingwood (1981, pp. 154-155), embora a história não tenha sido o interesse central de Kant, ele foi influenciado pela leitura da obra *Ideias para uma*

Filosofia da História Humana, de seu aluno Herder, que desenvolveu reflexões válidas e inovadoras a respeito do tema. E é fundamental reconhecer que a perspectiva histórica de Kant está fundamentada em sua Filosofia Crítica⁶. Nesse sentido, a história como um todo, sob a perspectiva kantiana, é um fenômeno observável, tal qual a natureza.

De acordo com Beckenkamp (2008, p. 6), os resultados da *Crítica da Razão Pura* levam ao reconhecimento do uso hipotético e regulativo da analogia final. Nesse sentido, o entendimento se serve das analogias dos juízos reflexionantes para a compreensão dos fenômenos históricos, como se estes tivessem finalidades próprias.

Entretanto, Collingwood (1981, p. 159) aponta um questionamento possível à filosofia da história kantiana, qual seja, se o ser humano faz sua própria história, suas ações deveriam ser observadas de um ponto de vista interno, e não de um ponto de vista externo, como os fenômenos naturais. Ao considerar essa distinção entre o natural e o humano, não faria sentido uma filosofia que considera a história um fenômeno, tal qual a natureza. Contudo, Collingwood (1981, p. 159) expressa uma sutileza da perspectiva histórica kantiana. Segundo o intérprete, Kant soube fazer a distinção entre o humano e o natural. Tal diferença está no sentido da ação moral ser livre e autodeterminante, a partir do ponto de vista interior do indivíduo, o que exprime um caráter subjetivo da ação e sob esse ponto de vista o espiritual, o humano, é distinto da natureza. Porém, a história quando observada em seu conjunto, sob o ponto de vista kantiano, é como um fenômeno natural, pois assim como a natureza é um espetáculo, e, desse modo, assim como o fenômeno histórico, é observada apartada do observador, a partir dos juízos reflexionantes teleológicos.

Mas o fato de estes dois diferentes domínios [natureza e liberdade] – que, de fato, não na sua legislação, porém nos seus efeitos, se limitam permanentemente ao mundo sensível – não constituírem *um só* tem origem em que na verdade o conceito de natureza representa os seus objetos na intuição, mas não como coisas em si

⁶ De acordo com Inácio Helfer (2000, p. 71), a crítica kantiana a Herder concerne a este não assentar sua filosofia da história em bases sólidas, pois, por não se fundamentar em um sistema filosófico, a procura de leis à história se torna poesia. De acordo com o intérprete (2000, p. 74), a concepção de finalidade na filosofia da história kantiana se vincula às respostas aos problemas que Kant notou na concepção histórica de Herder. Esta, segundo Helfer (2000, pp. 74-76), reconhece pela observação da natureza que haveria forças invisíveis que promoveriam uma marcha progressiva. Esta marcha que é observável na natureza é vista de modo analógico por Herder em relação ao humano, que seria o ponto culminante da natureza e ao mesmo tempo o início da marcha ao aperfeiçoamento em direção a uma vida comunitária racional e justa e, desta, a uma outra vida. A refutação kantiana a essa perspectiva, segundo Helfer (2000, p. 76), se dá em dois sentidos, o primeiro é concernente à impossibilidade de conhecer as chamadas forças invisíveis que seriam ativas na natureza e na história; e o segundo diz respeito às consequências de se fundar uma filosofia da história naquilo que não se pode conhecer. Segundo Helfer (2000, p. 77), sob a concepção kantiana, Herder cai no mais profundo dogmatismo por não reconhecer os limites da razão e nesse sentido se embrenhar em explicações acerca de causas eficientes não fundadas na experiência possível.

mesmas, mas na qualidade de simples fenômenos; em contrapartida, o conceito de liberdade representa no seu objeto uma coisa em si mesma, mas não na intuição. Por conseguinte, nenhuma das duas pode fornecer um conhecimento teórico de seu objeto (e até do sujeito pensante) como coisa em si, o que seria o suprassensível, cuja ideia na verdade se tem que colocar na base de todos aqueles objetos da experiência, não se podendo todavia nunca elevá-la a alargá-la a um conhecimento. (CJ, Introdução, p. 19).

De acordo com Lebrun (2010, pp. 73-74), a *Crítica da Faculdade do Juízo*, sem contrariar os postulados das duas primeiras *Críticas*, apresenta uma “transgressão”, do sensível ao suprassensível, impensável até então no âmbito da Filosofia Transcendental. A *Crítica da Razão Pura* havia definido os limites da razão e, desse modo, por seus objetivos, não permitia que se reconhecesse a importância do suprassensível para a definição dos limites da razão teórica (LEBRUN, 2010, pp. 76-77). Esse reconhecimento, segundo Lebrun, se faz pela *Crítica da Faculdade do Juízo*, a partir de uma nova Metafísica, que expõe a contradição da prova físico-teológica, mostrando que na própria nomenclatura da prova há a contradição de se afirmar o suprassensível no sensível, como um “círculo quadrado” (LEBRUN, 2010, p. 84). Segundo o comentador, o movimento realizado pela *Crítica da Faculdade do Juízo* reafirma os postulados da Filosofia Transcendental, apresentando uma solução para o problema do conhecimento acerca daquilo que está para além dos limites da razão teórica. E os juízos reflexionantes exprimem a solução kantiana ao problema (LEBRUN, 1999, p. 89).

De acordo com a perspectiva kantiana, sob o juízo reflexionante, cada ente natural tem sua finalidade em si mesmo, na realização de sua essência. Na *Crítica da Faculdade do Juízo*, Kant analisa a compreensão da razão concernente à natureza e reconhece o uso de juízos teleológicos para tal compreensão. Sob a perspectiva do pensamento kantiano, não é possível constatar e nem negar cientificamente se a natureza se serve de um plano, de um *télos* para sua realização (CJ, § 61, p. 203). Entretanto, a razão se serve de analogias teleológicas para compreender a natureza, pois na observação da natureza, no âmbito do fenômeno, aparentemente, os organismos naturais se comportam como se houvesse um plano para cada indivíduo. Segundo Beckenkamp (2008, p. 7), já em 1788, em um ensaio intitulado *Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia*, Kant define a importância das analogias teleológicas para a compreensão da natureza orgânica.

De acordo com a perspectiva kantiana, é necessário que o juízo reflexionante seja dotado de universalidade e necessidade, a partir de um fundamento *a priori*, racional, uma

ideia que instaure uma causa final na natureza, ou seja, a razão fornece o conceito de fim necessário à investigação da natureza; a natureza, assim, seguiria os princípios da razão, de uma unidade absoluta da natureza, sem, no entanto, estar destituída do mecanismo e da causalidade, “como se nela houvesse uma finalidade” (CACCIOLA, 1994, p. 84).

Trata-se de um novo modo de pensar, sem dogmatismo, mas que, por outro lado, recupera, nos limites da razão, a objetividade do suprassensível pela liberdade. Esta, enquanto suprassensível, segundo Lebrun, não perde nada de seu mistério (LEBRUN, 2010, p. 92), contudo, pelo olhar da *Crítica da Faculdade do Juízo* passa a poder ter uma realidade objetiva porque “na *Crítica do Juízo*, o enigma desempenha o papel de solução: a existência do ser submisso à Lei é a única possibilidade de se dar um conteúdo ao fim último.”(LEBRUN, 2010, p. 93). Nesse sentido, é pela liberdade que a razão pode superar seus limites expressos na *Primeira Crítica*.

Essa possibilidade de realização objetiva da liberdade refuta a prova físico-teológica pelo viés da Razão Prática, a qual, em certo sentido, a *Crítica da Faculdade do Juízo* acaba por revelar seus mistérios, sem, entretanto, cair no dogmatismo. A liberdade, embora suprassensível, passaria a ser possível e os juízos reflexionantes passam a permitir o reconhecimento de uma regularidade no mundo natural e humano (este como fenômeno ao observador) e a definição de um *télos* para o homem.

O que ele [Kant] pretende dizer é que os fenômenos manifestam uma regularidade e uma ordem que não só podem ser como também devem ser apresentados, por meio dum tal metáfora. De modo semelhante, quando o historiador fala dum plano da natureza, que se desenvolve na história, não quer dizer que exista realmente um espírito chamado natureza, que faz conscientemente um plano a executar na história: o que ele quer dizer é que a história procede, como se tal espírito existisse. (COLLINGWOOD, 1981, p. 158).

De acordo com Taylor (2014, p. 102, nota), Kant deu um importante passo na filosofia moderna no que concerne à compreensão da natureza. O dualismo sujeito-objeto implicava uma visão mecanicista da mesma (TAYLOR, 2014, p. 107). Com uma concepção teleológica, Kant vai além de uma perspectiva mecanicista e possibilita a compreensão da vida. Contudo, segundo Taylor (2014, p. 102, nota), Hegel vai além de Kant nesse ponto. E como veremos nos capítulos 3 e 4, isso se deve à imanência do *télos* que Hegel compreende na natureza e na história.

Além disso, Kant fez a distinção entre o natural e o humano, contudo, apartou o humano observador do humano fenomênico. E nessa questão Hegel também se diferencia de Kant. Segundo Hyppolite (1999, pp. 242-243), Hegel expressa em sua *Fenomenologia* que o observador é histórico e não é alheio ao que observa, pois é partícipe e resultado desse processo. O movimento da *Fenomenologia do Espírito* se faz no sentido da supressão dessa cisão kantiana. Segundo a concepção hegeliana, na efetividade espiritual, do fazer da razão, a finalidade é imanente, a finalidade é viva nos atos do Espírito. Desse modo, não é uma metáfora de caráter subjetivo à busca de uma compreensão objetiva e nem um dever ser que expressa a inefetividade da razão no presente e no processo.

Sob o ponto de vista hegeliano, a teleologia kantiana é apenas uma analogia da razão, apartada da realidade mesma. O § 250 da *Fenomenologia* expressa com clareza o problema da analogia enquanto método do conhecer. Segundo Hegel (FE, § 250, p. 184; PhG, pp. 193-194), a analogia, por sua natureza, não permite que se expresse a verdade em sua essência. Apenas a toma como provável, porquanto não se debruça sobre cada singular para reconhecer se sua lei é efetiva. E essa cisão entre sujeito e objeto da filosofia kantiana também pode ser notada em sua filosofia da história.

Na primeira proposição do texto *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, Kant (IHU, p. 5) afirma que há um fio condutor da razão para a compreensão da natureza e esta tem uma finalidade que, no homem, é a realização plena da razão. A história humana, sob a perspectiva kantiana, segue um *télos* que se expressa na objetividade suprassensível da liberdade. Entretanto, de acordo com a quarta proposição do texto kantiano supracitado, o que impele o movimento histórico é o oposto à razão.

De acordo com Kant (IHU, p. 8), a natureza constituiu o homem sob o antagonismo da “insociável sociabilidade” humana, que consiste na concomitância, no homem, da inclinação a associar-se e na busca do proveito individual frente a outros indivíduos:

[...] Eu entendo aqui por antagonismo a *insociável sociabilidade* dos homens, ou seja, sua tendência a entrar em sociedade, que está ligada a uma oposição geral que ameaça constantemente dissolver essa sociedade. Esta disposição é evidente na natureza humana. O homem tem uma inclinação para *associar-se* porque se sente mais como homem num tal estado, pelo desenvolvimento de suas disposições naturais. Mas ele também tem uma forte tendência a *separar-se* (isolar-se), porque encontra em si ao mesmo tempo uma qualidade insociável que o leva a querer conduzir tudo simplesmente em seu proveito [...]. Esta oposição é a que,

despertando todas as forças do homem, o leva a superar sua tendência à preguiça e, movido pela busca de projeção (*Ehrsucht*), pela ânsia de dominação (*Herrschaft*) ou pela cobiça (*Habsucht*), proporcionar-se uma posição entre companheiros que ele não atura mas dos quais não pode prescindir. Dão-se então os primeiros passos que levarão da rudeza à cultura [...]. (IHU, pp. 8-9).

De acordo com a análise de Collingwood (1981, pp. 164-165) acerca da filosofia da história kantiana, esses móveis históricos antagônicos que atuam sobre cada indivíduo provocam a desarmonia e a recusa à felicidade. E essa consequência, embora traga dificuldades à vida dos indivíduos, faz com que os planos da natureza se realizem na atualização das potencialidades racionais humanas (FMC, p. 26), pois para que isso ocorra o homem tem de dispor de todas as suas faculdades racionais para a realização do *télos*. Este de caráter moral: o desenvolvimento humano no sentido do esclarecimento.

Diante disso, poder-se-ia supor que Kant expressa uma concepção incipiente de astúcia da razão (como veremos nos capítulos 2 e 4 desta tese, um conceito importante à filosofia da história de Hegel), mas de uma razão não efetivada na história, na medida em que essa realização se dará no futuro; ademais, essa astúcia não pode ser efetivamente constatada, pois o plano da natureza para o homem é concebido apenas como uma analogia para a compreensão da objetividade e não como efetividade mesma. Além disso, Kant na oitava proposição (IHU, p. 17) admite que não é possível constatar isso claramente na experiência dos desdobramentos históricos até então.

Ademais, como veremos nos demais capítulos desta tese, sob a perspectiva hegeliana, natureza e história expressam nelas a finalidade racional efetivamente. Diferentemente, a filosofia da história kantiana se baseia numa crença no futuro na expressão de um dever ser que não se realiza no presente, o que exprime a inefetividade da razão na história. Hegel não aceita o argumento kantiano da finalidade dos fenômenos se expressarem como analogias do juízo reflexionante. Para Hegel, Kant parte de uma cisão, na qual o sujeito dotado de razão consideraria que a natureza e a história agissem como se tivessem uma finalidade.

De acordo com o ponto de vista hegeliano, a cisão entre sujeito e objeto é uma consequência evidente da filosofia kantiana, da qual a filosofia de Fichte não consegue escapar. Segundo Thiago S. Santoro (2007, pp. 54-55), para Hegel, Fichte pretende realizar uma síntese entre a objetividade transcendental kantiana e a absolutização da certeza sensível do indivíduo particular, de Jacobi, a partir de uma identidade subjetiva. E isso

implica uma absolutização do eu, mas que carece do não-eu para se reconhecer. Esse absoluto, assim, segundo a perspectiva hegeliana, é um absoluto carente, que se baseia na oposição entre o eu infinito e uma objetividade finita que está sempre presente para que esse eu se afirme como absoluto. Mas, para Hegel, esse absoluto fichteano se fundamenta numa má infinitude que necessita da sombra de um não-eu (SANTORO, 2007, pp. 54-55).

No que se refere à filosofia da história, Fichte segue as linhas de Schiller, divergindo de seu mestre Kant no que concerne à importância do presente. Schiller assim como Kant reconhece o progresso histórico, porém, diferentemente de Kant, não espera essa realização no futuro, mas reconhece as instituições, a linguagem, o vestuário, etc. do presente como resultado do processo histórico progressivo (COLLINGWOOD, 1981, p. 171). Segundo Fichte, é preciso compreender o presente e este é uma convergência do que aconteceu no passado. Para Fichte, cada momento histórico representa a personificação de uma ideia ou conceito (COLLINGWOOD, 1981, p. 173). Nessa concepção histórica, o conceito de liberdade é o parâmetro fundamental.

De acordo com Dale (2014, p. 139), sob a perspectiva fichteana, a história universal é teleológica porquanto realiza um plano mundial (*einen Weltplan*) que pode ser deduzido a priori. Sob esse plano, as épocas se sucedem umas às outras, numa estrutura e sob um desenvolvimento lógicos em que uma época leva à outra necessariamente, em que se parte de um momento abstrato, simples, no qual não há autoridade: as pessoas fazem o que lhes apetece, tal qual o estado de natureza hobbesiano; e isso leva necessariamente a um momento subsequente da história, o momento da entrega voluntária da liberdade a uma autoridade, que exerce o poder; embora os indivíduos sigam as leis, estas não são de sua autoria. Surge daí a necessidade de um novo momento em que os indivíduos consideram desnecessária uma autoridade sobre os outros, pois cada um em sua liberdade, sob a égide da razão, pode contribuir para a governança na elaboração e execução das leis. Isso não eliminaria a autoridade, mas cada qual poderia também governar.

Contudo, essa individualidade que se expressa nesse governo pode ser compreendida sob a perspectiva hegeliana como a parcialidade do eu fichteano que impede a efetividade racional do Si. A *Doutrina da Ciência* de Fichte defende a ideia de um eu puro como fundamento de toda a realidade:

Podes sem dúvida pensar: eu; e, ao pensá-lo, encontras intimamente tua consciência determinada de certa maneira: pensas somente algo, precisamente aquilo que captas sob aquele conceito de eu, e é disso que tens consciência; e assim sendo, não pensas

algo outro, que, de outro modo, poderias pensar e que já pensaste. (FICHTE, 1973, p. 41).

Com sua concepção de eu puro, Fichte pretende eliminar o problema do em si kantiano. Entretanto, sob a perspectiva hegeliana, Fichte torna-se, assim, parcial, na medida em que absolutiza o que não é absoluto, tomando o eu subjetivo como toda a realidade (FE, § 234, p. 173; PhG, p. 180).

Frente à Filosofia Transcendental kantiana e ao Eu Absoluto de Fichte, Schelling exprime uma perspectiva filosófica que, segundo Dilthey (1944, pp. 59-60), se fundamenta numa coincidência do ser e do pensar em que o eu é um princípio de conexão cósmica que se realiza pela intuição intelectual. Trata-se de uma filosofia da identidade absoluta.

Um saber absoluto é apenas um saber tal que nele o subjetivo e o objetivo não são unificados como opostos, mas no qual o subjetivo inteiro é o objetivo inteiro e inversamente. [...] De modo geral dever-se-ia, nessa designação da ideia suprema, não pressupor o subjetivo e o objetivo, mas antes indicar que ambos, como opostos ou vinculados, devem ser concebidos, justamente, apenas naquela identidade. (SCHELLING, 1973, p. 217).

De acordo com Collingwood (1981, p. 182), sob o ponto de vista de Schelling, natureza e história são absolutamente inteligíveis. A inteligibilidade da primeira está em sua distribuição espacial e nas relações regulares que ela expressa; já a segunda, por ser espiritual, além de ser inteligível, é inteligente e é considerada uma personificação mais adequada do absoluto por ser, além de objeto, sujeito (COLLINGWOOD, 1981, p. 182).

Segundo a interpretação de Collingwood (1981, p. 183), a história para Schelling é dinamizada pelo próprio absoluto que é, ao mesmo tempo, sujeito e objeto. A natureza pressupõe um sujeito conhecedor que a ela se opõe, já na história o conhecedor é também objeto e nesse sentido não permanece estático. Ao contrário, há um desenvolvimento de estágios desse conhecimento. Segundo Collingwood (1981, p. 182), esses estágios são basicamente dois, o primeiro diz respeito ao momento no qual o ser humano concebe o absoluto como natureza que se expressa no politeísmo e na dispersão das formas políticas que perecem. O segundo diz respeito à concepção do absoluto como história no qual os objetivos do absoluto são realizados como ciência, história e filosofia no mundo moderno.

Como podemos notar, a filosofia kantiana provocou reações filosóficas significativas que também tocou em questões filosóficas concernentes à história. A reação

fichteana se deu no âmbito de um Eu absoluto na busca da solução para o problema da coisa em si. Já Schelling reagiu no sentido da constituição de uma filosofia da identidade de caráter objetivo imediatista, tendo em vista a importância dada à intuição intelectual.

Diante da cisão sujeito-objeto kantiana, do absoluto de caráter subjetivo de Fichte, e do imediatismo da intuição intelectual de Schelling, Hegel constituiu sua primeira grande obra, a “porta de entrada” de seu sistema filosófico, a *Fenomenologia do Espírito*, obra na qual se desenvolve a ciência da experiência da consciência.

Nessa obra, Hegel se posiciona frente às perspectivas filosóficas de Kant, Fichte e Schelling nas passagens concernentes à razão observadora – caracterizada como idealista por Hyppolite (1999, p. 241). Sob a perspectiva hegeliana, a razão observadora não exprime a efetividade da razão no mundo, porquanto parte de uma cisão, a qual não conseguiu superar, a cisão entre sujeito e objeto. Sob a compreensão hegeliana, a razão observadora implica uma perspectiva histórica que não compreenderá em si e para si o sentido da história, a efetividade da razão em sua unidade, enquanto Espírito.

Tal unidade, entretanto, só pode ser compreendida na totalidade de um sistema filosófico que exprima o verdadeiro em seus desdobramentos. Esse sistema não pode ser imediatista, não pode haver algo que lhe seja exterior e nem ter pressupostos. Nesse sentido, só pode ser compreendido enquanto um agir com um *télos* a ele imanente, que pode ser reconhecido inicialmente na *Fenomenologia do Espírito*.

1.2. O Espírito que põe a si mesmo e o dualismo da razão observadora

Numa passagem da *Fenomenologia do Espírito* Hegel reconhece em Aristóteles a origem de uma concepção teleológica. E é fundamental notarmos como Hegel expressa sua própria concepção em sua herança conceitual em relação a Aristóteles nessa passagem:

Pode-se exprimir-se também o acima exposto dizendo que “a razão é o agir conforme a um fim”. A forma do fim em geral foi levada a descrédito pela exaltação de uma pretendida natureza acima do pensamento – mal compreendido –, mas sobretudo pela proscricção de toda a finalidade externa. Mas importa notar como Aristóteles também determina a natureza como um agir conforme a um fim – o fim é o imediato, o-que-está-em-reposo, o imóvel que é ele mesmo motor e assim é sujeito. (FE, § 22, p. 34; PhG, p. 26).

O recurso à teleologia de Aristóteles na passagem citada é evidente. Porém, é preciso compreender a sutileza e a especificidade dessa herança conceitual hegeliana em relação a Aristóteles. Primeiramente, Hegel considera que a concepção de teleologia interna na modernidade foi levada ao descrédito e nesse sentido, foi necessário recuperar aquilo que Aristóteles expressava como fundamental em seu pensamento: “Aristóteles também determina a natureza como um agir conforme a um fim”. Isso significa que Hegel reconhece em Aristóteles a origem da concepção de teleologia. Contudo, é importante salientar que Hegel dá uma nova dimensão a essa teleologia, que não é restrita a uma concepção de substância, como em Aristóteles, mas exprime um novo sentido: “a razão é o agir conforme a um fim”. Com tal aceção, Hegel expressa uma dimensão muito mais ampla para a teleologia interna. O agir conforme a um fim é próprio da razão.

Ao considerar esse agir como próprio da razão, Hegel concebe uma teleologia interna que, no âmbito do sistema filosófico tem importância central, porquanto esse agir racional tem uma finalidade a ele mesmo concernente e move a si mesmo e, como em Aristóteles (Phys., II, 1, 192b, 8ss.), é princípio de movimento e repouso. Porém, não diz respeito apenas ao âmbito do ser, mas é concernente também ao âmbito do saber.

É importante notar inicialmente que o § 22 do Prefácio da *Fenomenologia do Espírito* é, segundo a análise da estrutura realizada por Manoel Moreira da Silva (2014, pp. 28-36), parte integrante da exposição da concepção filosófica propriamente hegeliana (a do verdadeiro como Sujeito) em seu posicionamento diante das outras perspectivas filosóficas modernas.

A consideração do verdadeiro não mais como substância, mas como sujeito exprime uma especificidade significativa do pensamento hegeliano, porquanto reconhece o próprio agir como cerne. É interessante notar que Hegel ao conceber o Ser como Sujeito, aproxima-se de Aristóteles, ao mesmo tempo em que se distancia dele. A proximidade se deve à concepção do agir, um agir conforme a um fim. Na passagem supracitada, Hegel reconhece a importância de Aristóteles para uma concepção teleológica.

Contudo, Hegel, ao compreender o Ser como Sujeito, se distancia de Aristóteles, porque o Ser não se limita ao âmbito substancial, como o Estagirita, mas compreende o problema moderno, da oposição sujeito-objeto, na medida em que a concepção do Ser como Sujeito é uma posição sistemática diante da filosofia moderna. Essa concepção sistemática hegeliana considera o verdadeiro como Sujeito, como um pôr-se do Si, este que é caracterizado por Hegel (FE, § 22, p. 35, PhG, p. 26) como a inquietude do movimento

do vir-a-ser enquanto retorno a si mesmo como resultado, a partir da concepção do Ser como Sujeito:

O que está expresso na representação, que exprime o absoluto como *espírito*, é que o verdadeiro só é efetivo como sistema, ou que a substância é essencialmente sujeito. [Eis] o conceito mais elevado que pertence aos tempos modernos e à sua religião. Só o espiritual é o *efetivo*: é a essência ou o *em-si-essente*: o relacionado consigo e o *determinado*; o *ser-outro* e o *ser-para-si*; e o que nessa determinidade ou em seu ser-fora-de-si permanece em si mesmo – enfim, o [ser] espiritual é *em-si-e-para-si*. (FE, § 25, p. 36, PhG, p. 28).

De acordo com Charles Taylor (2014, p. 104), a concepção hegeliana do espírito que põe a si mesmo parte do contexto moderno, que se caracteriza por muitas oposições, dentre elas, a do sujeito cognoscente e seu mundo, espírito finito e espírito infinito, natureza e liberdade. Segundo o autor, para Hegel essas oposições deveriam ser “superadas”. Entretanto, essa “superação” não poderia ser um retorno anterior à separação entre sujeito e natureza. Para Taylor (2014, p. 104), essa “superação” deve ser no sentido de “reter os frutos da separação”. Em outras palavras, deve haver uma suprassunção (*aufhebung*), na medida em que os termos da oposição não são desfeitos, mas fazem parte da própria elevação. Isso significa que a ontologia dos antigos não poderia resolver os problemas filosóficos com os quais Hegel se deparava, porque essa separação entre sujeito e objeto não era concebida por Platão ou Aristóteles. Logo, a tarefa que a filosofia hegeliana se impõe é mais difícil do que lidar com o problema da identidade e da multiplicidade do ser e dos entes. Hegel teve de lidar com o problema da subjetividade.

Para Taylor (2014, p. 105), a reconciliação das oposições só pode se efetivar por meio das próprias oposições, já que a identidade se constitui na oposição e o termo isolado não subsiste sem o seu contrário. Segundo Taylor, desse problema Hegel propõe a solução dialética que questiona os preceitos da lógica formal, na medida em que o princípio da não contradição é abandonado em favor do conjunto mínimo de três proposições: “A é A, [...] A também é $\sim A$ e [...] $\sim A$, no final das contas, mostra ser A” (TAYLOR, 2014, p. 105).

A solução dialética, segundo Taylor (2014, pp. 105-106), é justificada a partir da concepção hegeliana do Absoluto como Sujeito. Esta é uma reação em relação ao dualismo moderno. De acordo com Taylor (2014, p. 106), a partir de Descartes, o pensamento moderno, incluindo o empirismo, concebia o sujeito como centro da consciência imaterial (com funções espirituais como pensamento, percepção e entendimento) que percebe ele

mesmo e o mundo exterior. Mas essa consciência é heterogênea em relação ao mundo, o que implicou uma visão mecanicista da materialidade.

De acordo com Taylor (2014, p. 106), Hegel se opôs a esse dualismo com a noção de autorrealização do Espírito, unindo a concepção de expressão, de Herder, à noção de forma, de Aristóteles. Segundo Taylor (2014, p. 106), ambas as perspectivas são antidualistas: a primeira, considera o pensamento inseparável do meio e a segunda, hilemorfista, como veremos no capítulo 3⁷, concebe uma unidade entre forma e matéria (TAYLOR, 2014, pp. 106-108). Desse modo, o pensamento seria corporificado no mundo. Contudo, essa corporificação exige uma espaço-temporalidade. Logo, o Espírito finito torna-se um requisito para o próprio Espírito infinito. Nesse sentido, a separação se faz necessária para a reconciliação e os pensamentos de Kant (com a separação entre sujeito e objeto) e Fichte (com a concepção do Eu, não-Eu) têm importância central para Hegel, porquanto afirmaram a separação necessária entre o finito e o infinito. Portanto, o finito, para Hegel, é importante para a efetividade do espírito infinito. É por meio da finitude que o Espírito se manifesta e por isso, a concepção do Ser como Sujeito, pois é por sua própria atividade que o Ser infinito se determina na finitude do mundo. Esse movimento significa a própria negação da infinitude, a finitude, contudo, esta é a própria infinitude sendo posta em sua negatividade.

Essa negatividade significa a compreensão da oposição, a própria oposição como desenvolvimento do verdadeiro. Tal concepção não privilegia um termo ou outro das oposições, mas o todo se implementa por meio delas, identificando-se negativamente como desdobramentos do Espírito. Este como consciência-de-si, ainda não se compreende como Espírito e essa é a limitação que Hegel interpreta nas filosofias que lhe antecedem imediatamente na história.

Dois lados se apresentavam, um depois do outro: num a essência, ou o verdadeiro, tinha para a consciência a determinidade do ser; no outro, a determinidade de *ser só para ela*. Mas ambos os lados se reduzem a uma verdade [única], a saber: - ou o *Em-si* – somente é, enquanto é *para* a consciência; e o que é *para ela*, é também *em si*.

A consciência que é tal verdade, deixou para trás esse caminho e o esqueceu, ao surgir *imediatamente*, como razão; ou seja, essa razão, que surge imediatamente, surge apenas como *certeza* daquela verdade. *Assevera* somente que é toda a realidade, mas não conceitua sua asserção expressa de modo imediato. Igualmente,

⁷ Cf. a seção 3.1.2, p. 110, desta tese.

para quem não fez tal caminho, essa asserção é inconcebível quando se escuta na sua forma pura – pois numa forma concreta bem que faz essa asserção. (FE, § 233, p. 173; PhG, p. 180).

Essa consciência-de-si como consciência do mundo e essa consciência do mundo como consciência-de-si é o momento que corresponde à filosofia idealista, que na *Fenomenologia* é o momento da razão, que antecede ao Espírito (HYPPOLITE, 1999, pp. 240-241). De acordo com o ponto de vista de Hegel, a filosofia do idealismo expressa uma consciência fenomênica que não reconhece o percurso que a fez chegar em tal patamar, já que como consciência-de-si ainda não se reconhece como Espírito e não reconhece a si no processo histórico, desse modo, se manifesta como “forma pura” (*reinen Form*) (FE, § 233, p. 173; PhG, p. 180), uma forma abstraída de conteúdo.

Para Hegel, tal razão exprime uma cisão (*Entzweiung*) entre o saber e o ser, porque como consciência-de-si, a razão se detém sobre si mesma, tendo a si própria por objeto. Segundo Hegel (FE, § 233, p. 172; PhG, p. 179), essa razão certa de si não reconhece qualquer outro objeto, exprime-se assim não somente como toda realidade, mas também como consciência-de-si que em seu percurso faz desvanecer o ser-outro como em si e, por isso, é idealista.

De acordo com Hyppolite (1999, pp. 243-244), sob os desdobramentos da *Fenomenologia*, esse Eu certo de si não pode negar a si mesmo no seu próprio pensamento de si, que, entretanto, se depara empiricamente com um Outro, um Outro enquanto Objeto e essência, que a ele se opõe como “algo estranho” (*etwas Fremdes*) como coisa em si. E nisso pode-se notar, sob a perspectiva hegeliana, o caráter unilateral subjetivo da filosofia idealista que se expressa no pensamento de Kant, porquanto o objeto está cindido do Eu, com a permanência de uma coisa em si. Certa de si, sem reconhecer sua historicidade, essa razão compreende-se enquanto toda a realidade, fundada na unidade da apercepção, do “Eu sou Eu” (*Ich bin Ich*) (FE, § 234, p. 173; PhG, p. 180), que tem a si mesmo por objeto e essência, e que tem a filosofia de Fichte como sua maior expressão.

Por seguinte o idealismo, que começa com tal *asserção*⁸ sem mostrar aquele caminho, é por isso também pura asserção que não concebe a si mesma; nem se pode fazer concebível a outros. Enuncia uma *certeza imediata*, contra a qual se mantêm firmes outras certezas imediatas, mas que foram perdidas naquele caminho. É, portanto, com igual direito, que, *ao lado da asserção* daquela certeza, tomam

⁸ De que é toda a realidade. Cf. FE, § 233, p. 173; PhG, p. 180.

também lugar as *asserções* dessas outras certezas. A razão apela para a consciência-*de-si* de cada consciência: *Eu sou Eu*; o *Eu* é meu objeto e minha essência, e nenhuma lhe negará essa verdade. (FE, § 234, p. 173; PhG, p. 180).

Segundo Hyppolite (1999, p. 247), nos desdobramentos fenomenológicos da consciência, a razão não permanece na vacuidade do formalismo do idealismo de Kant e nem no puro Eu vazio de Fichte. A razão empreende-se como conhecimento no mundo, com sua fonte na experiência, porém não como uma compreensão do sensível mesmo, mas como “o conceito no sensível” (HYPPOLITE, 1999, p. 247). E nesse empreendimento, a razão descobre apenas a si mesma, seja no subjetivismo idealista de Fichte, seja na filosofia da identidade de Schelling (HYPPOLITE, 1999, p. 247).

Desse modo, de acordo com Hyppolite (1999, p. 248), o conceito no sensível que, como conhecer no mundo, se embrenha na natureza, enquanto filosofia da natureza tem sua expressão em Schelling. O questionamento feito por Hegel é se esse conceito se satisfaz plenamente enquanto filosofia da natureza; em outras palavras, o questionamento hegeliano é se o Eu se expressa efetivamente na objetividade em uma unidade reconciliada consigo nessa natureza.

De acordo com a *Fenomenologia do Espírito* (§ 245, p. 180; PhG, p. 188), a razão observadora em relação à natureza parte da descrição e da nomeação das coisas. Mas, já nesse momento incipiente da razão observadora sobre a natureza, o empírico é suprimido face ao pensamento, que, para Hegel, já é o Espírito. Mesmo sendo já espiritual, a descrição é um momento ainda elementar que é suprassumido pela busca de classificações, que procuram sinais característicos, mais gerais do que a mera descrição (FE, § 246, pp. 181-182; PhG, pp. 189-190).

De acordo com Hyppolite (1999, pp. 254-255), esse momento incipiente da razão não se limita à classificação, mas procura no sensível as relações entre as determinações por meio da experimentação, aniquilando a efetividade sensível. Pela experimentação, há a busca de uma lei em relação ao sensível. Entretanto, ao fazê-lo, separa a lei e o sensível, destituindo-a de seu ser sensível (*sinnliches Sein*):

Porque a lei é ao mesmo tempo, *em si, conceito*, o instinto da razão necessariamente, mas sem saber que é isso que quer, procede a *purificar, em direção ao conceito*, a lei e seus momentos. Organiza experimentos a respeito da lei. A lei, logo que aparece, apresenta-se impura, envolta no ser sensível singular; e o conceito, que constitui a natureza da lei, submerso na matéria empírica. O instinto-da-razão em seus

experimentos trata de descobrir o que ocorre em tais ou tais circunstâncias. Parece assim a lei mais imersa no ser sensível; mas, pelo contrário, o ser sensível é que se perde nesse processo (FE, § 251, p. 185; PhG, p. 192).

Nessa fixação das leis, a razão observadora não está em unidade com a natureza. Ao contrário, revela sua distinção profunda em relação à múltipla realidade e não reconhece a universalidade da matéria (FE, § 252, p. 186; PhG, p. 195). Desse modo, fica apenas no âmbito da possibilidade e não de uma efetiva unidade (FE § 250, pp. 184-185; PhG, p. 196).

De acordo com Hyppolite (1999, p. 257), Hegel concebe a imanência do conceito à natureza. Nesse sentido, se distingue fundamentalmente de Kant, pois embora Kant conceba uma finalidade interna à natureza, essa finalidade é compreendida enquanto um “como se”, um recurso da razão e não como uma finalidade própria à natureza. Nesse sentido, Hegel expressa uma distinção fundamental em relação a Kant concernente à questão teleológica:

O orgânico se mostra como algo que se conserva a si mesmo, e que retorna – e [já] retornou – a si. Mas nesse ser, a consciência observadora não reconhece o conceito-de-fim, ou não reconhece que o fim existe exatamente aqui, e como uma coisa; e não alhures em algum intelecto. Estabelece entre o conceito-de-fim e entre o ser-para-si e conservar-se a si mesmo, uma diferença que não é nenhuma. Mas que não seja uma diferença, isso não é para a consciência: o que é para ela, é um agir que aparece como contingente e indiferente ao que se produz por meio dele; e, que, no entanto, é a unidade que reúne os dois momentos – aquele agir e esse fim – que para essa consciência, recaem fora um do outro. (FE, § 259, p. 191; PhG, pp. 200-201).

Sob a perspectiva hegeliana, considerar que a finalidade se encontra alhures em algum intelecto (FE, § 259, p. 191; PhG, p. 201) é a cisão kantiana entre o entendimento e o fenômeno, expressando nisso limites profundos da razão. A perspectiva hegeliana, no entanto, reconhece a teleologia interna na própria natureza. E isso significa já uma expressão do conceito nela.

Segundo Hyppolite (1999, pp. 258-259), Hegel quer tornar evidente que a razão se exprime na natureza orgânica, todavia, tal existência na natureza, sob a perspectiva hegeliana, é imperfeita, na medida em que a liberdade no orgânico não é para si mesma, é apenas em si. A interioridade da finalidade propicia o desenvolvimento no âmbito do Espírito, como no orgânico. Hegel (PhG, p. 12; FE, § 2, p. 24) compara o desenvolvimento

do Espírito, com sua finalidade interna ao desabrochar de uma flor que faz desaparecer o botão. É a finalidade interna que impele a atividade espiritual, esta, porém, se diferencia da natureza, por não ser cíclica. Desse modo, na finalidade, na teleologia interna natural, a liberdade já se manifesta na vida orgânica, entretanto, não se reconhece para si mesma. É o saber de si que torna o movimento espiritual. De acordo com Kojève (2002, p. 347), o fim da natureza é o conservar-se do orgânico, um movimento cíclico em que o tempo surge no presente, diferente do tempo humano, espiritual, que se inicia no futuro. Nesse sentido, o *télos* na natureza é a conservação cíclica da vida, enquanto no espírito o conceito se desdobra no tempo na efetivação de uma finalidade que está para além do presente. Como veremos nos próximos capítulos, é no Espírito, na efetividade racional do mundo humano que a liberdade se expressará em si e para si mesma.

Apesar de considerar a imanência da finalidade na natureza, a perspectiva hegeliana da *Fenomenologia* expressa a insuficiência da filosofia da natureza enquanto efetividade do Espírito. É preciso, sob a perspectiva hegeliana, que a razão volte a si, reconciliada com a natureza, não enquanto razão pura, nem como um Eu vazio, tampouco como conceito na natureza.

[...] Por isso, a razão que observa e busca a si mesma, se encontrará parcialmente na natureza, mas só parcialmente. A filosofia da natureza não satisfaz sua necessidade de pensar a si mesma: o que observa na natureza não é senão um momento de si mesma, e a natureza remete sempre ao espírito, assim como a vida – no capítulo do entendimento – remeta à consciência de si. (HYPPOLITE, 1999, p. 259).

A formulação de Hyppolite é significativa nesse sentido: “A *Fenomenologia* de Hegel é uma *Fenomenologia do Espírito*” (HYPPOLITE, 1999, p. 248). A observação da natureza não é suficiente para expressar a unidade do pensamento e da realidade no conceito. Faz-se necessária a atividade humana na efetivação do conceito. Com isso, a razão teórica não é suficiente para reconciliação da razão consigo mesma. A razão prática enquanto ato do Espírito expressa a efetividade da unidade da subjetividade e da objetividade, que é a própria manifestação do Espírito em sua atividade, em seu fazer e não como mera constatação. (HYPPOLITE, 1999, p. 248).

De acordo com Hyppolite (1999, pp. 259-260), embora Hegel considere o orgânico em sua finalidade em si e por si mesmo, distingue-se da perspectiva de Schelling da absoluta inteligibilidade da natureza a partir de uma intuição intelectual. Hegel não

considera a natureza como o Absoluto. De acordo com o comentador (1999, pp. 259-260), o absoluto só se efetivará em Hegel no Espírito objetivo, no humano, na história: na Arte, na Religião e na Filosofia. Hegel, assim, se distancia de Schelling, compreendendo a natureza apenas como o Outro do Espírito. Nesse Outro, a razão se manifesta, porém como um “passado da razão” (HYPPOLITE, p. 259).

Esse “passado da razão”, o Outro do espírito é compreendido em suas distinções internas. Hegel, diferencia o orgânico do inorgânico. Porém, diferentemente de Herder (importante precursor da filosofia da história), nosso filósofo não o considera sob uma linearidade que parte do inorgânico, passa pelo orgânico, e vai ao humano ahistórico e depois ao humano histórico. Sob a perspectiva dialético-especulativa hegeliana, a vida já expressa nela o conceito, mas não para ela mesma. A natureza, assim, para Hegel, é o Outro do Espírito. Portanto, por ser a razão um agir conforme a um fim, e a vida expressar nela uma finalidade em si mesma, o conceito já se manifesta nela (natureza), ainda que de forma imperfeita.

O estabelecimento de leis para a natureza revela um dinamismo da mesma e, ao mesmo tempo uma cisão entre a lei e o que é sensível. Com isso, a razão não permanece no âmbito da lei e se volta para a natureza mesma em seu dinamismo próprio na interioridade dela mesma. Trata-se da observação do orgânico (FE, § 253, p. 187; PhG, p. 196). Sob a perspectiva hegeliana, a fixação de leis para a natureza faz com que haja uma exterioridade do conceito em relação a ela. No orgânico, a lei exprime a interioridade do conceito na natureza:

Um objeto tal, que tem em si o processo na simplicidade do conceito, é orgânico. É ele essa absoluta fluidez em que se dissolve a determinidade através da qual seria somente *para outro*. A coisa inorgânica tem a determinidade como sua essência, e por esse motivo só junto com outra coisa constitui a plenitude dos momentos do conceito; e , portanto, se perde ao entrar em movimento. Ao contrário, na essência orgânica todas as determinidades, mediante as quais está aberta para outro, estão reunidas sob a unidade orgânica simples. Nenhuma delas, que se relacione livremente com outro, emerge como essencial; e por isso em sua relação mesma, o orgânico se conserva. (FE, § 254, p. 187; PhG, p. 196).

Diferentemente da razão observadora, que via apenas a finalidade exterior na natureza, Hegel compreende uma importante distinção na natureza entre o orgânico e o inorgânico. Este não é por si mesmo; somente na relação com outro é que se revela seu

conceito. Já no orgânico, o ser vivente, embora tenha relações com o meio, tem uma finalidade em si mesmo e em seu agir efetiva seu *télos*. Desse modo, o conceito se exprime em sua interioridade.

Entretanto, segundo Hegel (FE, § 257, p. 189; PhG, pp. 198-199), sob a perspectiva do instinto da razão (*Vernunftinstinkt*) - a razão apenas como consciência-de-si, que não se reconhece em seu percurso - o orgânico é uma exterioridade da razão em relação à natureza. Sob a perspectiva hegeliana, embora Kant reconheça uma finalidade interna como que um plano da natureza para cada organismo, essa finalidade kantiana não é da natureza mesma, mas se expressa numa analogia da razão, de caráter subjetivo, formal, para a compreensão da natureza.

Desse modo, a natureza seria compreendida como cindida da razão que observa. E a teleologia seria uma mera abstração formal da razão. Assim, de acordo com a interpretação hegeliana de Kant, a finalidade não está no organismo, porém exprime a interioridade como algo observável. E, por isso, essa interioridade é uma exterioridade (FE, § 257, p. 189; PhG, p. 199).

Sob a perspectiva da razão observadora, a interioridade do orgânico tem três propriedades gerais, das quais busca-se expressar quantificações e extrair leis: a sensibilidade, a irritabilidade e a reprodução (FE, § 265, p. 194; PhG, p. 204). De acordo com Hyppolite (1999, p. 267), Hegel, nesse ponto faz uma crítica a Schelling, porque este, para Hegel, segundo o comentador (1999, p. 267), não soube diferenciar oposições qualitativas. Por conta da concepção de uma intuição intelectual, Schelling considera o Absoluto numa identidade consigo mesmo, na qual não há mediações ou diferenciar que compreenda a atividade do espírito. Hegel faz duras críticas à filosofia da identidade:

[...] Agora vemos também todo valor atribuído à ideia universal nessa forma da inefetividade: assistimos à dissolução do que é diferenciado e determinado, ou, antes, deparamos com um método especulativo onde é válido precipitar no abismo do vazio o que é diferente e determinado, sem que isso seja consequência do desenvolvimento nem se justifique a si mesmo. Aqui, considerar um ser-aí qualquer, como é no *absoluto*, não consiste em outra coisa senão em dizer que dele se falou como se fosse um certo algo; mas que no absoluto, no $A = A$, não há nada disso, pois lá tudo é uma coisa só. É ingenuidade de quem está vazio de conhecimento pôr esse saber único - de que tudo é igual no absoluto - em oposição ao conhecimento diferenciador e pleno (ou buscando a plenitude); ou então fazer de conta que seu

absoluto é a noite em que “todos os gatos são pardos”⁹, como se costuma dizer. (FE, § 16, p. 31, PhG, p. 22).

Para Hegel, o Espírito é atividade, mediação, o absoluto hegeliano consiste em “[...] ser algo efetivo, em ser sujeito, ou vir-a-ser-de-si-mesmo. [...]” (FE, § 20, p. 33, PhG, p. 24). E, como vimos, a oposição qualitativa é importante para o pôr de Si do Espírito. Nesse sentido, sob a perspectiva hegeliana, Schelling extirpa da natureza a qualidade (FE, § 271, p. 196; PhG, pp. 206-207).

É importante destacar que a filosofia hegeliana, ao expressar os limites da razão observadora, procura expressar por meio do conceito de finalidade imanente da própria natureza uma suprassunção em relação à perspectiva da razão observadora. Logo, o conceito de teleologia será fundamental à perspectiva hegeliana para exprimir o significado da natureza enquanto expressão do conceito. Segundo Hyppolite (1999, p. 269), a razão observadora ao estabelecer leis da natureza a partir da perspectiva segundo a qual o exterior exprime o interior, impossibilita o reconhecimento do conceito na natureza. Segundo Hegel o conceito se exprime na natureza na finalidade imanente da vida em seu próprio agir, pois na natureza no âmbito do orgânico a razão, de acordo com Hegel (FE, § 22, p. 34; PhG, p. 26), é “agir conforme a um fim”. E se a natureza já manifesta na vida do organismo essa finalidade, o conceito está na natureza, porque na vida orgânica, a natureza age conforme um fim, que é ela mesma.

Essa ação torna o organismo aquilo que ele é. E esse organismo se fez a partir de uma finalidade a ele imanente, que, aliás, não se restringe apenas ao indivíduo, mas, na reprodução que expressa a ação conforme ao fim da permanência do gênero. De acordo com Hyppolite (1999, p. 266), Hegel apresenta em sua *Fenomenologia* uma “profunda visão da vida”. Isso não é fortuito, porquanto é na vida que expressa um agir conforme a um fim da razão na interioridade da natureza.

1.3. Teleologia interna hegeliana: o significado do recurso a Aristóteles

Como vimos na seção anterior, Hegel faz uma importante remissão a Aristóteles na *Fenomenologia do Espírito* no que concerne à teleologia. A ideia de uma finalidade imanente à natureza enquanto atividade é expressa coerentemente pela primeira vez na

⁹ *alle Kühe schwarz sind*. Cf. PhG, p. 22.

história da filosofia por Aristóteles sob um ponto de vista ontológico, na refutação ao dualismo.

O filósofo de Estagira, diferentemente de seus antecessores, não concebia a natureza apenas sob uma causa final externa expressa pelas causas materiais e eficientes, mas concebia uma teleologia interna à natureza. A filosofia aristotélica da natureza expressa uma concepção de finalidade interna como um resultado da demonstração da insuficiência das causas materiais, das causas eficientes e das teses pitagóricas e platônicas para a explicação da natureza e do movimento.

As remissões hegelianas a Aristóteles são inegáveis em relação à questão teleológica. Como veremos no decorrer desta tese, diversos textos de Hegel atestam essa afirmação e a grande maioria dessas remissões é elogiosa, o que atesta a importância de Aristóteles para Hegel na história da filosofia. Charles Taylor (2014, p. 106) chega a afirmar que a filosofia hegeliana é uma síntese do expressivismo de Herder e da forma aristotélica. Contudo, é preciso dimensionar mais exatamente o que significa a filosofia aristotélica para Hegel. O argumento de Taylor se estrutura na ideia de que a inspiração que a filosofia aristotélica exerce sobre Hegel se relaciona ao antidualismo.

E essa afirmação é válida, porque a filosofia hegeliana, assim como a aristotélica, é antidualista. Como vimos na seção anterior, Hegel concebe uma finalidade interna em sua filosofia e valoriza Aristóteles por essa concepção. Ambas as perspectivas filosóficas contemplam a teleologia no sentido de uma oposição ao dualismo. Contudo, o dualismo enfrentado por Hegel é distinto do dualismo enfrentado por Aristóteles, pois os problemas filosóficos de Hegel são de outro estatuto. O dualismo enfrentado por Hegel não se resume à ontologia e à cosmologia, como em Aristóteles, mas está na relação sujeito-objeto, relação que não era concebida pela antiga metafísica.

Hegel tem uma perspectiva filosófica constituída na razão. E no agir dessa razão há o seu sentido, sua causa final, seu *télos*, pelo qual ela é reconhecida e que é a ela imanente, a teleologia interna. Ao mesmo tempo, essa concepção exprime a posição hegeliana frente a seus predecessores filosóficos imediatos.

Ao fazer uma remissão a Aristóteles em relação à questão teleológica, Hegel também expressou profundas distinções em relação a outros modernos, especialmente Kant, Fichte e Schelling. De acordo com Hyppolite (1999, p. 258), Kant teve de reconhecer a finalidade interna na natureza. E, assim como Aristóteles, em certo sentido, o filósofo de Königsberg expressa uma concepção de teleologia interna. Hegel em sua *Enciclopédia* (Enc. I, § 55, p. 131, Enz. I, § 55, pp. 139-140), elogiará Kant por essa

retomada da teleologia interna na modernidade. Entretanto, é fundamental compreender uma distinção significativa entre Kant e Hegel no que concerne à teleologia, pois a finalidade que se apresenta como imanente à natureza em Kant é apenas uma analogia da razão, enquanto que em Hegel a teleologia é imanente à razão e, por conseguinte, à natureza.

É importante salientar que essa distinção hegeliana em relação a outros filósofos na compreensão da teleologia interna não é um mero paralelismo ou coincidência entre Hegel e Aristóteles. O reconhecimento da teleologia interna para ambos os filósofos significa exprimir a insuficiência das perspectivas filosóficas que lhes precederam, especialmente no que concerne ao dualismo, a dificuldade em compreender a vida e às causas material e eficiente para explicação da natureza. Entretanto, é fundamental considerar que há uma distinção profunda entre Hegel e Aristóteles. O filósofo alemão compreende o verdadeiro não somente como Substância, mas também como Sujeito (FE, § 17, p. 32; PhG, pp. 22-23) e Aristóteles compreende a Substância como o ser primeiro (BOSTOCK, 1994, p. 45; ZILLIG, 2010, p. 38). Em Hegel a própria atividade do Espírito é a efetividade na unidade do ser e do pensar, enquanto que Aristóteles embora tenha reconhecido a atividade em sua efetividade (Met., XII 7; 1072b 18-30), o filósofo de Estagira não a compreende sob uma perspectiva do Ser como Sujeito. O objetivo fundamental de Aristóteles é a busca das causas.

Hegel, ao expressar uma perspectiva teleológica interna da natureza, considera a impossibilidade do acaso como fundamento dela, a insuficiência da matemática para manifestar as diferenças naturais qualitativas e também refuta o estabelecimento de leis para a natureza por uma razão observadora fundada num dualismo inexorável entre ser e saber. Desse modo, a perspectiva hegeliana da teleologia interna, imanente à razão e efetiva na natureza, é uma expressão significativa da supressão de Hegel em relação a perspectivas filosóficas de seus antecessores imediatos. É uma supressão porque a oposição é importante para a unidade espiritual, tal qual Hegel a concebe.

Assim como Aristóteles, Hegel expressou a teleologia interna na natureza, mas com a diferença de reconhecê-la como expressão do conceito em si na natureza. Ao conceber um *télos* interno no qual há uma atividade imanente na relação ato-potência, notaremos no Capítulo 2¹⁰ desta tese uma remissão conceitual hegeliana em relação a Aristóteles. Essa remissão não se limita à concepção aristotélica, porque expressa a imanência do conceito.

¹⁰ Cf. Seções 2.4.1 e 2.4.2, pp. 87ss, desta tese.

Este se manifesta como ato, que é a forma, como a sua unidade com o conteúdo, que se reconciliou consigo mesmo em seu retorno a si.

[...] A passagem da potência ao ato, determinada pela imanência do ato à potência; a explicitação de um sentido em uma análise intencional; o desenvolvimento de uma verdade já possuída em si, mas que se torna para si ao negar sua forma imediata – tais fórmulas encontradas desde Aristóteles até o pensamento contemporâneo, nos auxiliam a entrever essa concepção do Si, do conceito, e que Hegel constituiu como o centro de sua filosofia [...]. (HYPPOLITE, 1999, p. 262).

Em Aristóteles, pode-se notar uma perspectiva fundamentada nos princípios de ato e potência e em quatro causas: material, formal, eficiente e final. As três primeiras causas eram defendidas por filósofos que o antecederam. No entanto, Aristóteles considera que esses filósofos não fundamentaram essas causas em bons argumentos. Por isso, o filósofo de Estagira procurou expressar os princípios e causas em argumentos mais claros e precisos do que os de seus antecessores.

Além disso, com tal concepção das causas, Aristóteles conceitua uma novidade, a causa final interna, que se tornou decisiva para a filosofia aristotélica e sua compreensão da natureza. Tal concepção, entretanto, não desconsiderou a importância da causa material, da causa eficiente e da causa formal (que é expressão do acabamento que é o *télos* da causa final) (Phys., II, 3, 195b, 16ss).

É em Aristóteles que se nota a origem de uma concepção filosófica de teleologia interna. Essa concepção pode ser reconhecida em diversas obras do filósofo, tais como a *Metafísica*, *Física*, *De Anima*, *Partes dos Animais*, *Ética a Nicômaco*, *De coelo*, *Sobre a Geração e a Corrupção*, entre outras. E para fundamentar seus argumentos acerca das causas e dos princípios, Aristóteles adota o procedimento de expor as insuficiências das perspectivas filosóficas dos pensadores que lhe antecederam historicamente.

A *Física* e a *Metafísica* são obras nas quais a questão teleológica é desenvolvida explicitamente no pensamento aristotélico e são textos que se complementam em termos argumentativos no que concerne às refutações de Aristóteles em relação às filosofias com as quais dialoga. No terceiro capítulo do Livro I da *Metafísica* (983a, 25-33), Aristóteles discute os primeiros princípios em relação aos antigos filósofos e apresenta as quatro causas: a formal (a definição das coisas), a material (o que Aristóteles também denomina de sujeito), a eficiente (aquilo pelo qual se inicia o movimento) e a causa final (o que Aristóteles também denomina de bem).

De acordo com Luis Márcio Nogueira Fontes (2005, pp. 1-2), Aristóteles expressa, sob uma perspectiva hilemorfista¹¹, as causas teleológicas como um princípio que serve à compreensão dos entes naturais. E, por ser um princípio, não há outras causas que lhe antecedam. Nesse sentido, a causa final é muito significativa ao pensamento aristotélico, não somente por ser um princípio, mas por ser um princípio que diferencia a filosofia aristotélica daquelas que a precederam.

Ainda segundo Fontes, a perspectiva teleológica da filosofia de Aristóteles significa uma oposição do Estagirita em relação aos materialistas, que, por sua vez, ainda não haviam vislumbrado as causas finais e explicavam a natureza a partir das causas materiais-eficientes, sob a argumentação de que a matéria seria a causa suficiente dos entes naturais. Aristóteles considerava tal explicação limitada para a compreensão da natureza.

É no Livro II da *Física* que Aristóteles desenvolve argumentos significativos em defesa da causa final. E isso implicará uma compreensão da teleologia na natureza que tem uma especificidade fundamental, que podemos notar na seguinte passagem do Livro II da *Física*:

Entre os entes, uns são por natureza, outros são por outras causas; por natureza são os animais e suas partes, bem como as plantas e os corpos simples, isto é, terra, fogo, ar e água (de fato, dizemos que essas e tais coisas são por natureza), e todos eles se manifestam diferentes em comparação com os que não se constituem por natureza, pois cada um deles tem em si mesmo princípio de movimento e repouso [...]. (Phys, II, 1, 192b, 8ss.).

Nessa passagem da *Física*, o filósofo de Estagira apresenta um princípio que o diferencia dos outros filósofos, o princípio de movimento e repouso, que diz respeito à finalidade dos entes. Tal princípio é a teleologia que se expressa na causa final. Nessa concepção, Aristóteles distingue as coisas que existem por natureza daquelas que são produtos da técnica; e o cerne dessa distinção está na interioridade ou na exterioridade do princípio de movimento e de repouso¹². De acordo com Aristóteles (Phys, II, 1, 192b, 8ss.), as coisas que existem por natureza possuem em si mesmas o princípio de movimento e de repouso, diferentemente das coisas que são produtos da técnica, cujas causas eficientes lhes são exteriores.

¹¹ O hilemorfismo é uma concepção aristotélica da unidade de forma e matéria. Cf. ANGIONI, 2006, pp. 33-57.

¹² A especificidade dessa distinção será fundamental à concepção teleológica hegeliana.

Sob tal acepção, as coisas que existem por natureza possuem nelas mesmas um princípio que as impele à mudança, enquanto que as coisas que são produtos da técnica não possuem esse princípio em sua interioridade. Aristóteles classifica como uma espécie de substância, a que diz respeito ao ser como ser e, nesse sentido, aquela que contém em si mesma seu princípio de movimento e repouso (*Met.* VI, 1, 1025b, 19-22), revelando assim a importância de se considerar a teleologia interna ao buscar as causas.

Além disso, é importante destacar uma sutileza dessa concepção. Segundo Aristóteles (*Phys*, II, 1, 192b, 8ss), há coisas que são por natureza e têm seu princípio de movimento interno e há coisas que têm a causa do movimento por acidente em si mesmo, como no exemplo dado pelo filósofo de um médico que cura a si próprio. Um médico não é médico por curar a si mesmo; uma mesma pessoa que cura e que também cura a si mesma é acidental. Desse modo, é importante destacar a distinção aristotélica entre aquilo que é por natureza e tem em si mesmo o princípio de movimento, a teleologia interna, e aquilo que tem por acidente em si mesmo o princípio de movimento, e ainda o acidental, segundo Aristóteles (*Met.*, VI, 2, 1026b, 1-5), que não pode ser analisado pela ciência.

Portanto, ao distinguir as coisas que têm a causa de movimento e de repouso em si mesmas daquelas que têm essa causa exterior, Aristóteles pretende expressar também que as coisas que são por natureza – ou seja, as que têm a causa do movimento e do repouso interna – não se movem por acaso¹³ e podem ser analisadas cientificamente.

O Estagirita compara as coisas que são produtos da técnica com as coisas que são por natureza. Nessa comparação, Aristóteles quer tornar claro que as coisas naturais não necessitam de uma causa eficiente exterior para movê-las, essas coisas movem a si mesmas para uma finalidade. De acordo com Fontes, o objetivo do Livro II da *Física* aristotélica é evidenciar que há uma causa interna do movimento nas coisas naturais:

Se pensarmos bem, é justamente este ponto que Aristóteles se esforça para tornar evidente ao longo de *Física II* – que a natureza é, como a técnica, um princípio de movimento, mas diferentemente da técnica, um princípio interno à coisa movida. (FONTES, 2005, p. 44).

O exemplo dado por Aristóteles (*Phys*, II, 7, 198a 22-26) do homem que gera um homem revela o sentido daquilo que é por natureza. As coisas desse gênero partem de si

¹³ Fontes (2005, pp. 28-32) analisa a questão do acaso, explicando como Aristóteles se opõe aos materialistas, concebendo a questão do acaso, sem, entretanto, cair em contradição em relação à teoria das quatro causas.

mesmas gerando uma outra coisa de mesma espécie, expressando, na forma, uma finalidade imanente daquilo que é por natureza. Por isso, pode-se afirmar que, de acordo com a perspectiva aristotélica, as coisas que existem por natureza além de ter em si mesmas seu princípio, aquilo que a define, que é a forma, têm também nelas mesmas o para que se destinam, pois aquilo que nasce, nasce para algo que é destinado:

Uma vez que as causas são quatro, compete ao estudioso da natureza conhecer todas, e ele há de explicar o porquê de maneira própria à ciência natural na medida em que se reportar a todas elas, a matéria, a forma, aquilo que moveu, aquilo em vista de quê.

Mas, muitas vezes, estas três convergem para uma só coisa: “o que é” e aquilo *em vista de quê* são uma só, e lhes é especificamente idêntico aquilo de que procede primeiramente o movimento, pois é um homem que gera um homem [...]. (*Phys*, II, 7, 198a 22-26).

Assim, podemos notar que, segundo Aristóteles, há um destino para o que é natural definido pelo seu princípio como forma. Essa compreensão aristotélica da natureza diferencia o Estagirita em relação aos filósofos que o precederam na história, ao mesmo tempo em que traz um novo princípio de compreensão da realidade natural, a causa final que é imanente às coisas naturais.

No aprofundamento da reflexão sobre as coisas que existem por natureza, o filósofo de Estagira compreende a essência dessas coisas em dois sentidos: a) o primeiro, aquilo que subjaz aos entes materialmente e é amorfa, a matéria; podendo essa ser um elemento, como a água, a terra, o fogo ou o ar, ou vários elementos, tal ou tais elemento(s) seria(m) eterno(s), mas possuiriam em si mesmos o princípio do movimento e do repouso, que operam por necessidade e sobre as quais as outras coisas se produziram ou pereceriam; e b) o segundo, pelo qual a forma expressaria a definição de uma coisa (*Phys*, II, 1, 193a, 28ss.) e opera em vista de algo, teleologicamente. Aqui podemos notar uma distinção significativa entre necessidade e teleologia. Como veremos, no próximo capítulo desta tese¹⁴, tal diferença será muito importante para a filosofia hegeliana.

Portanto, Aristóteles (*Phys*, II, 2, 194a, 12ss) considera que a natureza pode ser tomada sob duas acepções: forma e matéria, já que o que é estudado pela *Física* não é apenas material e tampouco somente formal. O Estagirita exemplifica afirmando que um nariz não é composto apenas de matéria e nem apenas de forma, mas a unidade de forma e

¹⁴ Cf. seções 2.1 e 2.2 pp. 63ss, desta tese.

matéria. Nessa unidade se expressa a subsunção da necessidade da matéria bruta a um *télos* que lhe configura a forma.

Na concepção hegeliana do Ser como Sujeito, Hegel compreende forma e matéria na unidade do conceito. Nesse sentido, Hegel assim como Aristóteles, é antidualista. Entretanto, a unidade do conceito em Hegel se constitui por meio da oposição. Uma oposição distinta da razão observadora, porque há no conceito em Hegel a reconciliação na efetividade do *télos* que se implementa por meio das determinidades. Sob tal perspectiva, Hegel expôs as limitações daquilo que denominou “instinto da razão” (ou seja, a filosofia moderna, especialmente a idealista) na compreensão da realidade natural, a partir da teleologia interna. E, do mesmo modo que o filósofo de Estagira, apontou limitações às perspectivas filosóficas materialistas na explicação da natureza.

1.4. A finalidade do Espírito e a consciência-de-si

Para Hegel, o conceito em sua simplicidade é o orgânico. É este que conserva a si mesmo, numa finalidade imanente. O inorgânico (água, terra, ar, etc.) são os elementos universais que dão substrato às individualidades (FE, § 255, p. 187; PhG, p. 196), que somente no orgânico expressam o conceito, porquanto sua essência está em sua finalidade imanente da conservação de si e de sua unidade simples (FE, § 254, p. 187; PhG, pp. 195-196): a teleologia interna. Ao considerar a unidade orgânica simples na busca de sua conservação, subsumindo o inorgânico, Hegel adota o argumento aristotélico expresso na *Metafísica*, XII, 2, 1069b, 3ss. Tal finalidade é exemplificada por Hegel no organismo, que expressa nele mesmo o conceito, na medida em que ordena a matéria conforme a um fim. Essa finalidade, para Hegel, é racional. Na *Ciência da Lógica*, Hegel expressará a distinção entre necessidade e teleologia, o que dará mais clareza a essa questão que se esboça na *Fenomenologia*.

De acordo com a *Fenomenologia do Espírito* hegeliana, a razão observadora não compreende o conceito-de-fim imanente como definidor do orgânico; antes, esse conceito para a razão observadora é apenas uma relação teleológica exterior (FE, § 256, p. 189; PhG, p. 198). Para Hegel (FE, § 258, p. 190; PhG, pp. 199-200), a finalidade interna é própria da vida orgânica. A vida animal é o exemplo dado pelo filósofo. Segundo Hegel (FE, § 258, p. 190; PhG, pp. 199-200), o instinto animal busca a si mesmo como finalidade. As ações dos animais expressam a finalidade imanente à própria vida, no

orgânico. Trata-se de uma finalidade interna que se expressa na natureza enquanto conceito simples, porquanto é um agir conforme a uma finalidade.

O instinto da razão, segundo a perspectiva hegeliana (FE, § 258, p. 190, PhG, p. 199), não compreende a finalidade interna da vida nela mesma, na medida em que o instinto da razão tem o fim nele mesmo e também compreende esse fim como coisa. Desse modo, expressa essa finalidade fundada numa cisão e numa relação contingente (*zufälliger Beziehung*) (FE, § 259, p. 190, PhG, p. 199), porquanto a finalidade tem de se apresentar à razão observadora como coisa, mas que é indiferente à razão mesma, o que significa uma exterioridade entre objeto e razão observadora. Portanto, como já vimos na seção 1.2 deste capítulo, segundo a perspectiva hegeliana, expressar o conceito-de-fim em sua exterioridade não é suficiente para se compreender a natureza.

Nesse sentido, Hegel assim como Aristóteles, reconhece a imanência da finalidade em oposição ao dualismo, ao materialismo e ao acaso. Em Hegel, essa finalidade não é uma mera metáfora da razão, é a própria razão exprimindo sua finalidade em seu próprio agir que tem a si mesma por finalidade e que na natureza se expressa enquanto conceito simples no orgânico.

É fundamental reconhecermos que a finalidade imanente é uma característica que define a razão na *Fenomenologia* hegeliana, o que implica uma filosofia da natureza fundada no conceito, na vida, numa causa final da natureza. Isso significa que Hegel não se alinha a perspectivas filosóficas modernas, que tinham na matemática a sua referência. A concepção de uma causa final na natureza tem papel decisivo na distinção hegeliana em relação a outros pensadores modernos como Newton, Galileu e Schelling, por exemplo.

Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel exalta a questão da vida que tem em sua interioridade a sua finalidade em um “agir conforme a um fim”, expressando nela o conceito, o que, sob a perspectiva hegeliana, a diferencia da matemática que não chega à interioridade. Para Hegel, a matemática se caracteriza por uma distinção significativa em relação à filosofia, esta que, além de compreender o vir-a-ser exterior, compreende o vir-a-ser interior expressando uma unidade da totalidade, uma unidade viva que se desdobra em sua negatividade imanente. Já a matemática, sob a perspectiva hegeliana, não compreende o todo. Desse modo, não há como exprimir a própria verdade. E, assim, a matemática limita-se ao âmbito do conhecer enquanto intelecção exterior à coisa, sem vida.

A questão da vida se apresenta reiteradamente no argumento hegeliano em relação às limitações da matemática. Hegel considera que o fim da matemática é um fim pobre e deficiente, porquanto tem seu fim na grandeza, que é uma diferença carente de conceito

(FE, § 45, p. 48; PhG, p. 44), pois é uma igualdade abstrata e morta. Ademais, a matemática fica apenas na superfície e não é um conceber (FE, § 45, p. 48; PhG, p. 44). Sua matéria é morta, vazia e imóvel, pois essa matéria é o espaço e o uno (FE, § 45, p. 48; PhG, p. 44). E por ser formal exprime diferenças indiferenciadas. Segundo Hegel, é somente como qualidade que um ser-aí difere do outro:

[...] Quando digo: *qualidade*, digo a determinidade simples; por meio da qualidade, um ser-aí é diferente de um outro, ou seja, é um ser-aí; é para si mesmo ou subsiste por meio dessa simplicidade consigo mesmo. Mas por isso é essencialmente o *pensamento*. (FE, § 54, p. 55; PhG, p. 53).

Portanto, para Hegel, a matemática, por não ser capaz de exprimir a vida e, nesse sentido, ser carente de conceito, não é verdadeira em seu conteúdo. É abstrata e inefetiva (FE, § 47, p. 50; PhG, p. 46). Além disso, a matemática não apreende o tempo como tempo, e, desse modo, não é capaz de exprimir a inquietude da vida (FE, § 46, p. 49; PhG, p. 46), o movimento em sua origem e fim.

Com efeito, o morto, porque não se move, não chega à diferença da essência nem à oposição essencial ou desigualdade – e, portanto, à passagem do oposto no oposto –, nem à passagem qualitativa, imanente; e nem ao automovimento. (FE, § 45, p. 49; PhG, p. 45).

Com isso, em sua reação à filosofia moderna, Hegel procurou compreender o movimento em sua relação com a vida e nesse sentido, traçou uma linha argumentativa similar a de Aristóteles na *Metafísica* frente aos Pitagóricos. De acordo com o Estagirita, os pitagóricos expressaram os números como princípios e os números não estão submetidos à mudança, ao movimento. Além disso, segundo Aristóteles, embora os princípios dos pitagóricos tivessem melhor aplicabilidade aos seres não físicos, seus esforços se concentraram no mundo físico, especialmente na astronomia, nisso, não se diferenciaram dos filósofos naturalistas, já que seus postulados não explicam a origem do movimento, a geração e a corrupção, nem buscam outras causas além dos números, do par e ímpar, finito e infinito (Met. I, 8, 990a, 5-12).

Em Hegel, portanto, podemos notar uma valorização da vida, assim como em Aristóteles. A matemática, sob a perspectiva hegeliana, não compreende o automovimento,

a inquietude da vida, que é um agir conforme a um fim e, por isso é, sob a perspectiva hegeliana, conceito, ainda simples, mas que não é morta e exterior.

A exterioridade é uma característica da razão observadora que Hegel procura supressumir em sua *Fenomenologia do Espírito*. Nas passagens concernentes à subseção b) “observação da consciência-de-si em sua pureza e em sua referência à efetividade exterior: leis lógicas e leis psicológicas”, da seção A) Razão Observadora, do Capítulo V, Hegel expressa as fragilidades do dualismo kantiano.

Aristóteles também teve uma postura antidualista, mas de ordem distinta da hegeliana, na medida em que não havia o problema epistemológico da oposição sujeito-objeto. E o principal alvo de Aristóteles em relação ao dualismo ontológico foi Platão. De acordo com Aristóteles, Platão lidou com o problema do devir dos objetos sensíveis e, assim como Heráclito, considerou impossível conhecê-los. Ora, a impossibilidade de conhecer, com a permanência de uma coisa em si incognoscível é uma grande crítica hegeliana a Kant (FE, § 233, p. 172; PhG, p. 179).

De acordo com a perspectiva aristotélica, Platão, diferentemente dos pitagóricos, expressará uma distinção importante entre a unidade e a multiplicidade, sob uma concepção segundo a qual as ideias são as causas (Met., I, 9, 990b, 1-9). Platão expressou que o universal não pode estar nos entes sensíveis. A esse universal Platão denominou ideias, que são consideradas por ele as causas, por “participação”, das coisas sensíveis (Met., I, 6, 987b, 5-10), como se estas fossem reflexo incompleto, sombra ou vestígio das ideias.

Na análise da teoria das ideias, Aristóteles considera problemática a concepção das ideias como causas, pois se fosse assim haveria quase que uma ideia correspondente a cada coisa da qual é causa e uma ideia para cada coisa que já pereceu, ou ideias correspondentes a cada coisa relativa, ou a hipótese do terceiro homem, segundo a qual haveria uma ideia geral de homem, o indivíduo a ela correspondente, e um terceiro o qual associa-se a ideia de homem a um predicado, que não é nem a ideia em si mesma e nem o indivíduo sensível (Met., I, 9, 990a, 10-18).

No desenvolvimento de sua argumentação, o Estagirita questiona se as ideias, as unidades de pensamento, correspondem a essências ou a coisas sensíveis, ou ainda a ambas. Se as ideias são participáveis, estas só poderiam participar das essências, pois se participassem das coisas sensíveis, seriam acidentais, o que expressaria uma contradição. Mas, se as ideias são unidade, devem se distinguir da pluralidade. Desse modo, as ideias seriam das essências.

Porém, se as ideias fossem da mesma espécie que as coisas que dela participam, então haveria algo de comum em ambas, e desse modo a ideia não seria unidade, o que seria uma contradição. Por outro lado, se as essências estão separadas das coisas, como podem ser essências delas? Tais problemas intrínsecos à teoria das ideias a torna quase que indefensável, sob a perspectiva de Aristóteles (Met., I, 9, 990a, 20-991b, 10).

[...] Pois elas [as Formas] nem são causas de movimento, nem de qualquer mudança nessas coisas. Por outro lado, de modo algum contribuem para o conhecimento das outras coisas (pois nem sequer são a sua substância, do contrário existiriam nelas), ou para o seu ser, uma vez que não se encontram nos particulares que dela participam [...]. (Met., I, 9, 991a, 10-15).

Nesse sentido, Aristóteles considera haver uma contradição na perspectiva platônica, pois só se poderia admitir as ideias ou formas como essências, e se as formas são das essências, elas não participam das coisas sensíveis, então não são causas do movimento, não se relacionam com as coisas que nascem e perecem e nem são causas delas.

Uma das críticas hegelianas a Kant está na separação do sensível em relação ao suprassensível, porque este não teria efetividade, seria meramente formal, expressando uma exterioridade da razão em relação ao mundo. Diferente da separação platônica, a cisão kantiana é fundada em uma metafísica distinta, uma metafísica que tem o problema da subjetividade. De acordo com Leonardo Alves Vieira (2014, p. 177), na *Fenomenologia*, quando já suprassumidos os momentos da natureza inorgânica e orgânica, a razão se volta sobre si mesma e opõe a realidade objetiva diante de si, imprimindo as leis da consciência-de-si sobre o mundo objetivo; isso exprime uma exterioridade da razão em relação ao objeto.

Segundo Vieira (2014, p. 177), isso significa que o conceito enquanto consciência-de-si não passou do ser ao Si, o que lhe confere um caráter meramente formal. Desse modo, sob a perspectiva da *Fenomenologia do Espírito*, a razão observadora que se expressa na forma da lei, exclui-se da realidade, e, por isso, não tem verdade (FE, § 299, p. 214; PhG, p. 227), porquanto compreende apenas a forma, não ao mesmo tempo forma e conteúdo em seu movimento imanente.

De fato, essas leis não são a verdade do pensamento; não porque devam ser apenas formais, e não ter nenhum conteúdo, mas antes pela razão oposta: porque em sua

determinidade – ou justamente como um conteúdo ao qual a forma foi subtraída – devem valer como algo de absoluto. Em sua verdade com momentos evanescentes na unidade do pensar, deveriam ser tomadas como saber, ou como movimento pensante, mas não como leis do saber (FE, § 300, p. 215; PhG, p. 228).

Nessa cisão em relação à realidade objetiva, a razão observadora, por extirpar a forma do conteúdo, fixa o movimento imanente do processo como determinidades da lei do pensamento. Essas determinidades são tidas pela razão observadora como verdades absolutas. Desse modo expressam-se em uma multiplicidade fixa de leis cindida da unidade da consciência-de-si. Nisso se expressa a perda por parte da razão observadora do movimento imanente ao processo, o movimento pensante (FE, § 300, p. 215; PhG, p. 228). Assim, a razão observadora perde o agir conforme ao fim que é próprio da razão mesma, em si e para si.

Portanto, podemos notar na *Fenomenologia* que a razão observadora, como consciência-de-si, não sabe que é Espírito. Somente no âmbito do Saber Absoluto, o Espírito “se sabe como espírito” (FE, § 808, p. 531; PhG, p. 591). Para tanto, Hegel ao adotar uma perspectiva teleológica interna sob uma concepção do ser como Sujeito se opõe ao dualismo. As perspectivas dualistas não compreendem efetivamente a imanência da finalidade ao movimento. De acordo com Aristóteles (*Phys*, II, 1, 193b, 6-7), a natureza seria a forma dos seres que têm em si mesmos o princípio do movimento e do repouso.

E considerando que é na forma, no ato, que se exprime o princípio do movimento, podemos notar que a concepção aristotélica de ato e potência se fundamenta num hilemorfismo que expressa um movimento, que, nas coisas naturais, se dirige a uma finalidade que se expressa como causa imanente e não como causa exterior. Trata-se, na natureza, de um hilemorfismo teleológico que é imanente aos próprios entes.

Segundo a perspectiva aristotélica, as coisas que existem como produtos da técnica não têm em si mesmas o princípio de movimento e repouso e, por isso, não são por natureza. Uma cama, por exemplo, não se produz a partir de uma cama, enquanto o homem se faz a partir do homem. Nesse sentido, a cama não é por natureza, já o homem é. Da madeira brota madeira, e por isso não se diz que a forma da cama é a essência dela, mas a madeira é a essência da cama e a cama é artificial; já o homem tem sua essência em sua forma, pois dele se produz um homem (*Phys*, II, 1, 193b, 8-11).

Nesse sentido, há finalidades imanentes nas coisas que são por natureza: é a causa final interna, seja no atuar de uma formiga ou aranha, seja na disposição das raízes ou

folhas de uma planta; tanto a aranha quanto a planta atuam com um *télos* imanente, natural, pois a forma deles é sua causa final e cada etapa desses devires é em conformidade com essa finalidade imanente a cada coisa e sempre chegam ao mesmo resultado, como uma determinada semente que gera sempre plantas de mesma espécie.

É interessante notar que a filosofia aristotélica foi uma importante referência à perspectiva teleológica hegeliana. Contudo, é muito importante considerar que Hegel não compreende mais o ser como substância, como compreendia Aristóteles. O Ser para Hegel é Sujeito. Logo, o antidualismo aristotélico não tem a mesma dimensão do antidualismo hegeliano, já que os princípios sobre os quais esses sistemas filosóficos se assentam são de ordem profundamente distinta. Hegel define a própria razão e o seu motor a partir do “agir conforme a um fim”. Este é, para Hegel, também concernente ao orgânico, à vida, mas é própria do Espírito, e, por conseguinte, se expressa na história.

Na *Fenomenologia* as figuras da consciência se desdobram como a história. Nesse sentido, embora não expresse os fatos propriamente empíricos da história (BAVARESCO, 2014, p. 236), apresenta o problema de uma concepção de razão observadora incapaz de exprimir a realidade no conceito.

Ao cabo dos desdobramentos fenomenológicos da consciência, a razão se reconhece enquanto “essência comum à natureza e ao eu” (HYPPOLITE, 1999, p. 250). E desse modo pode embrenhar-se em si e para si mesma na *Ciência da Lógica*. A *Fenomenologia* é a mediação que parte da cisão (característica da modernidade) e leva ao saber absoluto.

O saber absoluto é caracterizado por Hyppolite (1999, p. 602) como “o pensamento do pensamento e ao mesmo tempo pensamento de todas as coisas”. Esse saber é resultado de toda a experiência fenomenológica da consciência que chegou ao resultado da identidade do Si e do Ser nos desdobramentos da ciência na qual se desenvolveu o movimento efetivo da atividade finalística. Essa identidade é adjetivada por Hyppolite (1999, p. 602) como “onto-lógica”. Essa caracterização de Hyppolite é significativa porque apresenta o caráter específico da proposta hegeliana, que não volta à ontologia dos antigos, mas propõe uma nova metafísica, que concebe na interioridade do conceito a oposição sujeito-objeto. Aliás, essa oposição, é necessária para os desdobramentos do Si e é considerada por Hyppolite (1999, p. 603) como “o motor do desenvolvimento fenomenológico”.

Segundo Hyppolite (1999, pp. 604-605), essa oposição é a própria consciência, na medida em que só é consciência como o Si que se opõe como um outro a si mesmo. Tal

oposição é o que desaparece ao fim da *Fenomenologia do Espírito* (HYPPOLITE, 1999, p. 604) e chega-se à identidade do Ser e do Si. Contudo, segundo Hyppolite (1999, pp. 605-606), essa identidade não significa um ontologismo indiferenciado do Absoluto, mas do resultado da *Fenomenologia* se desenvolve uma oposição de outro estatuto que não é mais entre o saber e o Ser, mas na interioridade do próprio ser como pensamento que reflete a si mesmo: “O espírito, que se sabe desenvolvido assim como espírito, é a ciência. A ciência é a efetividade do espírito, o reino que ele para si mesmo constrói em seu próprio elemento” (FE, § 25, p. 37; PhG, p. 29)

No saber absoluto, o Espírito sabe que é Espírito (FE, § 808, p. 531; PhG, p. 591) e, por isso, não é como a razão kantiana, vazia, que se embrenha em si mesma enquanto apartada da coisa em si e nem como mera intuição intelectual imediata do absoluto, como em Schelling, que não compreende a mediação, a atividade que é, para Hegel, o próprio Si. O absoluto de Schelling, segundo Hyppolite (1999, p. 605), não explica “as diferenças que se apresentam na existência”.

A razão hegeliana suprassumiu a imediatez da cisão sujeito-objeto pela experiência fenomenológica e chegou ao ser como pensamento, que na *Ciência da Lógica* refletirá sobre si mesmo como conceito. Em sua atuação, o Espírito se reconhece em sua totalidade como um pôr-se do Si, como Sujeito, pois é sua própria atividade, um agir, que se põe no espaço e no tempo e busca reconciliar-se consigo mesmo, um agir teleológico de caráter interno e não uma razão que só observa diante de um fenômeno. Esse *télos* imanente por ser racional se exprime em importantes desdobramentos sistemáticos da filosofia hegeliana. Os próximos capítulos visam compreender esse *télos* hegeliano em sua herança aristotélica, partindo da *Ciência da Lógica*, momento sistemático no qual a Ideia se desdobra sobre si mesma, mas que em sua liberdade se manifestará em seu outro, a Natureza, e a si retornará num movimento especulativo, enquanto Espírito, que se manifesta em sua exterioridade histórica efetiva.

CAPÍTULO 2

CONCEITO E TELEOLOGIA EM HEGEL

Como vimos no capítulo anterior, os desdobramentos do Espírito que partiram da imediatez da consciência chegou ao saber de si como Espírito e, desse modo, o conceito foi compreendido como a própria estrutura do real. Nesse sentido, essa estrutura conceitual tem de pôr-se para si, refletir sobre si. É preciso considerar que o movimento desenvolvido na *Fenomenologia do Espírito* chegou ao resultado de que a oposição entre sujeito cosgnoscente e o mundo é uma imediatez do Espírito.

A *Fenomenologia do Espírito* nos conduziu em um percurso que tinha como ponto de partida a consciência em sua imediatez, que como determinação abstrata do conhecer, está diante de algo, o objeto. Essa cisão que caracterizava a modernidade foi perpassada pela experiência da consciência que, em seu processo, se deu conta de que somente enquanto sistema poderia se reconhecer verdadeiramente (FE, § 20, p. 33; PhG, p. 24).

Segundo Vaz (2014, p. 90), Platão foi o primeiro filósofo a apresentar um arquétipo de sistema filosófico em sua plenitude. Baseado nas análises da escola de Tübingen-Milão, Vaz (2014, p. 91) afirma que o sistema platônico se fundamenta em um princípio, o Uno-Bem, e duas vertentes, a lógico-matemática e a lógico-ética. Porém, com o arquétipo de sistema, com uma concepção de um princípio que confere coerência a uma determinada perspectiva filosófica, um problema se configurou: o da relação entre liberdade e sistema, porque com isso surge a dificuldade de conciliar a liberdade a um sistema no qual se apregoa a unidade de pensamento e realidade em uma razão demonstrativa.

De acordo com Vaz (2014, p. 92), tal problema se desdobrou nas filosofias ocidentais desde então. E embora Aristóteles, em certo sentido, tenha rompido com o pensamento sistemático platônico em relação ao Uno-Bem por conta da adoção de uma divisão entre ciências teóricas e ciências práticas, o Estagirita constituiu o arquétipo de sistema em seu pensamento, na medida em que compensou essa ruptura com a sobreposição da teoria sobre a práxis, ao vincular o discurso ético ao metafísico, com uma intenção explicativo-normativa. Nesse sistema, a filosofia é dividida em Lógica, Física e Ética.

Sob a perspectiva de Vaz (2014, pp. 89-90), para que o arquétipo de sistema pudesse se efetivar, muitas trilhas temáticas foram desenvolvidas entre os pensadores gregos predecessores de Platão, tais como: a demonstração matemática, dos primeiros pitagóricos; a concepção de lei política estendida à natureza; as regras da retórica sofística em seu vínculo com a prosa filosófica; a concepção de um *lógos* demonstrativo aliado a uma teoria do conhecimento; e “a descoberta de um sistema teleológico na natureza, com o postulado de um Intelecto (*νοῦς*) ordenador (Anaxágoras, Diógenes de Apolônia e o Sócrates de Xenofonte)” (VAZ, 2014, p. 90).

Diante dessas considerações, na análise do pensamento hegeliano notaremos a importância do vínculo do conceito de teleologia à própria concepção de sistema. Vaz (2014, pp. 86-88), ao interpretar a identidade hegeliana do efetivo e do racional em uma unidade entre o discurso e o real e vice-versa, considera que essa unidade só é possível na medida em que tal discurso exprime a realidade e essa realidade exprime o discurso como sistema. Segundo Vaz (2014, p. 87), esse intento de identidade entre o discurso e o real e vice-versa pode ser notado nos primeiros esforços científicos entre os filósofos antigos, que procuraram afirmar tal unidade numa “ciência da lógica” (*logiké epistéme*).

Segundo Vaz (2014, p. 116), a *Ciência da Lógica* é o “começo absoluto” do sistema hegeliano, na medida em que parte da categoria mais geral e abstrata, o ser. Entretanto, segundo o comentador, Hegel considerou importante desenvolver uma reflexão e uma elucidação inicial, no sentido histórico de refutar o formalismo da lógica kantiana e também reavivar o sentido da *Metafísica Clássica*. Nesse sentido, embora reconheça a *Ciência da Lógica* como início absoluto do seu sistema e um “pressuposto estrutural” à *Fenomenologia*, o filósofo alemão reconhece no processo fenomenológico um “pressuposto genético” à *Ciência da Lógica*, apresentando, assim, uma circularidade dialética entre *Fenomenologia* e *Lógica* (VAZ, 2014, p. 116). Para que houvesse o adentrar-se de si do conceito, foi necessário supressumir a dualidade sujeito-objeto que se apresentou na *Fenomenologia*, por outro lado, a dualidade sujeito-objeto é uma dualidade posta pelo próprio Espírito, que é o retorno de si da Ideia.

O processo fenomenológico culmina no Saber Absoluto¹⁵. Com isso, é possível à consciência unificada (consciência consciente de si em sua unidade consigo mesma),

¹⁵ Manuel Moreira da Silva (2014, p. 460) analisa o capítulo acerca do Saber Absoluto e mostra que há uma interpretação que pode ser feita a partir da aparência, que pode fazer crer que a *Fenomenologia* realizou um percurso no qual, no Saber Absoluto, há uma culminância; e uma outra interpretação, mais profunda, em que se pode notar um caráter inacabado do capítulo intitulado “O Saber Absoluto” e da própria obra. Essa segunda hipótese é a mais coerente com o pensamento hegeliano, porque a *Fenomenologia* levou a

reconhecer-se como resultado do todo, da própria razão. Assim, abre caminho para que a razão se embrenhe em si e para si mesma, na *Ciência da Lógica*.

2.1. *Ciência da Lógica*, objetividade do conceito e teleologia

Perpassados os momentos iniciais da imediatez do Espírito, da ciência da experiência da consciência, isto é, da *Fenomenologia do Espírito* como introdução ao sistema filosófico enciclopédico, a *Ciência da Lógica* é propriamente a primeira parte do sistema filosófico de Hegel. É nela que podemos reconhecer aquilo que Vaz (2014, p. 113) chamou de “pedra angular do sistema”, a estrutura sobre a qual se edifica o sistema hegeliano. A partir dela podemos compreender a própria doutrina hegeliana em sua pureza, porquanto, segundo a própria definição de Hegel, “a Lógica [é] a ciência da Ideia em si e para si” (Enc. I, § 18, p. 58; Enz. I, § 18, p. 63). Nessa parte estrutural do sistema Hegel desenvolve profundamente o conceito de teleologia. Além disso, segundo D’Hondt (1979, p. 10), o capítulo concernente à finalidade na *Ciência da Lógica* confere à obra alguns de seus traços de maior originalidade.

De acordo com Bourgeois (2004, p. 305), a divisão da *Ciência da Lógica* hegeliana em “Lógica Objetiva” e “Lógica Subjetiva” advém de uma concepção lógica de caráter ontológico¹⁶, pois considera o “lógico como determinação do ser”. Nesse sentido, segundo o intérprete (2004, p. 305), o ser pensado como ser é a “Lógica Objetiva”, já o ser pensado como pensamento é a “Lógica Subjetiva”.

A questão teleológica é desenvolvida no âmbito da Lógica Subjetiva. De acordo com D’Hondt (1979, pp. 11-12), o capítulo da *Lógica* dedicado à teleologia antecede a unidade entre a verdade e o bem da Ideia, o que explicita o problema também reconhecido por Vaz acerca da dialética entre sistema e liberdade, pois a Lógica não se limita ao

consciência ao Saber Absoluto, este tem a necessidade de dar um novo passo no sentido da compreensão do verdadeiro como totalidade.

¹⁶ De acordo com Bourgeois (2004, pp. 301-302), Hegel considera o “lógico como determinação do ser”, por ser resultado da integração dos momentos do absoluto, a saber, natureza e espírito. Tal concepção (2004, pp. 302-303), segundo o comentador, vai além da Filosofia Transcendental kantiana, porque Kant não tornou sua lógica uma ontologia na medida em que sua *Crítica* se resume a uma esquematização da “logicidade das funções da unificação subjetiva” (BOURGEOIS, 2004, pp. 302-303). Já Fichte e Schelling, de acordo com Bourgeois (2004, pp. 303-304), também não tornaram a lógica uma ontologia. O primeiro porque o Eu finito, por ser apenas uma reconstrução formal do Ser absoluto, não pode saber o próprio ser, impedindo-lhe de efetivar a unidade de lógica e ontologia. O segundo porque faz predominar em seu sistema uma objetividade em que se diz haver uma identidade absoluta, mas que não reconhece o autodesenvolvimento do ser no pensamento.

pensamento separado do ser, como em Kant, por exemplo, mas o pensamento como o próprio ser que se tornou efetivo. Ademais, é significativo que o capítulo sobre a teleologia se situe imediatamente antes da unidade entre as categorias de verdade e de bem, o que demonstra a importância da teleologia para a efetivação dessa unidade sistemática que se interioriza na *Ciência da Lógica*.

D'Hondt apresenta a *Lógica* de Hegel como um pensamento original, pois o filósofo extrapola os limites impostos à Lógica pela tradição, na medida em que concebe na *Ciência da Lógica* uma perspectiva peculiar de vida (D'HONDT, 1979, p. 12), que já se apresenta no âmbito do conceito, e por conta do conceito não ser separado do mundo, a vida é efetiva na medida em que a finalidade não é uma mera analogia, como em Kant, e nesse sentido, a concepção hegeliana se diferencia de concepções modernas dualistas, como a cartesiana que tinham uma perspectiva mecanicista da vida (TAYLOR, 2014, p. 107). Nessa articulação conceitual, pode-se notar o seguinte, nas palavras de D'Hondt: “[...] o filósofo conserva os conceitos teleológicos tradicionais, mas utiliza-os como matéria-prima para suas próprias elaborações” (D'HONDT, 1979, p. 14). E essas elaborações se diferenciam tanto das perspectivas modernas dualistas como também das perspectivas antigas ontológicas.

Considerando a interpretação de D'Hondt, embora não se possa negar a originalidade do pensamento hegeliano no que concerne à teleologia, é também inegável que haja em Hegel outras referências filosóficas no que concerne à teleologia: Aristóteles e Kant. Este foi importante porque recuperou a teleologia para o pensamento moderno no sentido de compreender a vida além de uma perspectiva mecanicista, e o primeiro foi importante por ter concebido a teleologia na oposição ao dualismo e ao acaso.

Esse vínculo entre lógica e vida já havia sido esboçada por Hegel na *Fenomenologia do Espírito* § 22 do Prefácio da *Fenomenologia do Espírito* (conforme exposto no capítulo 1, seção 2 desta tese). Naquele contexto Hegel já considerava Aristóteles uma importante referência para a concepção teleológica. Contudo, Hegel constitui uma novidade em relação a Aristóteles no que concerne à teleologia interna. Na *Fenomenologia*, Hegel considerou a teleologia interna na definição de próprio conceito de razão. Na *Ciência da Lógica*, a teleologia é compreendida no âmbito do conceito, este não é cindido da objetividade como em Kant, que considerava a objetividade a partir das categorias *a priori*, o conceito formal. Em Hegel, ao contrário, o conceito é efetivo na medida em que é Espírito, e o Espírito se caracteriza, como vimos no capítulo anterior (seção 1.2), por se pôr, se diferenciar de si, se determinar, e nessa determinação se

compreender. Ao conceber a teleologia no âmbito do conceito, significa que Hegel considera a finalidade na interioridade do pensamento e do mundo, o que implica que a finalidade é interna na natureza e na história.

Se considerarmos uma divisão mais detalhada da *Ciência da Lógica* (CL, pp. 58-59; WdL I, pp. 61-62), seccionada em três livros: a *Doutrina do Ser*, a *Doutrina da Essência* e a *Doutrina do Conceito*, o capítulo da teleologia se situa na *Doutrina do Conceito*, na seção concernente à Objetividade, em seu último capítulo, intitulado “Teleologia”. No capítulo mencionado, pode-se notar um adentrar-se de si do conceito. Trata-se do conceito em sua relação consigo mesmo, que corresponde à segunda parte da *Ciência da Lógica*.

A estrutura da *Ciência da Lógica* hegeliana tem um importante significado, na medida em que procura compreender sob uma nova metafísica a antiga ontologia e a subjetividade moderna no âmbito do pensamento, do *Lógos*. A primeira parte, a *Lógica Objetiva*, toma o lugar daquilo que Hegel chamou de “antiga Metafísica” (*die ältere Metaphysik*), que se dedica à ontologia, pois trata dos pensamentos concernentes ao ser e à essência. Segundo Hegel, a *Lógica Objetiva* diz respeito às determinações do pensamento que se reconhecem enquanto essência em sua interioridade (CL, p. 58; WdL I, pp. 61-62). Já a segunda parte, a *Lógica Subjetiva* ou a *Doutrina do Conceito* desdobra as categorias lógicas do conceito, do juízo e do silogismo, não somente como instrumentos do raciocínio ou categorias formais, mas como categorias do conceito no próprio ser, na medida em que o conceito por ser também sua própria mediação passa à objetividade:

[...] O silogismo é mediação, é o conceito completo em seu ser-posto. Seu movimento é a suprassunção dessa mediação, em que nada existe em si e por si, senão que cada um existe somente por meio do outro. O resultado, por fim, é uma imediatez, que surgiu da suprassunção da mediação; é um ser, que é por sua vez idêntico com a mediação e é o conceito, que se recobrou a partir de seu ser outro e em seu ser-outro, por si mesmo. Este ser, por conseguinte, é uma coisa, que existe em si e por si, - é a objetividade. (CL, p. 619; WdL II, p. 401).

Na objetividade, o conceito se converteu em coisa, que progressivamente se distanciou da subjetividade da qual emanou, e, desse modo, constituiu uma unidade com a coisa e passou a ter uma existência livre, que, no entanto, é imediata. E o conceito por estar submergido na coisa é o interno, mas já não mais na forma da subjetividade (CL, p. 528; WdL II, p. 271).

De acordo com Charles Taylor (2014, pp. 352-353), no âmbito da objetividade do conceito, lida-se mais propriamente com modos gerais de conceber a objetividade, que no percurso do conceito, inicia-se com o mecanismo, em que ocorre uma relação de exterioridade dos objetos uns em relação aos outros e também desses objetos em relação à unidade subjetiva do conceito (CL, p. 625; WdL II, p. 408).

Nos desdobramentos expressos na *Doutrina do Conceito na Ciência da Lógica*, hegeliana a teleologia precede a Ideia no âmbito do conceito na objetividade. O objeto, tal qual a mônada leibniziana, é dotado de representações em si, cada qual, indiferente à sua exterioridade, é uma totalidade independente, mas ao mesmo tempo é dependente do todo, sendo assim uma contradição:

A definição “*O absoluto é o objeto*” está contida, do modo mais determinado, na *mônada leibniziana*. Esta deve ser objeto, mas *em si* representante; e na verdade [deve ser] a totalidade da representação do mundo: em sua unidade simples, toda a diferença é somente uma diferença ideal, sem autonomia. Nada vem de fora para a mônada; ela é em si mesma o conceito total, só diferenciada por seu desenvolvimento maior ou menor. Igualmente, essa totalidade simples se decompõe na pluralidade absoluta das diferenças, de modo que elas são mônadas. Na mônada das mônadas, e na harmonia preestabelecida de seus desenvolvimentos interiores, essas substâncias são novamente reduzidas à não autonomia e à idealidade. A filosofia de Leibniz é assim a *contradição* completamente desenvolvida. (Enc. I, § 194, A, pp. 332-333; Enz. I, § 194, A, p. 350).

Nesse momento, o objeto tem o conceito fora de si, pois embora já esteja no âmbito de si, ainda é conceito enquanto objeto, e, nesse sentido determinado de fora, como unidade dos diferentes, em uma relação exterior, que é o mecanismo formal, em que os objetos resistem uns aos outros (Enc. I, § 195, p. 334; Enz. I, § 195, p. 352). Na Anotação do § 195 da *Enciclopédia*, Hegel afirma que a colisão e a pressão, a devoção realizada a partir de um mentor espiritual e as palavras sem significado são relações mecânicas, sem autonomia.

O objeto tem sua centralidade em si, mas para tanto, só pode centrar-se no outro, na medida em que só tem autonomia na diferença. É o mecanismo diferente, o mecanismo da gravitação, do desejo e da tendência social (Enc. I, § 196, pp. 336-337; Enz. I, § 196, p. 355). Essa relação forma um silogismo (S-P-U), o mecanismo absoluto, no qual os objetos não autônomos são a singularidade, o centro relativo é o meio termo e o centro absoluto é o

universal. Este mecanismo absoluto é, segundo Hegel, um trisilogismo (Enc. I, § 198, p. 337; Enz. I, § 197, p. 355). No primeiro silogismo, os objetos não autônomos são que se exprime na ação de um meio (centro relativo) que reúne nela a centralidade da individualidade de um objeto àquilo de que ele é dependente (Enc. I, § 197, p. 337; Enz. I, § 197, p. 355), no segundo silogismo, os objetos não autônomos são o termo médio (U-S-P), enquanto que no terceiro silogismo, a centralidade absoluta é o termo médio (P-U-S) (Enc. I, § 198, p. 337; Enz. I, § 197, p. 355). Aquela imediata existência dos objetos independentes é negada em si pela mediação da relação uns com os outros, ou seja, pela dependência; e o objeto, com isso, deve, segundo Hegel, pôr-se na sua existência em relação ao outro como diferente, no quimismo (Enc. I, § 199, p. 338; Enz. I, § 199, pp. 356).

Segundo Hegel (CL, p. 648; WdL II, pp. 439-440), no mecanismo o objeto externo determina, indiferente ao determinado, enquanto que no quimismo o outro objeto é determinado de modo químico; ambos no âmbito da finitude, requerem, assim, causas finitas, que no entanto buscam na reflexão, nos conceitos de força e causa, uma totalidade formal.

O quimismo é uma categoria da objetividade que em regra geral não é ressaltada em particular, mas reunida com o mecanismo em uma categoria; e nessa reunião, sob a denominação comum de relação mecânica, costuma ser oposta à relação de *finalidade*. O motivo disso deve procurar-se em que o *mecanismo* e o *quimismo* têm sem dúvida em comum, um com o outro, serem somente *em si* o conceito existindo, enquanto o *fim* deve ser considerado como o conceito existindo *para si*. (Enc. I, § 200, Z, p. 338; Enz. I, § 200, Z, p. 357).

O quimismo se constitui no esforço de suprassumir no conceito a contradição imediata entre a determinidade da existência do objeto diferente e sua totalidade (Enc. I, § 200, p. 338; Enz. I, § 200, p. 357); o produto do processo químico é a neutralidade da tensão entre os extremos; o universal concreto liga-se intimamente consigo mesmo através da diferença dos objetos (Enc. I, § 201, p. 339; Enz. I, § 201, p. 358); no processo químico ocorre o ir e vir de uma forma para a outra entre os objetos naturais (Enc. I, § 202, p. 339; Enz. I, § 202, p. 358); com a neutralidade das tensões, as propriedades determinadas dos extremos são suprassumidas (*aufgehoben*) no produto de acordo com o conceito; no entanto, o princípio que anima a diferenciação não é o imediato e o neutro, é separável; por outro lado, o princípio que julga, anula a neutralidade, constituindo a diferença e animação

(*Begeisterung*) em relação a um outro, e a separação se externaliza do processo de neutralização (Enc. I, § 202, pp. 339-340; FE, § 246, p. 182; PhG, pp. 190-191), fazendo com que o princípio animador incida fora do produto neutro (Enc. I, § 202, Z, pp. 339-340; Enz. I, § 202, Z, p. 358).

A neutralização do diferente e a diferenciação do neutro são processos externos, aparentemente independentes e exprimem sua finitude na passagem para produtos, onde são suprasumidos. Por outro lado, esse processo expõe a nulidade da imediatez pressuposta dos objetos distintos. Ao negar a imediatez e a exterioridade, o conceito, que estava imerso como objeto, é posto como fim (Enc. I, § 203, p. 340; Enz. I, § 203, pp. 358-359). É a teleologia, que é a mediação e a busca da interioridade na negatividade.

Hegel considera que um dos maiores méritos kantianos foi ter distinguido a teleologia interna da teleologia externa e também ter contraposto liberdade e necessidade. Entretanto, para Hegel, essas distinções se constituíram de forma incompleta, porquanto se apresentam nas antinomias kantianas e não se encontra nelas uma solução (CL, p. 650; WdL II, pp. 441-442). Segundo Taylor (2014, p. 256), as antinomias kantianas são concernentes a aplicação total de certos conceitos que levam a duas asserções contraditórias e bem fundamentadas no âmbito do entendimento.

É importante considerar o sentido dessa concepção hegeliana frente ao kantismo. A teleologia sob a perspectiva kantiana é atrelada a um intelecto exterior. De acordo com Hegel (CL, pp. 649-650; WdL II, pp. 440-442), a concepção kantiana de um intelecto extramundano que tem nele a finalidade, se apresenta como algo extrínseco, constituindo-se uma cisão entre a unidade do conceito e a multiplicidade dos objetos. Por isso, sob a interpretação hegeliana, parece afastar-se dos questionamentos verdadeiros da natureza; esta é uma limitação importante do pensamento kantiano sob a perspectiva hegeliana. As determinações indiferentes dos objetos são, no mecanismo, regidas pela necessidade, e o conteúdo delas permanece indiferente, pois o entendimento, no mecanismo, se conforma a elas (CL, pp. 649-650; WdL II, pp. 440-442).

De acordo com Hegel, a oposição entre mecanismo e teleologia que se relaciona à oposição respectiva entre necessidade e liberdade na Filosofia Crítica kantiana pode ser notada nas antinomias da razão como o terceiro contraste das ideias transcendentais. Segundo essa antinomia, apresenta-se a tese de que os fenômenos do universo não são deduzidos unicamente pelas leis necessárias da natureza, mas há uma causalidade mediada pela liberdade que deve ser aceita para que se possam explicá-los; a antítese é que não há liberdade, tudo acontece segundo as leis da natureza.

A prova da tese é a de que, se somente a lei da natureza determina os fenômenos, isso implica que a série de acontecimentos se dá necessariamente segundo essa lei e que cada acontecimento ocorreu conforme essa lei, sendo todo acontecimento derivado necessariamente dela, numa sucessão de acontecimentos, uns derivados dos outros e, nesse sentido, temporais, não podendo ter um primeiro início, já que é um acontecimento, que pela lei da natureza deveria ser derivado de outro acontecimento; se tivesse sido sempre, não teria um primeiro acontecimento, o que não torna a série completa. Nesse sentido, segundo a perspectiva kantiana da prova dessa tese, faz-se necessária uma espontaneidade absoluta para o início, o que significaria uma liberdade transcendental (CRP, A444; B472). A prova da antítese é a de que se houvesse uma liberdade absoluta, não seria possível compreender o fio condutor dos eventos do mundo, já que somente temos a natureza para compreendê-los (CRP, A445-A447; B473-B475).

A partir dessas considerações, Hegel afirma que a solução da antinomia dada por Kant é a de que a razão não pode demonstrar as proposições. Hegel repudia a constituição das antinomias, que não passam de afirmações assertóricas de oposições (CL, p. 651; WdL II, pp. 442-443). De acordo com Hegel, Kant concebeu a noção de finalidade como “potência reflexiva que julga”, que em Kant é o juízo reflexionante, como a mediação entre o universal da razão e a intuição individual, distinguindo essa potência reflexiva que julga da “potência reflexiva que determina”, sendo essa a que suprassume o particular sob a égide do universal (CL, pp. 651-652; WdL II, pp. 443-444). Assim, de acordo com a interpretação de Hegel, Kant buscou uma solução para a antinomia acima exposta em um intelecto extramundano que recorre a um “como se” da razão para ordenar o mundo sob uma potência reflexiva que julga. Portanto, sob o juízo reflexionante, o mundo (natureza e história) se comporta como se nele houvesse uma finalidade em si mesmo. Entretanto, isso não garante que haja essa finalidade no próprio mundo. Desse modo, sob a perspectiva hegeliana, o juízo reflexionante kantiano significa uma inefetividade da razão, por isso, o designou como uma potência e não como ato.

Um juízo, segundo Hegel, é a determinação do conceito (CL, p. 551; WdL II, p. 301), enquanto que o silogismo é o racional, pois é o conceito totalmente posto, na medida em que é a unidade diferenciada do conceito e do juízo (CL, p. 585; WdL II, p. 351), uma totalidade racional que tem em sua interioridade as diferenças:

O silogismo é a unidade do conceito e do juízo: e o conceito enquanto a identidade simples, a qual retornaram as diferenças-de-forma do juízo; é o juízo enquanto ao mesmo tempo é posto na realidade, a saber, na diferença de suas determinações. O silogismo é o *racional* e *todo* o racional. (Enc. I, § 181, p. 315; Enz. I, § 181, p. 331).

Diferentemente de Kant, o conceito concebido por Hegel enquanto fim é um juízo objetivo, e, desse modo, não se reduz a uma simples capacidade de conhecer, mas é em si e para si, definido da seguinte maneira por Hegel:

[...] A relação de finalidade não é [...] um juízo *reflexivo*, que considere os objetos só segundo uma unidade, *como se* um intelecto os houvesse proporcionado como *ajuda para a nossa capacidade de conhecimento*; senão que é o verdadeiro em si e para si, que julga de modo *objetivo*, e determina em absoluto a objetividade exterior. [...] (CL, pp. 651-652; WdL II, p. 444).

Nesse sentido, o juízo objetivo hegeliano refuta a concepção kantiana de uma finalidade enquanto analogia do pensamento. Ao contrário, o juízo objetivo hegeliano não é um *como se*, o juízo objetivo é autodeterminante; é sujeito, e, por isso, “conceito concreto”. Destarte, é mais que juízo, é o próprio silogismo do conceito livre que é mediado pela objetividade, conjungindo-se consigo mesmo, diferentemente de um juízo reflexivo, que é uma unidade que auxilia na capacidade de conhecer (CL, p. 652; WdL II, pp. 440-442). E é nessa objetividade que se desdobra o conceito de teleologia hegeliano. Tal objetividade, para Hegel, não é meramente objetiva, mas é também subjetiva porque está no âmbito da Lógica Subjetiva.

Segundo D’Hondt (1979, pp. 30-31), a concepção teleológica hegeliana significa uma rejeição ao dualismo kantiano entre o mundo sensível e o suprassensível. A concepção kantiana de teleologia, sob uma perspectiva dualista, implica separar as finalidades da liberdade e os fenômenos do mundo, pois se sob tal concepção a liberdade fosse fenomênica, seria natureza e contrariaria a si mesma, pois não seria liberdade, seria necessidade; se, ao contrário, a liberdade se expressasse nos fenômenos, estes não seriam passíveis de experiência porquanto não estariam submetidas à regularidade das leis. Para D’Hondt, na relação homem-natureza, Hegel não admite uma exclusão entre liberdade e necessidade, mas faz com que a necessidade siga às finalidades livres humanas. Assim, o ser humano em suas ações sintetiza o subjetivo e o objetivo, liberdade e necessidade.

Pode pois dizer-se que, pelo seu pensamento teleológico, Hegel opõe-se a Kant. E contudo, ele o proclama claramente, foram as tentativas kantianas de solução do problema que abriram a via de sua investigação pessoal. (D'HONDT, 1979, p. 31).

A *Ciência da Lógica* confirma o que já era expresso na *Fenomenologia do Espírito*. D'Hondt (1979, pp. 31-32) considera que, embora Hegel tenha exaltado o mérito kantiano de ter distinguido teleologia interna de teleologia externa (CL, p. 650; WdL II, pp. 440-442), a concepção hegeliana de teleologia interna se diferencia da kantiana, por não ser meramente reguladora, mas efetiva, na medida em que em Kant o conceito estava no âmbito meramente subjetivo, constituindo analogias fundadas na razão para a compreensão da natureza, enquanto que em Hegel, o conceito teleológico está em sua objetividade.

Segundo D'Hondt (1979, p. 32), a questão teleológica é um grande diferencial do pensamento hegeliano em relação a Kant. O comentador afirma que a concepção hegeliana é mais audaz que a kantiana, pois a teleologia interna em Hegel não é apenas um juízo reflexionante, mas se expressa objetivamente. Porém, é importante considerar que não é apenas objetiva, mas também subjetiva, na medida em que se põe por sua própria atividade.

No que se refere à oposição de Hegel em relação a Kant, os textos hegelianos (FE, § 22, p. 34; PhG, p. 26; CL, pp. 648-652; WdL II, pp. 436-444) confirmam a tese de D'Hondt. Contudo, é importante considerar que a interpretação de D'Hondt simplifica a concepção teleológica hegeliana, na medida em que expressa necessidade e liberdade como um par de opostos respectivos ao mundo natural e ao mundo humano. A interpretação de Jean Hyppolite da *Fenomenologia do Espírito* é mais profícua no que se refere à questão teleológica da natureza, pois dá conta da concepção hegeliana de vida, que é natural e teleológica. Segundo a análise de Hyppolite (1999, p. 269) da *Fenomenologia*, na vida já é possível notar o conceito, pois a vida já demonstra um agir conforme a um fim. E o conceito que está no interior da vida é autodeterminante, livre na medida em que torna efetiva a sua própria finalidade.

Portanto, de acordo com a perspectiva hegeliana, a teleologia é a suprassunção e a verdade do mecanismo e do quimismo, pois a teleologia está no interior da objetividade de si do conceito. Por isso, nesse momento da causalidade mecânica e do quimismo, a finalidade lhe é externa; nesse sentido, o objeto mecânico não reconhece sua determinação e nem o que lhe determina e, assim, a autodeterminação se constitui na oposição

interioridade-exterioridade e, com isso, o conceito se coloca externo ao mecânico e ao quimismo, interiorizando-se, enquanto conceito que é fim, que imediatamente é subjetivo.

2.2. Necessidade, liberdade e teleologia interna

Na *Ciência da Lógica*, Hegel explica que a antiga metafísica opunha causas eficientes e causas finais assim como se constituem as oposições entre fatalismo-determinismo e liberdade e entre mecanismo e teleologia (CL, p. 647; WdL, pp. 436-437). O problema expresso por Vaz acerca da conciliação entre sistema e liberdade se apresenta em Hegel numa remissão aos antigos, o que corrobora a tese do comentador brasileiro. É relevante notar que esse problema é expresso por Hegel exatamente na apresentação da teleologia na *Ciência da Lógica*, a “pedra angular” de seu sistema filosófico.

A discussão do problema acerca da conciliação entre sistema e liberdade por Hegel nos desdobramentos lógicos da teleologia não é fortuito, pois a teleologia, como supressão do quimismo e do mecanismo, é uma das soluções hegelianas para o problema da conciliação entre fatalismo e contingência, que segundo Vaz, se expressa desde a primeira formulação de sistema entre os antigos, o sistema platônico¹⁷.

[...] A antinomia entre o *fatalismo* com seu *determinismo*, e a *liberdade*, se refere igualmente à oposição do mecanismo e da teleologia; com efeito, o livre é o conceito em sua existência.

A antiga metafísica se comportou com estes conceitos como com os outros; por uma parte pressupôs uma representação do universo, e se ocupou em demonstrar que um ou o outro conceito se adaptava a tal representação, e que o conceito oposto era defeituoso, porque essa representação não se deixava *explicar* por meio dele. [...] Se mecanismo e finalidade estão em oposição mútua, precisamente por isso não podem se considerar como *equivalentes* de maneira que cada um deles por si seja um conceito correto, e tenha tanto valor como o outro, e que tudo se reduza a saber onde tem que ser aplicado um ou outro. Esta validade igual se funda somente no fato de que eles *existem*, isto é, que os temos a ambos. Porém, a primeira questão necessária, dado que são contrapostos, é qual dos dois seja o verdadeiro; e a verdadeira e própria questão superior é saber *se não é um terceiro o que constitui*

¹⁷ O problema do fatalismo e da liberdade se expressou na modernidade no pensamento de Descartes e também pode ser notado nos pensamentos de Espinosa e de Leibniz, que exprimem respectivamente os dois extremos, os quais Hegel procura suprasumir em seu sistema (VAZ, 2014, p. 97).

sua verdade, ou bem se não é um a verdade do outro. (CL, pp. 647-648; WdL, pp. 436-438).

Hegel afirma que a teleologia é a verdade do mecanismo e que o quimismo se junta a ele, pois os dois encontram-se submetidos a uma necessidade natural, seja respectivamente pela falta de autodeterminação, seja pela tensão e exterioridade. Já a teleologia se vincula ao conceito que é autodeterminante, livre.

É interessante notar que, embora Hegel faça remissão à antiga metafísica numa oposição entre causas eficientes e causas finais, o filósofo alemão procura conciliar em sua filosofia o mecanismo à teleologia, seguindo em muitos sentidos o pensamento aristotélico. A explicação de Angioni acerca da necessidade “sem mais” torna claro ao leitor hegeliano a referência aristotélica da questão teleológica em Hegel, inclusive no que se refere à relação entre necessidade/mecanicismo e teleologia.

De acordo com Angioni (2006, pp. 34-36), Aristóteles (Phys., II, 8, 10-12, 198b) reconhece que há a necessidade na natureza e que há uma complementaridade entre necessidade e teleologia¹⁸. Assim, segundo o comentador, o filósofo grego não questiona a existência da necessidade, mas procura esclarecer como ela ocorre na natureza. E, nesse sentido, compreende que Aristóteles distingue dois tipos de necessidade, a “sem mais” e a “sob hipótese”. A primeira não tem pressupostos, nada a antecede; já a segunda está submetida a um princípio anterior.

Segundo Angioni (2006, pp. 36 e 38), a compreensão aristotélica da necessidade “sem mais” é partilhada com outros filósofos que antecederam ao Estagirita na história da filosofia. A diferença fundamental é que para os filósofos que consideram a necessidade “sem mais”, tudo o que existe na natureza se deve à matéria bruta elementar em suas interações espontâneas e não a um princípio anterior. Entretanto, sob a perspectiva aristotélica, tal tipo de necessidade não seria suficiente para a explicação da natureza, pois, para o Estagirita (Phys., II, 8-9, 198b), a necessidade “sem mais” caracteriza-se por ser disposicional, na medida em que tal matéria poderia por sua própria condição possibilitar determinados efeitos, dado o seu lugar natural. Nesse sentido, se relaciona apenas à matéria e a mais nenhum outro princípio, o que dificulta a compreensão da regularidade do que é vivo em suas partes e funções.

¹⁸ De acordo com Angioni (2006, p. 34, nota), há uma tradição que discorda de tal compreensão e considera que há uma incompatibilidade (e não uma complementaridade) entre necessidade e teleologia no pensamento aristotélico. Quem são os autores? Que rendimento teórico teria essa outra interpretação para a sua tese?

Para refutar as concepções que compreendem a necessidade “sem mais” como única explicação física, Angioni (2006, p. 37) afirma que Aristóteles questiona se a natureza operaria apenas por necessidade e não em vista de fins. Tal questionamento se pautaria na compreensão de Aristóteles acerca da relação entre a matéria elementar e os seres vivos e suas partes e funções.

Segundo a compreensão de Angioni, a perspectiva aristotélica é a de que a matéria elementar tem seus movimentos vinculados à sua própria natureza e exprimem as relações necessárias “sem mais”, como, por exemplo, o fogo para cima, a terra para baixo ou a chuva em seu ciclo. Entretanto, segundo a perspectiva aristotélica, a relação necessária “sem mais” não é capaz de explicar a natureza em relação aos seres vivos, suas partes e funções (Angioni, 2006, pp. 38-39), pois seria difícil explicar, sob a mera espontaneidade dos elementos materiais brutos, a regularidade da vida na natureza (Angioni, 2006, p. 41).

Portanto, sob a perspectiva aristotélica (Phys, II, 9, 199b, 34ss.), o que é por necessidade não tem um princípio que lhe antecede. O que é por princípio é a finalidade, pois a finalidade expressa a forma, porquanto o “o que” e o “para que” são vinculados; um ente só tem sua forma para a consecução de uma finalidade. Por outro lado, para Aristóteles, as coisas materiais se dispõem necessariamente, porém somente se a considerarmos apenas sob a perspectiva da causa material. Logo, a disposição necessária das coisas que são conforme a um fim determinado se realiza para uma finalidade que não é essa disposição.

Reconheçamos a importância dada por Aristóteles à vida. A compreensão aristotélica da natureza só se completa se a vida passa a ser compreendida sob um princípio. O princípio do mecanismo não é suficiente para explicar a vida. A ação conforme a uma finalidade por natureza é o princípio que Aristóteles reconhece para a explicação da vida. Esse mesmo princípio, a finalidade interna será fundamental a Hegel, não somente para a vida como para a razão como um todo.

Aristóteles (Phys, II, 8, 199a, 20ss) diferencia as coisas que vêm a ser por natureza, daquelas que vêm a ser pela técnica. Em ambas, o “em vista de algo” está presente. Na natureza, não há exame ou deliberação para que uma aranha teça sua rede ou para que a andorinha constitua o seu ninho e nem a árvore delibera para que suas raízes busquem alimento. Esses entes naturais agem conforme uma finalidade imanente.

Já no que se refere à técnica, Aristóteles apresenta o exemplo da casa (Phys, II, 9, 34ss). Uma casa é formada por elementos, esses elementos brutos exprimem a necessidade na medida em que a pedra dirige-se necessariamente para baixo e acima dela a terra e ainda

mais acima a madeira, segundo a natureza própria de cada elemento em suas relações de leveza. Todos esses elementos materiais são subsumidos à finalidade de abrigar, que sob uma técnica expressa na forma sua finalidade (Met., VIII, 2, 1043 a 32, apud ANGIONI, 2006, p. 50).

Notemos como Hegel, com suas próprias palavras, reconhece em Aristóteles uma superioridade da concepção de teleologia interna (na definição da vida) em relação aos modernos, pois para o filósofo de Estagira, segundo a perspectiva hegeliana, a concepção de vida tem uma finalidade a ela imanente e não externa. Desse modo, o conceito de teleologia interna é importante para a supressão do dualismo kantiano:

[...] No fim não se deve pensar apenas na forma em que ele está na consciência como uma determinação existente na representação. Com o conceito de finalidade *interna*, Kant suscitou de novo a Ideia em geral e, em especial, a da vida. A definição que *Aristóteles* oferece da vida contém já a finalidade interna e, por isso, está infinitamente acima do conceito de teleologia moderna, a qual só tem diante de si a finalidade *finita, externa*. (Enc. I, § 204 A, pp. 341-342; Enc. I, § 204 A, p. 360).

Portanto, é fundamental notarmos que tanto em Aristóteles quanto em Hegel, seja no que se refere à técnica, seja no que se refere aos seres vivos, suas partes e funções, há um princípio que subsume a necessidade bruta dos elementos a uma finalidade. E embora haja a necessidade nos elementos naturais brutos, tal necessidade se submete às finalidades expressas pela forma, seja na técnica, seja nos seres vivos. É o princípio teleológico, que na natureza, em Aristóteles, é interno.

No que diz respeito a Hegel, D'Hondt (1979, p. 25) destaca na teleologia a dialética entre meios e fins. Que os meios, por se tornarem universais, passam a ser fins e os fins, meios. O comentador afirma que a inteligência humana, ao elaborar máquinas, por exemplo, faz com que o mecanismo natural seja ordenado pela inteligência sem, entretanto, uma atividade direta do homem. Com o utensílio ainda havia a ação direta do homem para a consecução do fim. Desse modo, a razão faz com que a natureza, com o seu mecanicismo, seja conduzida a uma finalidade inteligente, na qual os meios têm um caráter universal, porquanto em sua permanência fazem com que os resultados singulares efêmeros, contingentes, sejam efetivados. E é nessa dialética de meios e fins que se destaca a originalidade hegeliana em relação à teleologia e se reconhece a chamada astúcia da razão.

É importante destacar, nesse sentido, que a concepção teleológica hegeliana, como veremos a seguir, se caracteriza imediatamente no âmbito da Lógica pela exterioridade, mas que na relação de meios e fins que se conjungem, se determina a teleologia interna. Como veremos no quarto capítulo, especialmente na parte introdutória e na primeira seção, o duplo caráter da teleologia será compreendido por Hegel em suas *Lições sobre a Filosofia da História* na atuação dos indivíduos e a efetivação do propósito do Espírito do Mundo. Para tanto, é preciso considerar as especificidades da teleologia hegeliana e compreendê-las no âmbito da vida lógica.

2.3. Teleologia hegeliana: a astúcia da razão e a dialética do senhor e do servo

No conceito não há separação dos momentos, o conceito envolve o ser e a essência. Sob a perspectiva hegeliana, o conceito é o próprio pensamento na sua efetivação em si e para si. Nele, não há mais o aparecer de um no outro, mas o envolver do mesmo que se dá nos momentos da subjetividade, da objetividade e da Ideia. Na *Doutrina do Conceito*, investigam-se as próprias formas nelas mesmas, pois elas são, segundo Hegel, o “espírito vivo do real”, o que significa dizer que seu estudo não é de algo passivo ou de recipientes mortos, mas daquilo mediante o que e no que é verdadeiro (Enc. I, § 162, A, p. 295; Enz. I, § 162, A, p. 310).

É interessante notar como Hegel concebe os três momentos do conceito: universalidade, que, nas palavras de Hegel, é a “livre igualdade consigo mesmo”, particularidade enquanto “determinidade em que o universal permanece imperturbavelmente igual a si mesmo” e individualidade “como reflexão-sobre-si das determinidades da universalidade e da particularidade” (Enc. I, § 163, p. 296; Enz. I, § 163, p. 311); trata-se da diferenciação de si conceito que, está assentada na própria identidade do conceito. Isto é, no conceito, o universal é idêntico consigo em sua unidade negativa.

O conceito é o pura e simplesmente *concreto*. Porque a unidade negativa consigo enquanto ser-determinado-em-si-e-para-si, que é a individualidade, constitui ela própria a sua relação a si, a universalidade. Os momentos do conceito não podem, pois, separar-se; as determinações da reflexão *devem* apreender-se e valer cada uma para si, separadamente da oposta, mas por a sua *identidade* estar *posta* no conceito, cada um de seus momentos pode apreender-se imediatamente só a partir de e com os outros. (Enc. I, § 164, pp. 298-299; Enz. I, § 164, pp. 313-314).

Segundo Hegel, o pensamento, por ser livre e verdadeiro é a Ideia, que em sua total universalidade é o Absoluto (Enc. I, § 14, p. 55; Enz. I, § 14, p. 59). Nesse mesmo parágrafo da *Enciclopédia*, Hegel mostra o caráter ativo do pensar, porquanto este só se torna efetivo na medida em que se determina em sua vivacidade:

O pensamento livre e verdadeiro e em si *concreto*, e assim e *ideia*, e em sua universalidade total e a *ideia* ou o absoluto. A ciência [que trata] dele é essencialmente *sistema*, porque o verdadeiro, enquanto *concreto*, só é enquanto desdobrando-se em si mesmo, e recolhendo-se e mantendo-se junto na unidade — isto é, como *totalidade*; e só pela diferenciação e determinação de suas diferenças pode existir a necessidade delas e a liberdade do todo. (Enc. I, § 14, p. 55; Enz. I, § 14, p. 59).

Em outras palavras, o pensamento é o que é em Si e por Si mesmo, *Entelequia*, põe suas próprias determinações em sua atividade livre, e, nisso, podemos notar uma concepção de absoluto que se diferencia. Nessa diferenciação, o Espírito busca pela unidade entre o pensamento e a realidade, que é o objetivo do pensamento hegeliano, a efetivação da unidade do ser e do pensamento, que é sua finalidade.

Na *Enciclopédia*, os desdobramentos de si do conceito na objetividade manifestam a teleologia como resultado do mecanismo e do quimismo. De acordo com Hegel (Enc. I, § 204, A, pp. 340-341; Enz. I, § 204, A, p. 359), o conceito em sua existência para si nega a objetividade imediata e se determina unilateralmente como subjetivo frente a essa objetividade. O conceito em sua totalidade reconhece essa unilateralidade e se compreende em sua negação frente à objetividade pressuposta, que, como realidade ideal em si é nula. Nessa atividade, o conceito constituiu sua identidade consigo mesmo nessa contradição, na negação e na oposição. Essa atividade de objetivar-se é ele mesmo, que promoveu sua própria conservação na efetivação da finalidade. (Enc. I, § 204, A, pp. 340-341; Enz. I, § 204, A, p. 359).

Na Anotação do § 204, Hegel caracteriza sua concepção de teleologia a partir da interioridade do conceito, o que o diferencia de uma concepção de causa eficiente, porquanto a causa eficiente pressupõe um Outro externo numa relação de necessidade que, para Hegel, é cega, na medida em que se determina pelas condições externas e não por sua interioridade mesma. A teleologia hegeliana não constitui numa relação causal de caráter

exterior, ao contrário, compreende a finalidade no interior da atividade mesma do conceito, que tem nele mesmo a negação.

Hegel salienta ainda na Anotação do § 204 (Enc. I, § 204, A, p. 342; Enz. I. § 204, A, p. 361) que a atividade teleológica é um silogismo, pois este é, segundo Hegel, “o *racional* e o *todo* racional” (Enc. I, § 181, p. 315; Enz. I. § 181, p. 231), que na sua atividade de conclusão de sua finalidade se faz pelo termo médio, na negação da abstração universal, que, na conclusão a universalidade é reencontrada com a particularidade, como universal concreto. É interessante notar que esse movimento negativo é efetivo na medida em que, por essa atividade, negam-se as contingências históricas, e o propósito universal do Espírito do Mundo se torna efetivo. Nas palavras de Hegel: “[...] esta é a mesma negação que, na elevação do Espírito a Deus, é exercida contra as coisas contingentes do mundo [...]” (Enc. I. § 204, A, p. 342; Enz. I. § 204, A, p. 361). Como veremos no quarto capítulo, essa concepção terá, importância central para a *Filosofia da História* hegeliana.

Logo no início da *Enciclopédia* (Enc. I, § 1, p. 39; Enz. I, § 1, p. 41), Hegel afirma que o objeto da filosofia é o mesmo que o objeto da religião, a verdade. Contudo, a verdade no âmbito religioso é uma representação e, nesse sentido, Deus, no âmbito da religião cristã, é apenas uma revelação (Enc. I, § 36, Z, p. 100; Enz. I, § 36, p. 105), e, nesse sentido, não é conhecido. Somente no âmbito do conceito, no âmbito da filosofia o verdadeiro pode ser conhecido e o conceito pode ser reconciliado com o pensamento, o verdadeiro é presente, não está em um mais além:

É somente pelo conceito que as coisas no mundo têm sua consistência; quer dizer, na linguagem da representação religiosa, as coisas são o que são somente pelo pensamento divino — e por isso criador — que lhes é imanente.

Quando se fala de ideia, com isso se deve representar algo distante e além. A ideia é antes o absolutamente presente. (Enc. I. § 213, Z, p. 350; Enz. I. § 214, Z, p. 369)

O verdadeiro, para Hegel, é o todo (Enc. I, § 14, p. 55; Enz. I, § 14, p. 59), este não é irrefletido, como o absoluto de Schelling, mas se põe em determinações, em negatividade, que em seu processo tem a finalidade de reconciliar-se consigo mesmo.

De acordo com a *Enciclopédia*, na imediatez teleológica, o conceito se encontra diante do objeto como que diante de algo pressuposto, numa relação externa e finita, pois a subjetividade do conteúdo aparece como distinta da totalidade da forma (Enc. I, § 205, pp. 342-343; Enz. I, § 205, pp. 362-363). Na imediatez da relação de finalidade, o conceito se

contrapõe como externo ao objeto que lhe é pressuposto e é como material pelo qual o conceito se realizará. Nesse sentido, o fim é finito na medida em que o conceito em autodeterminação formal imediata não é para si mesmo. Mesmo assim, trata-se de uma determinação conforme a uma finalidade, que em termos lógicos está além da mera relação de necessidade. É relação exterior de finalidade que o conceito se interioriza na finitude da particularidade. No Adendo ao § 205, Hegel (Enc. I, § 205, Z, p. 343; Enz. I, § 205, Z, p. 363) explica que a relação teleológica é vista comumente do ponto de vista da exterioridade, na qual os fins são considerados do ponto de vista da utilidade e os meios pelos quais serão alcançados. Hegel não descarta essa forma de finalidade, mas por se caracterizar por não ter em si mesma sua determinação, a teleologia externa é situada pelo filósofo de maneira a ser suprasumida.

Como veremos na parte introdutória e na primeira seção do quarto capítulo, assim como na *Lógica*, a teleologia externa tem papel importante para que a finalidade interior do Espírito se torne efetiva também no âmbito da história. Trata-se de um momento do conceito para sua efetividade.

A atividade conforme a finalidade não permanece na imediatez, mas o fim subjetivo se unifica pela ação com a objetividade (Enc. I, § 206, pp. 343-344; Enz. I, § 206, p. 363). Nessa relação se constitui o silogismo do fim subjetivo, no qual o conceito universal, por meio da particularidade, é unido à individualidade, e, por autodeterminar-se, conserva-se a si mesmo por sua atividade. Nessa atuação, há a abstração universal inicial, que é negada na mediação e chega à unidade consigo na conclusão que unifica o universal ao particular.

Segundo a concepção hegeliana, a atividade teleológica, como vimos acima, é uma atividade silogística. No âmbito do fim subjetivo, este é unido como conclusão à objetividade pelo termo médio na ação conforme ao fim (Enc. I, § 206, Z, p. 344; Enz. I, § 206, Z, p. 363). No Adendo ao § 206 da *Enciclopédia*, Hegel explica que o desenvolvimento do fim da Ideia ocorre em três degraus: “1º, do fim subjetivo; 2º, do fim em via de realizar-se; 3º, do fim realizado” (Enc. I, § 206, Z, p. 344; Enz. I, § 206, Z, p. 363). Segundo a explicação de Hegel, o fim subjetivo como totalidade dos momentos do conceito, é inicialmente uma universalidade idêntica consigo, a qual é indeterminada; num segundo momento, esse universal se particulariza, determinando-se e nessa atividade retorna a si.

Nesse sentido, o fim subjetivo é considerado por Hegel (Enc. I, § 207, p. 344; Enz. I, § 207, pp. 363-364) um silogismo no qual o universal tem como termo médio a

particularidade e se conclui junto com a singularidade, autodeterminando-se; e nessa autodeterminação, julga na medida em que esse fim subjetivo particulariza o universal ainda indeterminado, fazendo dele um conteúdo. Assim se constitui a antítese subjetividade/objetividade e nela o fim subjetivo é reconhecido na comparação com a totalidade e sua limitação, a subjetividade em sua conclusão consigo mesma se põe frente à objetividade. Com isso, volta-se para a exterioridade (Enc. I, § 207, p. 344; Enz. I, § 207, pp. 363-364).

Ao atuar para fora, a individualidade do fim subjetivo imediatamente apossa-se do objeto como um meio, e, nesse sentido, como atividade do poder interno do conceito (Enc. I, § 208, p. 345; Enz. I, § 208, p. 364) como atividade voltada para um fim. Nesse sentido, Hegel explica que nessa atuação se constitui a primeira premissa do silogismo, o fim como o conceito imediato que é potência em sua relação com o objeto e este como sujeição (Enc. I, § 208, A, p. 345; Enz. I, § 208, A, p. 364). Contudo, essa atividade é ainda exterior porque o fim ainda é diferente do objeto, e, nesse sentido o fim e o objeto devem ser mediatizados (Enc. I, § 209, p. 345; Enz. I, § 209, p. 365). Essa mediação é a segunda premissa do silogismo, na qual o objeto como meio, como material pressuposto está em relação imediata com o fim. Nesse ponto Hegel afirma que é a relação do fim com o mecanismo e o quimismo, que agora, estão submetidos à finalidade subjetiva. Tal relação, Hegel classifica como “astúcia da razão” (*List der Vernunft*) (Enc. I, § 209, p. 345; Enz. I, § 209, p. 365):

[...] Essa relação é a esfera do mecanismo e do quimismo, agora *a serviço* do fim, que é sua verdade e o seu livre conceito. É a *astúcia* da razão que o fim subjetivo – enquanto é a potência desses processos, em que o objetivo se desgasta e se suprassume [em seus processos] um no outro – a si mesmo se conserva *fora desses processos*, e seja *o que* neles *se conserva*. (Enc. I, § 209, p. 345; Enz. I, § 209, p. 365).

O fim realizado exprime a unidade da subjetividade do conceito e da objetividade, unidade essa que foi sujeitada pelo poder do conceito em sua atuação, pois o subjetivo não é meramente unilateral, particular, mas é o universal concreto, permanecendo o mesmo nos termos do silogismo (Enc. I, § 210, p. 346; Enz. I, § 210, pp. 365-366). Esse fim alcançado, no entanto, no âmbito do finito, fez obter apenas uma forma na exterioridade preexistente, constituindo uma determinação accidental; assim, um fim alcançado é apenas

um objeto, que também serve como meio para a realização de outros fins (Enc. I, § 211, pp. 346-347; Enz. I, § 211, p. 366).

Porém, ao efetivar o fim, nega a unilateralidade da subjetividade e da aparente autonomia da objetividade, que por ser mero meio para a realização de outros fins, é um ideal, o que suprassume a oposição forma-conteúdo, porque o fim realizado era apenas meio e, nesse sentido, nulo. Com isso, na efetivação do fim, a forma se põe como conteúdo, suprassumindo as determinações na atividade da forma, que é o conceito, e, nesse sentido, só a si mesmo se tem por conteúdo, nisso se expressa a unidade em si e para si do subjetivo e do objetivo enquanto Ideia (Enc. I, § 212, p. 347; Enz. I, § 212, pp. 366-367).

Como veremos no quarto capítulo, essa atuação do conceito enquanto finalidade que tem como meio a particularidade será muito importante para a *Filosofia da História* hegeliana, no emprego do conceito de astúcia da razão (*List der Vernunft*). A astúcia da razão consiste em a razão, que é universal, fazer com que se torne efetiva, sem, entretanto, deixar de ser universal. Para tanto, a razão se efetiva em mediações que se exprimem em determinações que são particulares. A razão, assim, permanece, mas, ao mesmo tempo, atua numa dialética de meios e fins. Nessa dialética, os meios se tornam fins e os fins se tornam meios.

A razão é tanto *astuta* como *poderosa*. A astúcia consiste, de modo geral, na atividade mediatizante que, deixando os objetos segundo sua natureza atuar uns sobre os outros, e desgastar-se uns nos outros, contudo, sem se imiscuir nesse processo, [a razão] leva somente *o seu* fim à realização. Nesse sentido, pode-se dizer que a Providência divina se comporta como a astúcia absoluta em relação ao mundo e a seus processos. Deus deixa-fazer os homens, com suas paixões e interesses particulares, e o que resulta por isso é a realização das *suas* intenções, que são outra coisa do que primeiro tratavam de fazer aqueles de que Deus se serve no caso. (Enc. I, § 210, p. 346; Enz. I, § 210, p. 365).

Como já vimos nesta seção, Hegel considera que a religião e a filosofia têm o mesmo objeto, a verdade. Esta é concebida na forma da representação, na religião, e na forma do conceito, na filosofia.

A diferença entre a filosofia e a religião não é de modo algum a diferença entre entendimento e sentimento, e sim a de um pensamento *conceitual* — que tira suas determinações do movimento imanente de autodiferenciação, e a de um pensamento

representativo, que recebe suas determinações da exterioridade de uma revelação.
[...] (BOURGEOIS, 1995, p. 413).

Ao considerar a atuação da Providência divina, Hegel considera filosoficamente a atuação do Ser que é Sujeito, que se põe. Esse pôr-se de Si é a mediação do Espírito consigo mesmo, que se determina no mundo. Seu *télos* é sua reconciliação consigo mesmo pela atuação do ser humano em liberdade. Nesse sentido, a atuação dos homens na consecução de seus interesses particulares diz respeito a uma finalidade do Espírito. Essa atuação humana, portanto, torna efetivo o *télos* do Espírito.

É significativo notar que o conceito de astúcia da razão é expresso por Hegel tanto na *Ciência da Lógica* quanto na *Filosofia da História*. D'Hondt (1979, pp. 34-38) analisa esse reconhecimento e nota uma distinção importante no uso desse conceito por Hegel nesses dois textos. De acordo com o comentador, Hegel, na *Ciência da Lógica*, expressaria a ideia de que o mecanismo natural se submeteria às finalidades humanas, enquanto que na *Filosofia da História*, a astúcia da razão seria o uso das paixões humanas para a efetivação da Ideia, ou de Deus. Nesse sentido, a concepção teleológica hegeliana da *Filosofia da História* expressaria em seu conceito de astúcia da razão que as paixões humanas seriam o que tornaria efetivo o que foi definido teleologicamente pela razão mesma, universalmente.

Segundo a interpretação de D'Hondt, Hegel torna a teleologia fluida e a exprime enquanto ação humana como em um silogismo (D'HONDT, 1979, p. 15). Segundo o comentador (D'HONDT, 1979, p. 16), é a ação humana que inspira a concepção hegeliana de teleologia, a partir do testemunho do próprio filósofo em relação à história. De acordo com D'Hondt, o intento hegeliano era exprimir em sua concepção teleológica o ser humano como *artifex*, aquele que age sobre o mundo para transformá-lo a partir da práxis (D'HONDT, 1979, p. 16) e no jogo das relações sociais.

D'Hondt (1979, p. 18) apresenta a dialética do senhor e do servo da *Fenomenologia do Espírito* (FE, §§ 190-196; PhG, pp. 150-155) como uma expressão da questão teleológica no pensamento hegeliano, em que o fim se torna meio e o meio se torna fim. Para D'Hondt, o servo é o meio do qual se serve o senhor para suas finalidades. Na inversão expressa pela dialética hegeliana, o servo torna-se senhor do senhor na medida em que é a ação dele que faz com que a finalidade se efetive. Nessa relação, o servo é sujeito, o termo médio do silogismo.

Para sustentar sua argumentação acerca da dialética do senhor e do servo como expressão da concepção teleológica hegeliana, o intérprete apresenta uma identidade entre

a dominação e a finalidade no texto hegeliano de juventude *O Espírito do Cristianismo e seu Destino* (1799). Segundo o comentador (1979, p. 19), Hegel teria analisado nesse texto o caráter tirânico do Deus bíblico, tal qual em um silogismo. Segundo essa concepção, inicialmente a finalidade está submetida ao dominador, mas a finalidade, por outro lado, faz do dominador um obediente, porquanto a finalidade é o desígnio do dominador. (D'HONDT, 1979, p. 19).

Com isso, segundo D'Hondt, Hegel torna fluido aquilo que Kant opunha em um dualismo inexorável, o homem como uma finalidade em si, o que implicou oposições conceituais significativas, tais como liberdade/necessidade, finalidade/mecanismo, entre outras. De acordo com o intérprete, na dramaticidade das relações humanas, não é possível estancar sua realização em um dos lados dos pares conceituais. D'Hondt procura aproximar os fatos históricos da Revolução burguesa na França à fluidez dialética da filosofia hegeliana, na qual um termo expressa em si o seu contrário, pois por ser fim, é meio, assim como o Terceiro Estado, que era meio e se tornou fim. (D'HONDT, 1979, p. 20).

Para D'Hondt (1979, pp. 21-22), Hegel valoriza os meios, na medida em que estes têm caráter universal. Segundo o comentador, embora a teleologia se expresse na esfera do Espírito Absoluto, é no trabalho humano em que se pode notar seus desdobramentos e suas implicações com clareza, como no caso da agricultura, por exemplo, que apesar de ser um meio, é por conta dela que as gerações humanas têm se sustentado. Nesse sentido, a agricultura, embora seja meio, é universal. É por conta desse meio que a finalidade se torna efetiva. Bernard Bourgeois (2004, pp. 179-180) explica com clareza a síntese efetivada na ação entre o subjetivo e o objetivo:

A realização da meta, a objetivação da subjetividade, opera-se na utilização de um termo médio entre o sujeito e o objeto: esse objeto marcado de subjetividade é precisamente o intermediário. Mas, o intermediário, como objeto que o sujeito utiliza, como objeto usado ou negado pelo sujeito, está condenado a desaparecer ao mesmo tempo que, por ele, os dois opostos que ele representa ao reuni-los: o estado de coisas ou objeto passivo e o querer ou o sujeito ativo. A ação, síntese que se quer subjetiva do sujeito e do objeto, espera assim da negação de seus momentos e, em primeiro lugar, de seu momento fundador, o agir, que ela mediatize a síntese objetiva, pelo objeto então ativo, do sujeito e do objeto, a reunião mundana da realidade do mundo e do Eu ideal, em suma: a realização absoluta da meta. (BOURGEOIS, 2004, pp. 179-180).

Segundo D'Hondt (1979, pp. 22-23), essa perspectiva hegeliana que expressa de forma dialética os meios e os fins implica não somente uma supressão em relação a pontos de vista tradicionais que expressam um antagonismo entre meios e fins, como também suprassume a oposição inexorável entre finalidade e mecanismo. Essa oposição se expressa em uma antinomia no pensamento kantiano, mas Hegel, com sua concepção de finalidade interna, suprassume tal antinomia.

De acordo com D'Hondt (1979, p. 24), a questão do trabalho é uma expressão hegeliana da teleologia, porquanto o utensílio, como intermediário da ação, não suprime o mecanismo natural, antes suprassume a necessidade do mecanismo. Este, segundo a perspectiva hegeliana, embora expresse uma totalidade de forças, representa relações de ação recíproca, que são exteriores. Somente como conceito em sua finalidade interna é que a totalidade é alcançada plenamente. Porém, essa finalidade interna não se opõe inexoravelmente ao mecanismo, mas se serve dele para sua efetividade. O sujeito, segundo D'Hondt (1979, p. 24), é a alma dessa atividade, porquanto o utensílio, no trabalho manual, apenas amplia o esforço do sujeito, sua atividade. É ela que une sujeito e objeto, enquanto fim realizado, que conduz à Ideia.

O conceito de Ideia é concebido pelo filósofo alemão na efetivação de seu objetivo filosófico principal, a unidade do ser e do pensar. E sob a perspectiva hegeliana, a filosofia tem papel fundamental nesse intento, pois é definida por Hegel, na *Enciclopédia*, como uma consideração pensante dos objetos, mas que se distingue de outras formas do pensar, pois é conceitual (Enc. I, § 2, pp. 40-41; Enz. I, § 2, pp. 41-42). Nesse sentido a filosofia é a consideração pensante conceitual dos objetos e tem como objeto a verdade (Enc. I § 1, p. 39; Enz. I, § 1, p. 41). Desse modo, a filosofia hegeliana afirma poder reconhecer filosoficamente o verdadeiro, que na *Fenomenologia do Espírito* Hegel afirma ser o todo:

O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente *resultado*; que só no *fim* é o que é na verdade. Sua natureza consiste justo nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser-de-si-mesmo (FE, § 20, p. 33; PhG, p. 24).

Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel afirma o verdadeiro não mais apenas como substância, mas como Sujeito. Essa afirmação tem um significado profundo, porque – em

suas implicações para o todo sistemático hegeliano – essa concepção do Ser como Sujeito não se limita a uma dimensão ontológica, como os antigos, mas também não se restringe a uma subjetividade exterior. Essa nova concepção hegeliana de Sujeito expressa a importância da atividade, da ação na efetividade racional em si e para si no mundo. O Sujeito no sentido hegeliano da *Fenomenologia* e dos textos ulteriores suprassume a ontologia e a subjetividade numa perspectiva fundada na atividade. Essa atividade exprime uma negatividade imanente, ao mesmo tempo em que é uma afirmação, que efetiva uma unidade entre o subjetivo e o objetivo sob uma finalidade (FE, §§ 17-18, pp. 32-33; PhG, pp. 22-24).

O verdadeiro é o todo, mas a totalidade, o ser em-si em sua imediatez é indeterminado. Por outro lado, o ser só é reconhecido ao se determinar; entretanto, se ele se determina, ele não é mais em sua totalidade infinita e, aparentemente, se perde. Mas ao reconhecer que é um tornar-se, não há mais uma perda, mas um desenvolvimento pela mediação da atividade espiritual, o Sujeito, o pôr-se de Si do pensamento.

Portanto, para que haja determinação é necessária a alienação (*Entfremdung*), o tornar-se outro de si, e nisso se exprime o caráter negativo do Ser, já que se configura pela mediação, o tornar-se que é ele mesmo. Assim, só pode haver o reconhecimento da verdade no resultado, em sua unidade com os meios que o fizeram efetivar.

Segundo a perspectiva da filosofia especulativa hegeliana, o começo enquanto Ser imediato já é um autodeterminar-se do Pensar, daquilo que Hegel denomina “Ideia” na negação enquanto movimento do Conceito. Aqui podemos notar a importância hegeliana dada ao Conceito, que é, na exposição hegeliana da Ideia, o momento para si da Ideia em sua interioridade no envolver de si do todo (Enc. I, §§ 160 e 161, pp. 292-293; Enz. I, §§ 160 e 161, pp. 307-308). Nesse sentido, a concepção especulativa hegeliana é ao mesmo tempo analítica e sintética, pois o conceito procede analiticamente no processo negativo de mediação para consigo em suas determinações e procede sinteticamente unificando essas determinações por sua própria atividade de negar e reunificar. Assim, o Pensar, a Ideia, é em si e por si mesma, autodeterminante, livre, não necessita de nada externo a si. A *Ciência da Lógica* hegeliana é o adentrar-se da Ideia em si e para si mesma.

Hegel apresenta as definições do conceito de Ideia no § 214¹⁹ da *Enciclopédia*:

A Ideia pode ser compreendida:

- como a *razão* (essa é a significação filosófica própria para *razão*);

¹⁹ Citação a seguir conforme a tradução de Paulo Meneses (Enc. I).

- como o *sujeito-objeto*, além disso;
- como a *unidade do ideal e do real; do finito e do infinito; da alma e do corpo*;
- como a *possibilidade que tem, nela mesma, sua efetividade*;
- como aquilo cuja natureza só pode ser *concebida como existente* etc.; porque na ideia estão contidas todas as relações do entendimento, mas em seu *infinito* retorno e identidade em si mesmos. (Enc. I, § 214, p. 350; Enz. I, § 214, p. 370).

A Ideia não é, para Hegel, uma mera abstração e nem puramente formal, pois ela tem o Conceito em seu retorno negativo de si a si mesma, enquanto Subjetividade, não uma subjetividade finita, mas a Subjetividade Pura, pois é a atividade de pôr-se enquanto efetividade. Desse modo, a Ideia é essencialmente concreta, pois o Conceito em sua liberdade se determina na efetividade, na unidade do ideal e do real. A Ideia, assim, não está num mais além, mas é o “absolutamente presente”, sendo o imediato e o mediado.

A Ideia em sua imediatez é conceito que ainda tem a objetividade como seu meio, embora seja imanente a ele (CL, p. 669; WdL II, p. 468). Trata-se da vida, que como universalidade imediata de si mesma, é singularidade que se realiza em um corpo (Enc. I § 216, p. 353; Enz. I § 216, p. 373), contudo, diferentemente do âmbito espiritual, a vida Lógica é livre da relação de objetividade e subjetividade, porquanto, nesse âmbito, não tem realidade exterior (CL, pp. 672-673; WdL II, pp. 471-472), ao contrário do Espírito.

Nesse sentido, a objetividade que a vida lógica tem está compenetrada pelo conceito. Este é sua substância, na medida em que o conceito é onipresente mesmo naquilo que é exterior, o conceito é o todo único na multiplicidade. Já na vida, a alma é determinação do conceito que se mantém onipresente na multiplicidade exterior. E essa onipresença do simples no múltiplo não é compreendido por aquilo que Hegel denomina filosofia da reflexão (filosofia do Entendimento), porquanto a filosofia kantiana não compreende o conceito como substância da vida. Esta é considerada por Hegel uma substância de sua objetividade, e por ser substância subjetiva é impulso universal que se particulariza e se consitui em unidade negativa. (CL, p. 673; WdL II, p. 472).

É muito relevante considerarmos este ponto. De acordo com Sell (2013, p. 11), há uma conexão entre o conceito de vida lógica com a estrutura da dialética hegeliana e o desenvolvimento histórico. A vida em sua onipresença na objetividade é substância subjetiva como impulso. É da interioridade do conceito que parte a diferenciação, a negatividade, o automovimento. Como veremos na primeira seção do quarto capítulo, isso tem implicações muito significativas para a Filosofia do Espírito, porque sua atividade parte da interioridade do conceito, mas que em seu diferenciar é também exterioridade.

Trata-se de uma dupla característica que implica para o Espírito a teleologia externa, na atuação dos indivíduos e povos, como causa eficiente da história e, ao mesmo tempo, é teleologia interna, porque, como impulso, parte do próprio Espírito.

Os graus considerados na *Lógica* hegeliana, o ser e a essência, assim como a objetividade e o conceito não são diferenças fixas, mas dialéticas, enquanto momentos da Ideia especulativa autodeterminante, que tem seu conteúdo como aquilo que se produziu e se produz no âmbito do Espírito vivo, conteúdo “constituído em mundo” (Enc. I, § 6, p. 44; Enz. I, § 6, p. 47), como efetividade (*Wirklichkeit*).

E é sob essa perspectiva que Hegel desenvolve sua Filosofia da História de maturidade, e por isso expressará em suas *Lições sobre a Filosofia da História Mundial* que “a razão governa o mundo” (VPhG, p. 20), e esta afirmação, como veremos no decorrer desta tese, tem um significado central para a análise do caráter teleológico da concepção hegeliana da *Filosofia da História* de Hegel. Portanto, somente podemos compreender a questão teleológica no que concerne à questão histórica em Hegel se compreendermos que ela está inserida na totalidade do sistema, que tem o conceito de Ideia como cerne. Além disso, a concepção de Ideia traz implicações para a interpretação hegeliana da história da filosofia.

2.4. Ideia e história da filosofia em Hegel

De acordo com a perspectiva hegeliana de história da filosofia, como vimos na introdução desta tese, cada pensamento filosófico é também expressão de uma determinação histórica, na progressão do Espírito. Sob essa concepção de história da filosofia, cada sistema filosófico na história é uma determinação da totalidade de um único e mesmo pensamento, que se torna mais rico no decorrer do processo:

Os diversos graus da ideia lógica encontramos na historia da filosofia, na figura de sistemas filosóficos que fizeram aparição um após o outro. Cada um deles tem por sua base uma definição particular do absoluto. Ora, assim como o desenvolvimento da ideia lógica se mostra como um progresso do abstrato para o concreto, assim também na historia da filosofia os sistemas mais antigos são os mais abstratos e, por isso, os mais pobres. (Enc. I, § 86, Z2, p. 176; Enz. I, § 86, Z2, p.184).

É no texto das *Lições sobre a História da Filosofia* que podemos notar uma interpretação mais detalhada de Hegel em relação a cada sistema filosófico na história. Essa interpretação tem a peculiaridade de compreender cada princípio filosófico particular contido no princípio do sistema filosófico verdadeiro (Enc. I, § 14, A, p. 55; Enz. I, § 14, A, p. 59), acolhendo e metamorfoseando os conceitos dos sistemas mais antigos para a concreticidade do presente.

Platão é considerado por Hegel uma figura histórica-universal, afinal contribuiu, segundo o filósofo alemão, decisivamente para a formação e o desenvolvimento do Espírito (VGPh II, p. 12). A filosofia platônica, para Hegel (VGPh II p. 11), valoriza a filosofia e a ciência, na unidade da consciência e da essência no conhecimento (VGPh II, pp. 31-32), inclusive no que concerne ao governo, que deve ser dirigido pelo filósofo, este teria consciência do suprassensível e guiaria o povo conforme o bem (VGPh II, p. 35). Apesar de importantes divergências no que concerne ao governo, tal concepção é reconhecida por Hegel como o primeiro passo da consciência em direção ao âmbito do pensar. Isto tem pelo menos dois significados importantes para o pensamento hegeliano: o primeiro é que, nas determinações do único e do mesmo pensar que se desdobra na história, Platão tem papel relevante para o reconhecimento do pensar enquanto Ideia; e o segundo diz respeito à consciência que esse pensar adquire de si mesmo nessa determinação enquanto o verdadeiro.

Tal interpretação da filosofia platônica tem grande importância para Hegel, na medida em que a tarefa da filosofia, segundo nosso filósofo, é a unidade do ser e do pensamento. De acordo com Hegel, no que se refere à teoria das ideias de Platão, é preciso considerar que para esse filósofo grego o verdadeiro não é o que está no âmbito dos sentidos, mas sim o que é geral em si e para si, o que significa dizer que o verdadeiro está no mundo intelectual (*Intellektualwelt*) – que, segundo Hegel, foi descoberto por Platão –, o único digno de ser conhecido, pois é único e idêntico a si mesmo, é eterno, o divino em si e para si (VGPh II, pp. 38-39).

Nesse sentido, de acordo com Hegel, embora esteja implícito em Platão o princípio da negatividade, o que parece faltar a Platão é a vivacidade da Subjetividade (VGPh II, p. 153). Ou seja, segundo Hegel, em Platão, o princípio afirmativo é o que predomina; é, sob a compreensão hegeliana, a Ideia em si e para si mesma. E o ser em-si é inerte, abstratamente idêntico a si; falta-lhe, assim, efetividade. (VGPh-GJ, p. 68).

Já Aristóteles, de acordo com Hegel, expressa o princípio da vivacidade da Subjetividade e é importante reconhecer que diante dos problemas filosóficos de seu

tempo, Hegel vê em Aristóteles contribuições fundamentais à grande tarefa filosófica, qual seja, a unidade do ser e do pensamento. Tanto que Hegel chega a afirmar que determinações da filosofia aristotélica, em certo sentido, têm o mesmo significado que “determinações [filosóficas] mais recentes” (VGPh II, pp. 160-161), pois o pensar concebido por Aristóteles não é o pensar apartado do existente, mas o pensar em sua efetividade, atuante, que traz consigo o princípio da negatividade, o atuar, a Subjetividade.

Porém, é preciso ter em conta que a Subjetividade que Hegel reconhece em Aristóteles não é a subjetividade particular, mas a Subjetividade Pura (*reinen Subjektivität*), que tem a finalidade (*Zweck*) a ela imanente em seu atuar, e não a finalidade externa a ela. Diferentemente de Platão, em Aristóteles, o bem não permanece inerte, mas, realiza-se, é efetivo.

Nesse sentido, Hegel observa o reconhecimento da Ideia de uma forma determinada e objetiva em Platão e, em Aristóteles, Hegel reconhece a Ideia no âmbito da Subjetividade, que compreende também o objetivo. O conceito de Ideia é muito importante ao sistema hegeliano, e isso se expressa claramente em sua compreensão da *História da Filosofia*, pois é nela que a Ideia desdobra suas determinações. Nesse sentido, sob a compreensão hegeliana de história da filosofia, a Ideia é reconhecida em Platão em si e por si mesma, mas sem efetividade; já em Aristóteles a Ideia é reconhecida em sua atividade, enquanto Subjetividade.

E isso tem implicações fundamentais para a nossa hipótese, já que a atividade da Ideia que Hegel reconhece em Aristóteles tem um caráter profundamente teleológico, pois o fim (*Zweck*), enquanto finalidade, o bem, se exprime na filosofia platônica, segundo Hegel, de forma determinada, apartada da efetividade. Trata-se em Platão de um universal abstrato (VGPh-GJ, p. 68). Segundo Hegel, em Platão, a atividade de efetivação da Ideia ainda não foi posta. Sob a perspectiva hegeliana, isso ocorrerá na filosofia aristotélica.

2.4.1. História da Filosofia: metafísica aristotélica e filosofia especulativa

Segundo Hegel, sob a perspectiva de Aristóteles, o devir não é uma simples mudança, mas a mudança que se torna efetiva *pela* universalidade, na identidade da Subjetividade Pura que se põe e que em seu diferenciar permanece a mesma. Nisso, a perspectiva aristotélica dá um passo adiante frente a Heráclito, aos eleatas, a Platão e aos pitagóricos, pois compreende o universal e o particular, reconhecendo o universal no particular a partir do atuar da Subjetividade Pura. E esse reconhecimento se faz do

universal enquanto atividade (*Tätigkeit*) que carrega consigo a finalidade universal e torna imanente a efetivação do bem (VGPh-GJ, p. 69).

[...] Aristóteles estabeleceu que a “Atividade” (“*Tätigkeit*”) é também mudança, mas o que foi antes tornou-se preservado na identidade consigo mesmo, ou como o mover dentro do universal, como a mudança idêntica a si mesma. “Atividade” (“*Tätigkeit*”) é uma determinação, a qual é em si mesma determinação para sua diferença. A sua obtenção não está contida ainda na simples mudança. O universal é ativo, determina-se a si mesmo, e a finalidade é a sua determinação mesma que se realiza. Esta é a principal determinação que nos chega dos escritos de Aristóteles. (VGPh-GJ, p. 69).

Como vimos na seção anterior, de acordo com Hegel (Enc. I, § 86, Z2, p. 176; Enz. I, § 86, Z2, p.184), os diversos graus da Lógica são encontrados na história da filosofia. Trata-se do desdobramento do pensar na história, que se desenvolve de forma lógica. Hegel considera que Aristóteles significa o momento do atuar da Subjetividade Pura, pois mantém sua identidade, carregando consigo a afirmação do fim em sua negatividade e em sua atividade. E isso é muito significativo, tendo em vista o caráter teleológico dessa atuação e também uma negatividade como um determinar no qual o universal permanece.

Nos escritos de Platão o princípio afirmativo, a ideia mesma, é apenas o preponderante em si mesmo abstrato; já nos escritos de Aristóteles a ideia é o momento da negatividade, mas não como mudança, nem como o nada, mas como a diferença, que acresce o determinar e dele soergue. (VGPh-GJ, p. 70).

Essa negatividade como determinação e que dele soergue é o que Hegel designa como momento especulativo em sua Lógica. Os §§ 79 a 82 da *Enciclopédia*, Hegel explica sua concepção peculiar de dialética especulativa, expondo os momentos de Si do lógico-real que são, segundo Hegel: 1 - o abstrato ou intelectual; 2 - dialético, ou negativo-racional; e 3 - o especulativo ou positivo racional (Enc. I, § 79, p. 159; Enz. I, p. 168). Esses momentos, segundo Hegel, se considerados separadamente, não expressam sua verdade, por isso, na exposição enciclopédica, eles são considerados uma antecipação daquilo que é o Lógico real (*Logisch-Reelle*). (Enc. I, § 79, p. 159; Enz. I, p. 168).

O primeiro momento, o intelectual ou abstrato, é típico do entendimento (*Verstand*), por ser uma determinação separada, não vinculada ao todo. O segundo momento do lógico, o dialético, não é, para Hegel, uma negação simples, tal qual o

ceticismo²⁰, nem uma aparência de contradições ou um raciocínio que vai e vem; antes é um ir além da determinidade unilateral, que não permanece no finito determinado pelo entendimento, pois revela a própria finitude. O terceiro momento é o especulativo, ou positivo racional, que é resultado do dialético e expressa um conteúdo determinado, não uma simples negação, mas a unidade de determinações diversas, do pensado e do abstrato, portanto, é pensamento concreto (Enc., §§ 79 a 82, pp. 159-169; Enz. I, pp. 168-179).

Caracterizar o pensamento aristotélico como uma negatividade vinculada à Subjetividade Pura e à universalidade, significa para Lebrun, uma fidelidade de Hegel em relação a Aristóteles:

[...] essa obrigação de fidelidade a Aristóteles nos faz tomar melhor consciência que o hegelianismo *não se reduz à dialética*. Não é, com efeito, o dialético propriamente dito que se reconhece em Aristóteles, mas o pensador *especulativo*. A dialética não é, em nenhum momento, senão a subversão das categorias petrificadas pelo entendimento, a autocrítica que aparta estas de sua unilateralidade. O *especulativo* é o momento “positivamente racional”, graças ao qual aquilo que podia parecer um exercício cético e nihilante é entendido como sendo a manifestação de uma totalidade orgânica. (LEBRUN, 2006, p. 276, grifos do autor).

Entretanto, se considerarmos que a história da filosofia para Hegel é o desenvolvimento de um único e o mesmo pensar e que cada sistema filosófico é um princípio que se vincula ao verdadeiro princípio, que é sua própria filosofia, a interpretação que Hegel faz de cada sistema filosófico é um contributo ao seu sistema. Nesse sentido, a fidelidade hegeliana é para com seu próprio pensamento e não com o de Aristóteles, até porque, como vimos na introdução desta tese, é próprio do método hegeliano de interpretação da história da filosofia, a metamorfose dos conceitos filosóficos para a filosofia presente.

Portanto, a dialética racional especulativa hegeliana não leva ao indeterminado, mas por se dirigir ao especulativo, nega a abstração inicial firmando-se no seu próprio

²⁰ Nas *Lições sobre a História da Filosofia*, Hegel (LHF II, p. 421) caracteriza o ceticismo como a “arte de dissolver todo o determinado, demonstrando sua nulidade”. Nesse sentido o ceticismo levaria ao nada absoluto. Em contraposição a essa perspectiva, o momento dialético da lógica hegeliana é negação, mas não é uma negação cética. Trata-se de uma negação que leva ao especulativo, e, nesse sentido não é nihilista. Lebrun (2006, p. 119) compara as interpretações de Hegel e Nietzsche acerca de Heráclito. Nessa comparação, podemos constatar a característica redentora da dialética hegeliana, uma dialética distinta de Nietzsche, porque, segundo o comentador, a dialética de Heráclito é uma dialética da luta, enquanto a hegeliana é uma dialética em que o negativo não leva ao nada absoluto, mas ao especulativo, na unidade do positivo e do negativo.

reconhecimento e na sua diferença. O momento positivo racional especulativo permite a unidade da Subjetividade Pura, em sua negatividade, uma negatividade que não é nihilista, mas que no atuar, na atividade, constitui a vida lógica, o movimento do conceito em sua efetividade, não como a lógica do entendimento que nega o racional, mas uma lógica que vivencia o pensamento em sua concreticidade, na unidade do ser e do pensamento, do real e do ideal, a razão, a Ideia em si e para si.

Segundo Hegel, o conceito é o verdadeiro, pois é a verdade do ser e da essência. O ser como imediato em si mesmo e a essência isolada como mediatizada, são graus do Lógico que, para si mesmos, são não-verdadeiros. Contudo, o conceito só é verdade do ser e da essência porque se verificou pelas mediações em seu próprio interior. E essa verificação também ocorre no âmbito do lógico-real, na medida em que a verdade é verificada nas mediações do Espírito Absoluto na natureza e no Espírito finito:

[...] a verdade, justamente como tal, tem de *verificar-se*, verificação que aqui, no interior do lógico, consiste em que o conceito se mostre como o que é mediatizado por si mesmo e consigo mesmo, e por isso, ao mesmo tempo, como o verdadeiramente imediato. Na figura concreta e real, a relação, aqui mencionada, dos três graus da ideia lógica se mostra de modo que Deus, que é a verdade, só é conhecido nessa sua verdade — isto é, como Espírito absoluto — na medida em que nos reconhecemos ao mesmo tempo como não-verdadeiros, em sua diferença para com Deus, o mundo por ele criado, a natureza e o espírito finito. (Enc. I, § 83, Z, p. 169; Enz. I, § 83, Z, p. 180).

Desse modo, analisando os desdobramentos de si do lógico real, podemos considerar a presença latente do pensamento teleológico aristotélico, pois as características do movimento da Subjetividade Pura, que Hegel reconhece em Aristóteles são muito importantes para a concepção hegeliana do Ser como Sujeito, já que é Sujeito por agir, uma atividade conforme a um fim, na efetividade do movimento da totalidade, que, apesar do movimento e da determinação, não nega a sua identidade e sua finalidade, que permanecem na efetividade do bem, que é a sua autodeterminação livre e racional, especulativa.

Portanto, na medida em que, para Hegel, Platão exprime a Ideia enquanto princípio afirmativo abstrato, e que Heráclito exprime a unidade dos opostos, de uma negação que tem uma característica peculiar, sem o elemento da identidade do atuar da Subjetividade Pura, Aristóteles exprime a Ideia enquanto ato (*Energie*), ou melhor, atividade livre

(*Entelechie*), que se apresenta, segundo Hegel sob duas formas principais, a possibilidade (*Möglichkeit*) e a efetividade (*Wirklichkeit*). A possibilidade aristotélica na linguagem hegeliana é o “em-si”. A potência não é uma possibilidade indeterminada, mas o objetivo (“das Objective”), ou seja, o material que tem a capacidade para que nele se realize a forma, esta que em sua unidade com a matéria pela atividade enquanto efetividade que ainda não foi posta (VGPh II, p.154; LHF II, p. 257). O que faz a atividade efetivar-se é o Ato (*ἐνέργεια*). O ato, assim, segundo Hegel, é a forma que torna efetiva a potência, o pensamento ativo, a forma infinita. O que é em-si, em potência (*δύναμις*), Hegel afirma ser a essência (*οὐσία*) ainda não posta, que é, segundo o filósofo alemão, o objetivo, sem subjetividade (VGPh-GJ, p. 69).

É interessante notar como Hegel é coerente com sua compreensão de história da filosofia, segundo a qual a filosofia do presente acolhe, reelabora e metamorfoseia os conceitos dos filósofos do passado, ampliando esses conceitos, como afirma Aubenque (1974, p. 111). Sob esses termos, Hegel tem Aristóteles como referência. Nas palavras de Hegel:

Os mais próximos são agora as duas formas principais: α) como a possibilidade (*Möglichkeit*) (*δύναμις*, *potentia*) e β) a efetividade (*Wirklichkeit*) (*ἐνέργεια*, *actus*), ainda determinada como enteléquia (*ἐντελέχεια*), a qual é fim em si e realização (*Realisierung*) de seu fim. (VGPh II, p. 154; LHF II, p. 256).

Nessa passagem das *Lições sobre a História da Filosofia* hegeliana podemos notar que os conceitos aristotélicos de potência (*δύναμις*) e ato (*ἐνέργεια*) ganham novo sentido sob o sistema hegeliano sob a forma dos conceitos de “possibilidade” (*Möglichkeit*) e “efetividade” (*Wirklichkeit*), respectivamente.

O conceito de *efetividade* (*Wirklichkeit*), exposto nos § 142 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, exprime a unidade do interno e do externo, contendo as determinações e a sua diferença. E no adendo a esse parágrafo, Hegel salienta a efetividade como característica da filosofia aristotélica, em contraposição a Platão:

[...] A polêmica de Aristóteles contra Platão consiste precisamente em que a ideia platônica é caracterizada como simples *dynamis*, e contra isso se faz valer que a ideia, que é reconhecida pelos dois como o só Verdadeiro, tem de ser considerada como *energeia*, isto é, como o interior que está absolutamente fora; e por isso como

a unidade do interior e do exterior, ou seja, como a efetividade no sentido enfático da palavra, em que se fala aqui. (Enc. I, § 142, Z, p. 268; Enz. I, § 142, Z, p. 281).

Sob o conceito de *Wirklichkeit*, Hegel expressa a atividade de suprassunção da imediatez vazia do mero possível, que por ser totalmente possível é o seu contrário, o impossível. *Wirklichkeit* é um conceito que se origina do verbo *wirken*, que, segundo Inwood, significa “ser ativo ou efetivo” (1997, p. 107), diferentemente de uma concepção de realidade *Realität* ou realização *Realisierung* (originadas do latim *res* - coisa), que segundo Inwood, teria dois sentidos para Hegel, um vinculado a uma contraposição a Ideal e outro vinculado a uma conformidade (1997, p. 129), relacionando-se, assim, ao conceito de *Wirklichkeit*.

Nesse sentido, *Wirklichkeit* exprime uma efetividade, que, sob a perspectiva hegeliana, tem como agente o Sujeito, enquanto Subjetividade Pura, que, por não permanecer na vazia imediatez do mero possível, determina-se e, ao se determinar, exprime uma negatividade a ele inerente, mas que também não permanece na singularidade da determinação, efetivando-se enquanto movimento especulativo, que por isso tem uma finalidade, o que exprime o caráter profundamente teleológico da efetividade, que será um conceito chave para a compreensão da filosofia da história hegeliana, como veremos no Capítulo 4²¹ desta tese.

Portanto, de acordo com a filosofia hegeliana, a Subjetividade Pura carrega consigo a universalidade, tornando o em-si efetivo, fazendo com que o negativo não seja indeterminado, mas determinado sob uma finalidade. Ao ter esses conceitos da filosofia aristotélica como referência, Hegel reconhece no Estagirita a universalidade na negatividade, o mesmo, que permanece na mudança, ou seja, o mover que se faz sob a égide do universal e não em uma mudança indeterminada. Eis a importância do conceito aristotélico de *energeia* traduzido por Hegel como *atividade (Tätigkeit)*, numa concepção de atividade da Subjetividade Pura, que busca a efetivação do fim universal, numa perspectiva teleológica em suas determinações.

2.4.2. Potência, Ato, Teleologia e o Motor Imóvel em Aristóteles

De acordo com Hegel (VGPh II, pp. 154-155), Aristóteles distingue a substância material da substância formal. A substância material é aquela sobre a qual se processa a

²¹ Cf. a seção 4.2, p. 149, desta tese.

mudança, que na acepção de Aristóteles não é indeterminada, mas que se põe pelo ato, *Energie*. Assim, de acordo com a compreensão hegeliana da filosofia aristotélica, o que torna a realidade efetiva é aquilo que move, mas move sem ser movido, o *Lógos*, a finalidade (*Zweck*). O ato é imanente ao universal, o universal que move, é imóvel, mas não é simples potência, como a Ideia platônica.

Desse modo, podemos notar uma profunda contraposição que Hegel observa entre Aristóteles e Platão e, ao mesmo tempo, como o caráter efetivo do universal é importante nessa contraposição. Hegel, ao analisar essa distinção na contraposição da atividade enquanto possibilidade (*Möglichkeit*) e da atividade enquanto efetividade (*Wirklichkeit*), acaba por exprimir o caráter do conceito alemão de *Wirklichkeit*, que diz respeito à efetividade que tem nela inscrita a ação, o atuar, do verbo *wirken*; isto é, *Wirklichkeit*, que exprime mais que uma mera realidade, mas, uma atividade, na unidade do objetivo e do subjetivo, que se constitui pelo atuar, mas não um atuar simples, indeterminado, mas um atuar que carrega consigo a necessidade da universalidade e da finalidade do pensamento ativo.

E nesse sentido, no que concerne à tarefa filosófica fundamental que Hegel busca cumprir, a unidade de ser e pensamento, nota-se Aristóteles como importante referência a Hegel, pois o filósofo alemão expressa em seu sistema filosófico a concepção de atividade, que torna a possibilidade efetividade, a concepção de pensamento ativo, que é essa atividade, pois o que é, só é determinando-se, diferenciando-se e permanecendo o mesmo.

Sendo assim, sob a perspectiva hegeliana, a efetividade do pensar na história da filosofia já se exprime em Aristóteles, e isso pode ser notado, sob a perspectiva hegeliana, na concepção de motor imóvel. De acordo com Ferrarin, é relevante notar como Schelling observa a interpretação hegeliana do conceito aristotélico de *energeia*. Segundo ele, a grande inovação aristotélica para Hegel foi o motor imóvel, pois Deus, em Aristóteles, move sem ser movido²² (2001, pp. 16-17).

De acordo com Hegel (VGPh II, p. 161), o pensar é em si e por si mesmo e tem a si mesmo por finalidade, pois é o bem, é o imóvel que move, tornando efetiva a sua finalidade por sua atividade, na unidade consigo mesmo. Nesse sentido, podemos observar o ponto mais alto que Hegel reconhece em Aristóteles, qual seja a unidade da potência, da

²² Essa concepção é reconhecida por Hegel em uma citação à *Metafísica* de Aristóteles e nos três silogismos que encerram a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. A citação e os silogismos serão analisados no quarto capítulo.

energeia e da *enteléquia*, o imóvel movente, a efetividade propriamente dita, enquanto *Actus Purus*:

O ponto mais alto é onde δύναμις, ἐνέργεια e ἐντελέχεια se unem. A substância absoluta, a verdadeira, que é em si e por si (*Anundfürsichseiende*), é determinada aqui por Aristóteles (XII, 6, 7; IX, 8) mais detalhadamente como o *imóvel* (*Unbewegte*), *imutável* (*Unbewegliche*) e eterno (*Ewige*), mas, ao mesmo tempo, infunde movimento (*bewegend*), é atividade pura (*reine Tätigkeit*), *Actus Purus* (VGPh II, p. 158).

A concepção aristotélica de motor imóvel é um momento importante nos desdobramentos do pensar na história da filosofia. Ao conceber o pensamento como o ativo que, que tem a si mesmo por finalidade, Aristóteles exprimiu pela primeira vez na história da filosofia, segundo a interpretação hegeliana, o círculo da Ideia que a si retorna, do Sujeito que atua nos processos objetivos, mas permanece o mesmo; segundo Hegel, os escolásticos reconheceram o motor imóvel como Deus e isso exprime um idealismo superior (VGPh II, p. 158), porquanto é o pensar que é efetivo pela sua atividade livre. Esse ato, que traz consigo a finalidade é *Entelechie*, que é a substância Absoluta, é o eterno, o verdadeiro em-si e para-si.

E o verdadeiro é, segundo Hegel, o objeto da filosofia e também da religião (Enc. I, § 1, pp. 39-40; Enz. I, § 1, p. 41). No que diz respeito à religião, Hegel reconhece a religião cristã como sendo a religião revelada, representou o verdadeiro de forma imediata. Nesse sentido, Hegel por vezes usa de elementos religiosos como uma forma de representar o verdadeiro que sua filosofia tenta exprimir de forma conceitual, e, por ser a religião cristã a religião verdadeira, pois foi revelada, segundo Hegel, pelo próprio Deus (Enc. III, § 564, p. 173; Enz. III, § 564, pp. 372-373), é por ela que o filósofo representa seu pensamento, para dessa representação chegar ao conceitual-filosófico. É interessante notar nesse ponto como Hegel também tem a teologia cristã como referência de sua filosofia.

E, nesse sentido, tendo a religião cristã e o pensamento aristotélico como referências, Hegel interpreta o motor imóvel aristotélico como Ideia, que move, mas que por nada é movida, e isso na representação da trindade cristã é, segundo Hegel, Deus Pai, pois move, mas não é movido por nada. A *Entelechie* torna efetiva a potência e tem a si mesma por finalidade, move e é imóvel (VGPh-GJ, p. 71).

[...] A substância absoluta, o verdadeiro ser em si e para si é impassível, imóvel e eterno, mas é, ao mesmo tempo atividade pura (*reine Tätigkeit*), *actus purus*. Os escolásticos viram com razão a definição de Deus, qual seja, que Deus é *actus purus*. Deus é a atividade pura, isto é, o que é em si e para si (VGPh-GJ, p. 71).

A substância absoluta, que tem a si mesma por finalidade, o bem, mas que é atividade, ato puro, não é pura abstração, mas se põe em determinações; e, por ser o pensamento ativo, é também o que é pensado, e, por isso, seu movimento é circular (VGPh II, pp. 158-159), como o círculo da Ideia hegeliana que a Si retorna. A Ideia, que é em si e para si, é ativa, mas permanece consigo mesma, porquanto move tendo a si mesma por finalidade. A finalidade imanente do atuar da Subjetividade Pura configura a efetividade do bem, do universal que se põe em determinações, mas que permanece em sua universalidade, tal qual a correnteza de um rio.

[...] O imóvel é a própria essência, e esta é o ato (*Energie*); é o imóvel que move; esta é uma grande determinação. A ideia que move a si mesma e permanece na relação consigo mesma. [...]

O fundamental na Metafísica aristotélica é que o pensamento e o pensado são um – que o objetivo e o pensamento, o ato (*Energie*) e o movido são um e o mesmo. Acerca do pensamento, Aristóteles afirma: sua posse é atividade; é ativo, ao mesmo tempo em que tem, *ἐνεργεῖ ἔχων*. Ele diferencia *νοῦς* em duas classes: o ativo e o passivo, *νοῦς* sofredor, *παθητικός*; o *νοῦς* como passivo não é outro que o Em-si, a ideia absoluta considerada como o Em-si, o Pai; mas, primeiro, como atividade que se põe. Este primeiro imóvel se diferencia, na qualidade de primeira atividade, como passivo, a atividade mesma é, pois, ao mesmo tempo como Absoluto. Mas, o *νοῦς* é também ativo, não mero padecer. Por isso, o *νοῦς* é todo em-si, sendo somente efetividade através da atividade (VGPh-GJ, pp. 72-73).

Na contraposição entre o possível e o efetivo, podemos observar o papel da atividade para que haja efetividade. Segundo Hegel (VGPh-GJ, p. 70), a atividade livre que tem a si mesma por finalidade, *Entelechie*, é o que exprime a relação mais precisa de matéria e forma, ato e potência, objetivo e subjetivo, que em Aristóteles, não se apresentam numa unidade sistemática; e este é um aspecto que expressa um limite importante da filosofia aristotélica para Hegel. Além disso, é importante notar que não seria possível a Aristóteles conceber uma relação mais precisa entre subjetivo e objetivo, tendo em vista o caráter ontológico do pensamento aristotélico.

Esse caráter da efetividade da atividade da qual a mudança faz parte, mas que não é mudança simples, mas sim mudança sob a égide da universalidade, da Subjetividade Pura que tem a si mesma por finalidade, motor que move, mas permanece na relação consigo mesmo e tem seu fim em si mesmo, exprime a primazia do pensar, enquanto ato puro que torna efetivo o que é apenas em-si. É a própria efetividade e seu sentido, que é reconhecido por si mesmo enquanto sua finalidade.

É isso o que Hegel destaca na contraposição de Aristóteles em relação à objetividade da teoria das ideias de Platão. E aqui podemos notar a importância que Hegel reconhece na concepção teleológica de Aristóteles. E essa concepção hegeliana do conceito de efetividade como o ato aristotélico é importante porque é no conceito de efetividade que Hegel exprime a diferença entre o que é existente em relação ao que é efetivo e por ser efetivo tem a finalidade a ele imanente.

Na *Doutrina da Essência*, que é a segunda seção da *Lógica*, Hegel (Enc. I, § 145, p. 271; Enz. I, § 145, p. 284) considera possibilidade e contingência como momentos da efetividade. A possibilidade, como interioridade da efetividade é efetividade exterior, contingência. Esta tem sua razão de ser em si mesma, mas em um outro. (Enc. I, § 145, p. 271; Enz. I, § 145, Z, pp. 284-285).

O contingente, o existente enquanto exterioridade imediata e ao mesmo tempo uma possibilidade, é uma possibilidade que não é abstrata, mas que é uma imediatez como existente e também como meio para um outro, o que Hegel designa como condição (*Bedingung*). Em termos aristotélicos, uma potência, e, nesse sentido, pode ser outro, desse modo, é posto como a condição para uma outra efetividade:

Essa *exterioridade* da efetividade implica, mais precisamente, que a contingência, enquanto efetividade imediata, só é essencialmente o idêntico consigo mesmo como [um] *ser-posto*, o qual porém é igualmente suprasumido: é uma exterioridade essente-aí. Essa é, desse modo, algo pressuposto, cujo ser-aí é, ao mesmo tempo, uma *possibilidade* e tem a determinação de ser suprasumido — a possibilidade de ser um Outro: a *condição*. (Enc. I, § 146, p. 273; Enz. I, § 146, p. 287).

A condição, enquanto posta, relaciona-se à coisa externamente, no entanto, por ser pressuposto é como se fosse para si, mas por se referir à coisa é totalidade, um círculo completo de condições, que enquanto passivas são utilizadas como material para a coisa, sendo conforme o conteúdo, contém em si a determinação. A coisa, como posta é apenas interna e possível, mas como pressuposta é independente, obtendo sua existência na

exterioridade mediante o uso das condições. Trata-se de uma efetividade imediata que contém nela o em si de uma outra efetividade (Enc. I, § 146, Z, p. 273; Enz. I, § 146, Z, p. 287).

A atividade tem sua autonomia, mas só é possível nas condições e na coisa; a atividade é movimento de passar das condições à coisa, tirando a coisa de suas condições em si, dando existência à coisa, tirando sua existência nas condições. A condição, a coisa e a atividade são determinações da necessidade em sua exterioridade, pois são limitados à coisa.

Na Anotação e no Adendo ao § 147 da *Enciclopédia*, Hegel considera que a necessidade é uma efetividade imediata, embora seja já conceito e o conceito seja a suprassunção do ser e da essência, pois exprime nele a unidade do ser e do pensamento. Sob a perspectiva hegeliana, na busca do porquê do necessário nota-se uma mediação simples que não dá conta do processo de necessidade, porque nessa imediatez do processo a necessidade é dependente de um outro. No entanto, de acordo com Hegel, o necessário é, e, nesse sentido, é cego por não reconhecer o outro. O necessário é dependente de circunstâncias dispersas exteriores, que acabam se tornando a própria coisa e é cego porque não tem para si sua finalidade. A necessidade é uma característica fundamental do mecanismo, ao qual Hegel opõe a teleologia. Contudo Hegel afirma que a teleologia e a necessidade não são excludentes e isso pode ser notado claramente na história (Enc. I, § 147, A e Z, pp. 274-275; Enz. I, § 147, A e Z, pp. 288-290):

Aliás, não há que considerar, de modo algum, como mutuamente exclusivas, a compreensão do mundo como determinado pela necessidade, e a crença em uma Providência divina. O que a Providência divina, segundo o pensamento, serve de fundamento surgirá para nós em breve como o *conceito*. O conceito é a verdade da necessidade, e a contém em si como suprassumida; assim como, vice-versa, a necessidade *em si* é o conceito. Cega, a necessidade só o é enquanto não é conceituada; e por isso nada mais absurdo que a denúncia de fatalismo cego que se faz a filosofia da história, porque ela considera sua tarefa como o conhecimento da necessidade do que sucedeu. A filosofia da história recebe, com isso, a significação de uma teodiceia; e os que acreditam honrar a Providência divina ao excluir dela a necessidade rebaixam-na de fato, por essa abstração, a um arbítrio cego e carente de razão. A consciência religiosa ingênua fala dos eternos e invioláveis decretos de Deus, e nisso está implícito o reconhecimento expresso da necessidade como pertencendo à essência divina. O homem, em sua diferença para com Deus, com seu particular supor e querer, procede conforme seu capricho e arbítrio, e assim lhe

acontece, por ocasião de sua ação, que resulta algo totalmente outro do que tinha suposto e querido; enquanto Deus sabe o que quer; não é determinado na sua vontade eterna, por um acaso interior ou exterior; e o que ele quer, também leva a cabo de maneira irresistível. (Enc. I, § 147, Z, pp. 275-276; Enz. I, § 147, Z, p. 291).

Hegel, portanto, não vê incompatibilidade entre a necessidade e a teleologia. Hegel novamente se serve da representação religiosa para explicar a atuação do Espírito Absoluto. Os seres humanos efetivam o querer de Deus. E como veremos no quarto capítulo, os seres humanos em sua liberdade efetivam essa vontade. Na sequência dessa citação, Hegel mostra como os antigos, assim como ele, não viam incompatibilidade entre necessidade e liberdade, pois consideravam o conceito de destino:

Considerando agora mais de perto a mentalidade dos antigos em relação ao destino, ela não nos proporciona, contudo, de modo algum, a intuição da não-liberdade, mas antes a intuição da liberdade. Isso está implicado em que a não-liberdade está fundada no sustentar-se na oposição, de forma que consideramos o que o que acontece, como estando em contradição com o que *deve* ser e acontecer. Na mentalidade dos antigos, pelo contrário, encontra-se isto: *porque* tal [coisa] e, assim ela é; e, *como* é, deve ser. Aqui não se dá nenhuma oposição; e, por isso, também nenhuma não-liberdade, nenhum sofrimento, e nenhuma dor. Esse comportamento para com o destino é na verdade, [...], certamente sem-consolação; mas tal mentalidade também não precisa de consolação, e na verdade pelo motivo de que aqui a subjetividade ainda não atingiu sua significação infinita. (Enc. I, § 147, Z, p. 276; Enz. I, § 147, Z, p. 291).

É importante notar que Hegel valoriza a concepção dos antigos concernente ao destino, como um olhar para o passado, na compreensão do porquê dos acontecimentos. Essa concepção é muito importante para a compreensão hegeliana da filosofia da história, pois a afirmação mais significativa da filosofia da história é a de que a razão governa o mundo. E se compreendemos o destino como os antigos, compreendemos melhor o significado dessa afirmação da filosofia da história hegeliana.

Ao conceber o verdadeiro como Sujeito, como um agir conforme a uma finalidade, Hegel tem Aristóteles como uma importante referência, especialmente no que se refere à teleologia e à efetividade, que dizem respeito ao conceito, que é concebido no âmbito da Lógica Subjetiva, que diz respeito ao conceito em sua interioridade, que, no entanto, como mediação se tornou coisa para si, e, nesse sentido, se tornou objetivo.

Considerar a teleologia interna no âmbito da objetividade do conceito é uma peculiaridade muito importante da filosofia hegeliana, porque não diz respeito a uma concepção ontológica como a dos antigos, porque compreende a subjetividade e também não se limita a uma compreensão teleológica interna a partir do formalismo das analogias, como em Kant. Trata-se de uma concepção de teleologia interna a partir de uma nova concepção ontológica, que compreende a subjetividade, a partir de uma concepção sistemática, estruturada na concepção do Ser como Sujeito, que é sujeito por agir, agir conforme a uma finalidade, uma finalidade dele mesmo.

Portanto, em sua concepção teleológica, Hegel se distingue tanto de Aristóteles quanto de Kant (suas principais referências no que concerne ao conceito de teleologia interna), por conta do princípio que sustenta tal perspectiva. Como vimos, para Hegel, a teleologia interna é uma característica do conceito. Este como Ideia, em sua liberdade se põe em seu-ser-Outro, a natureza e a Si retorna, como Espírito. Nesse movimento, como veremos no próximo capítulo, a teleologia tem um papel central e Aristóteles continuará como uma importante referência para Hegel no que concerne a esse conceito. Compreender como ocorre esse processo da Ideia no seu ser-Outro e de seu retorno a si será muito importante para a compreensão da filosofia da história hegeliana, o objeto de análise do quarto capítulo.

CAPÍTULO 3

A TELEOLOGIA DA IDEIA EM SEU SER-OUTRO E EM SEU RETORNO A SI

Sob a perspectiva hegeliana, “a Ideia é o verdadeiro em si e para si, a unidade absoluta do conceito e da objetividade” (Enc. I, § 213, p. 348; Enz. I, § 213, p. 367), que se implementa em sua negatividade especulativa enquanto Subjetividade Pura, que se reconhece em sua finalidade, em que o conceito se manifesta na existência em uma unidade reconciliada entre subjetividade e objetividade. Não se trata de uma Ideia apartada da objetividade, mas a Ideia que só é reconhecida por sua manifestação na objetividade e em sua negatividade. Porque a Ideia, considerada apenas em sua abstração positiva e apartada da efetividade, não possibilita seu próprio reconhecimento, pois não é possível sem sua autodeterminação: “Só seria a ideia o formalmente-abstrato, se o conceito, que é seu princípio, fosse tomado como a unidade abstrata e não, tal como ele é, como o *retorno negativo de si a si mesmo*, e como a *subjetividade*” (Enc. I, § 213, A, p. 349; Enz. I, § 213, A, p. 369).

Conforme exposto na seção 2 do Capítulo 1 desta tese, sem determinar-se e sem pôr-se, a Ideia é forma carente de conteúdo. E a forma sem conteúdo é uma abstração vazia, o ser sem ser. Nesse sentido, não é possível que a Ideia permaneça somente em si. Para que seu ser seja, faz-se necessário que se determine enquanto Outro-de-si. Manifeste-se. É no manifestar-se que a Ideia é efetiva. Na abstração apartada, meramente subjetiva da pura forma kantiana, o ser não é. Trata-se de uma possibilidade impossível, uma contradição, porque a razão no âmbito da Filosofia Crítica não se determina, permanece em si mesma. Hegel explica, na anotação do § 214 da *Enciclopédia* (Enc. I, § 214, A, p. 351; Enz. I, § 214, A, pp. 370-371), que o entendimento é contraditório porque compreende como separados infinito e finito, sujeito e objeto, conceito e ser, e não reconhece a unidade desses opostos, contudo, o entendimento não reconhece a reflexão como apenas um momento dos desdobramentos da totalidade.

O não reconhecimento da unidade dos opostos faz com que o entendimento ignore o sentido da cópula no juízo e cometa o mal-entendido de considerar a reflexão como algo

exterior a ela. Para Hegel, a cópula do juízo demonstra a unidade do singular e do universal.

A Ideia põe suas próprias determinações em seu agir que a cinde de si mesma para seu reconhecimento. O entendimento, ao não reconhecer o outro como próprio da razão contradita-se porque torna-se parcial; e a razão para Hegel não se restringe a essa limitação:

[...] a ideia é ela mesma a dialética, que eternamente separa e diferencia o idêntico consigo do diferente; o subjetivo do objetivo; o finito, do infinito; a alma, do corpo; e só nessa medida é a eterna criação, eterna vitalidade e eterno espírito. (Enc. I, § 214, A, p. 351; Enz. I, § 214, A, p. 371).

Para Hegel, a Ideia pode ser concebida como “a possibilidade que tem, nela mesma, sua efetividade” (Enc. I, § 214, p. 350; Enz. I, § 214, p. 370), e, nesse sentido tem de pôr-se, manifestar-se. Nessa manifestação se apresenta o problema da relação forma-conteúdo. A anotação do § 214 da *Enciclopédia* traz a seguinte afirmação acerca do entendimento: “o subjetivo é só subjetivo, e o objetivo é, antes, oposto a ele; que o ser é algo totalmente outro que o conceito, e por conseguinte não se pode fazer sair dele” (Enc. I, § 214, p. 351; Enz. I, § 214, p. 370). Essa afirmação mostra que o entendimento não reconhece que sua natureza é a mesma que a do ser. Como afirmamos no Capítulo 2, pp. 56ss, desta tese, Hegel constitui um sistema ontológico, o que a filosofia do entendimento, a filosofia kantiana, aos olhos de Hegel, não conseguiu realizar. Segundo o ponto de vista hegeliano, diferentemente de Kant, o conteúdo não pode ser de natureza distinta da forma, porque a forma de natureza distinta do conteúdo não teria uma unidade efetiva e implicaria a permanência de uma coisa em si incognoscível. Assim, para Hegel, a Ideia em sua dialética mesma não permanece na mera abstração, mas é efetiva na medida em que a Si mesma se determina como natureza e como história.

No sistema hegeliano, a Filosofia da Natureza é considerada, segundo a *Enciclopédia*, “a ciência da Ideia em seu ser-outro” (*die Wissenschaft der Idee in ihrem Anderssein*) (Enc. I, § 18, p. 58; Enz. I, § 18, p. 63). Isso significa que a mesma Ideia que se interioriza na Lógica se põe em sua liberdade como reflexo de si, como negativo, na Natureza: “[...] como intuir, a ideia é posta por reflexão exterior, em determinação unilateral da imediatez ou negação [...]” (Enc. I, § 244, pp. 370-371; Enz. I, § 244, p. 393), o Outro-de-si da Ideia. Nesse sentido, a Filosofia da Natureza, embora seja o outro da

Ideia, está submetida às determinações Lógicas do conceito, do *Lógos*. A Natureza é a própria Ideia, que em sua liberdade se põe em seu ser-Outro. Para Ferrarin (2001, p. 202), isso significa que a natureza é, para Hegel, ao mesmo tempo lógica e ilógica, pois, de certo modo, ao deixar a si mesma, deixa de ser Ideia, porquanto está em dispersão e exterioridade, na medida em que se põe no espaço e no tempo, tornando-se finita.

A Ideia que se reconheceu em si e para si mesma na *Ciência da Lógica*, no conceito, tem a interioridade como sua característica. Por ser livre, exteriorizou-se e em sua negatividade se pôs enquanto dispersão espacial, que trouxe consigo a sensibilidade, a materialidade, o Outro. Na natureza predomina a necessidade (Enc. III § 381, Z, p. 16; Enz. III § 381, Z, p. 19), as condições exteriores que levam ao contingente e não a determinação interna, por isso Ferrarin compreende que a natureza em Hegel tem algo de ilógico. Nesse sentido, esse Outro não pode, por sua condição, permanecer nessa dispersão, pois não é por si mesmo, é dependente. Portanto, faz-se necessário que haja um retorno negativo a si da Ideia.

Contudo, é preciso considerar que somente enquanto processo de determinar-se, do tornar-se outro-de-si e em seu retorno a si mesma, no conjunto sistemático dessas determinações é que a Ideia pode ser reconhecida como absoluta, porquanto compreende a infinitude e a finitude. O infinito separado do finito é uma abstração, assim como o seu contrário. Somente a unidade de ambos permite o reconhecimento na completude do conceito. E nesse sentido, a ilogicidade que Ferrarin considera haver na concepção hegeliana de natureza é suprassumida pelo Espírito, que ao fim do processo se compreende como Absoluto.

A ciência da Ideia no seu ser-Outro significa o outro dela mesma, o outro de si, posto e determinado pela própria Ideia, um outro que está submetido à suas próprias determinações, fazendo com que esse outro seja negado e se efetive sob aquilo que é conforme à própria Ideia. Essa efetivação somente pode ocorrer na negatividade da Ideia, que se põe em suas determinações, que não são aleatórias. A Ideia em si e para si tem uma determinação interna da finalidade. Esse agir conforme a um fim define o próprio Ser como Sujeito em sua autodeterminação, como liberdade.

Portanto, sob a perspectiva hegeliana, a efetividade se faz a partir da concepção do Ser como Sujeito, da Subjetividade Pura, que é atividade. Essa atividade se faz conforme uma finalidade racional da Ideia em relação a si mesma, mas que se torna objetiva na manifestação exterior da Natureza e essa manifestação, mesmo como seu Outro, é

momento de sua própria efetividade. É o racional que se põe na Natureza e a si retorna enquanto Espírito, manifestando-se também nas ações humanas, na história.

3.1. Hegel intérprete de Aristóteles: física e psicologia

Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel já havia exposto a importância do conceito de vida para a sua concepção de Natureza, pois a vida tem nela mesma uma finalidade. E como na perspectiva hegeliana a razão é o agir conforme a um fim, pode-se notar no conceito da vida a própria Ideia na Natureza. No texto da *Fenomenologia*, Hegel reconhece na concepção de natureza de Aristóteles um agir conforme a um fim (PhG, p. 26; FE, § 22, p. 34). E isso pode ser também notado na *Enciclopédia* e na interpretação dada por Hegel à *Física* aristotélica nas *Lições sobre a História da Filosofia*.

A *Enciclopédia* confirma e completa o elogio e o empresta da *Fenomenologia*. Hegel não louva a Aristóteles pelo fato de ter descoberto o conceito de fim, já presente em Sócrates e Platão, mas por “ter elaborado e conhecido de maneira determinada” (AUBENQUE, 1974, p. 102).

Desse modo, Hegel tem em Aristóteles uma importante referência em relação à questão teleológica. De acordo com a concepção hegeliana, a natureza está submetida às determinações da Ideia imanente que se põe no âmbito do finito. E, nesse sentido, o conceito de vida (*Leben*) é fundamental, pois é ele que traz a imanência da Ideia à natureza. Desse modo, não é fortuita a importância dada por Hegel ao conceito de vida em sua interpretação da *Física* de Aristóteles, porque é na imanência da vivacidade presente na natureza que se efetiva o fim a ela imanente, isto é, a teleologia interna.

Contudo, Hegel (Enc. II, § 247, p. 26; Enz. II, § 247, p. 24) caracteriza a natureza como a “ideia na forma do ser-outro”, a exterioridade é sua própria determinação. Por essa característica, na natureza, o conceito subsiste em singularidades, aparentemente indiferentes umas às outras em que o conceito está apenas em sua interioridade e como são determinações singulares, há na natureza apenas necessidade e contingência (Enc. II, § 248, pp. 29-30; Enz. II, § 248, p. 27).

Por ser exterioridade, a determinação primeira da natureza sem mediação é o espaço, uma universalidade abstrata, sem qualquer determinação (Enc. II, § 254, p. 47; Enz. II, § 254, p. 41). Porém por ser conceito em si tem diferenças do conceito nele, mas que são indeterminadas em diversidade de dimensões (Enc. II, § 255, pp. 49-50; Enz. II, §

255, p. 44), mas que por ser diferença, são determinadas como ponto (negação do espaço), linha (negação da negação espacial, que é espaço) e superfície (como determinidade da linha e do ponto) e totalidade espacial (“negação do espaço suprasumida”) (Enc. II, § 256, pp. 50; Enz. II, § 256, pp. 44-45).

A negatividade referida ao ponto, linha e superfície (Enc. II, § 257, pp. 53-54; Enz. II, § 257, pp. 47-48), como “unidade negativa do ser-fora-de-si” é o tempo (Enc. II, § 258, p. 54; Enz. II, § 258, p. 48). Enquanto tal, é negatividade do ser, é o “vir-a-ser intuído”, suas diferenças são determinadas como momentâneas e exteriores (Enc. II, § 258, p. 54; Enz. II, § 258, p. 48). Esse vir-a-ser está em dimensões: futuro, presente e passado, na passagem do ser para o nada e deste para aquele (Enc. II, § 259, pp. 57-58; Enz. II, § 259, p. 51-52). Esse esvaecer imediato da diferença na singularidade é considerado por Hegel o presente como agora (Enc. II, § 259, pp. 57-58; Enz. II, § 259, p. 51-52), característico da finitude, distinto do tempo como conceito mesmo, que segundo Hegel é “intemporalidade absoluta”, eternidade (Enc. II, § 258, Z, p. 54; Enz. II, § 258, Z, p. 48).

Como veremos no capítulo 4, seções 3 e 4 desta tese, esse duplo caráter do tempo será muito importante para a compreensão da filosofia da história hegeliana. A esse respeito, é interessante notar também, que no que concerne a esse duplo caráter do tempo, Hegel tem Aristóteles como uma importante referência e isso é considerado (aqui resumidamente) do seguinte modo nas *Lições sobre a História da Filosofia*: “[...] o tempo está, pois, em movimento, mas não é o movimento mesmo” (Phys IV, 10-11, 13, 218a-222b apud VGPh-M, p. 317; LHF II, p. 285).

Portanto, Hegel distingue o tempo como agora, o tempo finito, do tempo como conceito, como eternidade, e nesse ponto tem Aristóteles como referência. No que concerne à natureza, por ser finito, o tempo está no âmbito da exterioridade da Ideia. Esta se põs como em seu ser-Outro, e o conceito subsiste na interioridade da singularidade.

Segundo Hegel (Enc. II, § 249, p. 33; Enz. II, § 249, p. 31), a natureza tem de ser considerada como um sistema de estágios, os quais procedem um do outro necessariamente, entretanto, as metamorfoses geradas na natureza não são próprios dela, mas são do conceito em sua interioridade, já que é somente no âmbito do conceito que, para Hegel, há desenvolvimento:

[...] A metamorfose acontece só ao conceito como tal, pois só a alteração deste é desenvolvimento. Mas o conceito na natureza parte só algo interior, parte existindo

somente como indivíduo vivo; a este somente, fica limitada a metamorfose *existente*.
(Enc. II, § 249, p. 33; Enz. II, § 249, p. 31).

Desse modo, a vida natural é concernente à interioridade do conceito na natureza. Essa vida gerada pela necessidade do conceito está em contradição com o lado da contingência das irregularidades das formações naturais, já que na natureza a contingência está em sua esfera de direito (Enc. II, § 250, p. 36; Enz. II, § 250, p. 34).

Por outro lado, para Hegel, “a natureza é *em si* um todo vivo” (Enc. II, § 251, p. 38; Enz. II, § 251, p. 36) na medida em que a Ideia se põe em seu ser-outro, como exterioridade, é a morte, mas que ao se interiorizar é o ser vivente, a singularidade do conceito na natureza, que tem a finalidade a ele imanente, a teleologia interna na natureza. Hegel também valoriza Aristóteles por considerar essa forma de teleologia na natureza:

[...] Já Aristóteles reconheceu esse conceito de fim na natureza e a esta eficácia chamou *natureza duma coisa*; a verdadeira consideração teleológica – e esta é a mais sublime – consiste pois em considerar a natureza como livre em sua vitalidade própria. (Enc. II, § 245, p. 17; Enz. II, § 245, p. 14).

Hegel, na Anotação do § 204 da *Pequena Lógica*, exalta a finalidade interna aristotélica enquanto um conceito de teleologia superior ao conceito de teleologia moderno, reconhecendo em sua própria filosofia a importância do agir conforme a um fim, a partir dos desdobramentos da Ideia em si e para si, em relação ao mecanismo e ao quimismo.

Aliás, ainda no que diz respeito à teleologia em sua relação com o mecanismo e o quimismo (que já era presente na *Ciência da Lógica*, na Lógica Subjetiva, precedendo a Ideia, que tem como seu primeiro momento a vida), podemos notar os seguintes desdobramentos na Segunda Parte da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, dedicada à Filosofia da Natureza, na própria ordem de exposição: Parte 1) Mecânica; Parte 2) Física (que, não por acaso, finaliza com uma parte dedicada ao processo químico); e Parte 3) Física orgânica (que é teleológica).

Considerando essa ordem e a compreensão hegeliana da Filosofia da Natureza, o princípio teleológico se apresenta na natureza como suprassunção da relação de casualidade e da finalidade externa, assim como a teleologia se apresenta como suprassunção do mecanismo e do quimismo na *Ciência da Lógica*. E o cerne dessa

suprassunção está no conceito de *vida*, que aliás já estava presente na *Ciência da Lógica*, está na *Filosofia da Natureza* e é efetivo na *Filosofia do Espírito*.

Segundo Ferrarin (2001, p. 210), é importante salientar o caráter holístico do pensamento hegeliano da natureza. Tanto mecanismo quanto quimismo não dão conta da totalidade. No âmbito da natureza, somente a teleologia da vida no organismo compreende essa totalidade. Isso não significa, contudo, que o mecanismo e o quimismo sejam completamente falsos, pelo contrário, sob a perspectiva hegeliana, são momentos necessários dessa totalidade.

Assim, as formas do mecanismo ou do quimismo não são meramente falsas. Há níveis mais concretos e independentes na natureza [...] pelos quais esses princípios explicativos não são suficientes. Por exemplo, se estudamos algo que tenha vida – e podemos dizer muito bem que a compreensão filosófica da vida tem sempre uma importância crucial para Hegel desde os tempos de seus escritos teológicos – precisamos de uma concepção de um objeto como coisa (*thing*) independente, a qual não é meramente sujeito de uma coação externa, mas deriva de sua forma e constituição de seus próprios princípios. Precisamos de uma concepção de um objeto como um *Selbstzweck*, um fim em si mesmo. (FERRARIN, 2001, pp. 213-214).

Segundo a perspectiva hegeliana, a natureza se caracteriza pela exterioridade dos entes no âmbito do sensível, nesse sentido, na natureza predomina a necessidade (Enc. III § 381, Z, p. 16; Enz. III § 381, Z, p. 19). Hegel explica essas relações de exterioridade na natureza com o movimento dos corpos celestes, esse movimento se caracteriza por uma unidade espaço-temporal, que estabelece a relação entre os objetos mecânicos. Contudo, essa relação é externa e abstrata porque os objetos mecânicos aparentam uma autonomia, e por serem em si mesmos²³, não reconhecem a dependência da relação. No quimismo ocorre o contrário, a relação estabelece para com o outro como diferente e, assim como no mecanismo, é em si e não reconhece para si sua interioridade no conceito. O quimismo, segundo Hegel, é integrante da mesma categoria que o mecanismo e este é visto como oposto à finalidade, porque tanto o mecanismo quanto o quimismo são em si. Somente no âmbito do conceito é reconhecida a interioridade na unidade da finalidade para si (Enc. I § 200, Z, p. 338; Enz. I § 200, Z, p. 357).

A interioridade do conceito que suprassumiu o mecanismo e o processo químico é concernente apenas àquilo que é em si e por si mesmo e, desse modo, não é próprio da

²³ Cf. pp. 62-64 desta tese.

exterioridade natural, é o agir conforme a um fim. Nesse sentido, o movimento de retorno da Ideia se constitui a partir de um princípio que está fora da natureza, mas que se determina nela, no âmbito da vida: “De fato, na ideia de vida já está suprassumido, em si, o ser fora-de-si da natureza” (Enc. III, § 389, A, p. 43; Enz. III, § 389, A., p. 44). A finalidade como princípio que se reconhece em si e para si no Espírito e se determina na natureza é a ação conforme a uma finalidade. Esse agir se efetiva na materialidade no âmbito da vida orgânica em sua singularidade, no ser vivo.

Hösle (2007, p. 353) constata esse vínculo do conceito em sua interioridade teleológica com a vida: “[...] Em Hegel, tanto o capítulo sobre as plantas como o capítulo sobre os animais são em conformidade com o modelo da “ideia de vida” na *Ciência da Lógica* [...]” (HÖSLE, 2007, p. 353).

De acordo com Ferrarin (2001, p. 202), há na concepção hegeliana diferenças qualitativas na natureza. Ela como um todo desenvolve uma ascensão do mais elementar ao mais concreto e é capaz de se sustentar por si mesmo, como organismo (FERRARIN, 2001, p. 210). A estrutura da Filosofia da Natureza na *Enciclopédia* confirma a tese de Ferrarin: primeiramente determina-se o mecânico, depois o físico (e também o químico no âmbito da Física) e por fim o organismo animal, que é definido por Hegel do seguinte modo:

O organismo animal é, como universalidade vivente, o conceito que se desloca através de suas três determinações como silogismos²⁴, cada um dos quais é em si a mesma totalidade da unidade substancial e juntamente, segundo a determinação da forma, é a transição para os outros, de modo que deste processo (se) resulta a totalidade como existente; somente assim como este reproduzindo-se, não como essente, é e conserva-se o vivente; ele só é enquanto se faz para o que é; ele é fim [ou alvo] proveniente, que só é como resultado.[...] (Enc. II, § 352, p. 454; Enz. II, § 352, p. 435).

De acordo com Hösle (2007, p. 353), as determinações do organismo animal inicialmente se fazem por uma finalidade interna das partes com o todo do corpo, depois, deste com a exterioridade e, por fim, na relação do outro que é, ao mesmo tempo, ele mesmo (Enc. II, § 352, pp. 454-455; Enz. II, § 352, p. 435). Portanto, na concepção hegeliana de natureza, a vida tem grande importância, pois exterioriza em sua negatividade os desdobramentos dialéticos e teleológicos da Ideia como conceito na natureza.

²⁴ Cf. a seção 4.5, pp. 175-181, desta tese.

3.1.1. O agir conforme a um fim na Natureza

Segundo as *Lições sobre a História da Filosofia*, de Hegel, a *Física* aristotélica seria mais propriamente uma metafísica da natureza, (VGPh-M, p. 299; LHF II, p. 270), pois embora essa filosofia da natureza se debruce sobre o empírico, trata-se mais propriamente do conceito da natureza (*Begriff der Natur*) (VGPh-M, p. 299; LHF II, pp. 269-270).

Hegel afirma que a Filosofia da Natureza aristotélica é o “modo mais verdadeiro (*die höchst wahrhafte Weise*)” (VGPh-GJ, p. 74) de exposição do conceito geral da natureza e nela Aristóteles concebe uma determinação interior da coisa natural, concebendo a natureza como vida. Nessa concepção de natureza Hegel afirma que Aristóteles distingue o conceito de necessidade e o conceito de fim (teleologia). A necessidade na natureza tem um caráter exterior, relacionado a uma causalidade que não lhe é inerente, enquanto que a teleologia pode ser de dois modos, exterior e interior (VGPh-GJ, p. 74).

Hegel desenvolve a reflexão acerca da posição de Aristóteles no que se refere ao conceito de finalidade a partir da afirmação aristotélica de que “o natural é o que conserva a si mesmo” (De an. II, 8, 199a apud VGPh-M, p. 303; LHF II, p. 273²⁵). Hegel considera haver limitações na concepção de natureza de Empédocles na medida em que este considera o natural apenas de uma causa externa de necessidade na natureza, que poderia ser reconhecida, por exemplo, na chuva; segundo essa perspectiva, a chuva não ocorre para que uma planta cresça, mas a planta não cresce se não houver chuva; nisto há uma relação necessária relativa; no entanto, segundo Hegel, isso não quer dizer que esse princípio prevalece, pois as partes de um corpo, por exemplo não são obras do acaso (VGPh-M, p. 304; LHF II, p. 274). Assim, para Hegel, o que ocorre na natureza não se limita ao necessário, mas também ocorre conforme a uma finalidade, como no organismo, na espécie e na vida (VGPh-GJ, p. 75). Nas palavras de Hegel: “Quem supõe a formação fortuita, anula a natureza e o natural. O natural é o que um princípio tem em si, é ativo e por si age conforme o seu fim (*Zweck*) ou o princípio (*Prinzip*) alcançado” (VGPh-GJ, p. 76).

²⁵ A passagem citada por Hegel na tradução de Angioni é a seguinte: “Portanto, o em vista de algo está presente nas coisas que são e vêm a ser por natureza” (De an. II, 8, 199a).

Nesse sentido, Hegel considera haver limitações na perspectiva de causalidade relativa de Empédocles e exalta a Filosofia da Natureza de Aristóteles no que concerne ao princípio de vivacidade compreendida como *enteléquia*: “Mas a natureza, como *enteléquia*, aquilo que se produz a si mesmo” (VGPh-M, p. 304; LHF II, p. 274). O que Hegel exalta em Aristóteles é o conceito de finalidade na natureza, pois as partes de um corpo estão ali para a efetivação de um propósito na interioridade de sua singularidade, que se relaciona com o externo, que, por sua vez, se relaciona com o outro como a ele mesmo para o propósito da conservação da espécie. Eis o que Hegel interpreta como o profundo e verdadeiro conceito vivo na natureza (VGPh-M, p. 306; LHF II, pp. 275-276). Desse modo, Hegel tem Aristóteles em alta conta por não limitar o conhecimento da natureza a causas fortuitas, mas ao “em vista de algo”. E na *Enciclopédia* Hegel compreende ainda no âmbito do natural um agir conforme a um fim em seu conceito de vida.

Portanto, o que Hegel destaca na Filosofia da Natureza aristotélica é a determinação da teleologia interna, o conceito de vida. O Adendo ao § 337 da *Enciclopédia* explicita com clareza o conceito hegeliano de *vida*, enquanto culminância dos desdobramentos da matéria. A vida, no sentido especulativo hegeliano, tem seu fim em si mesma e sua ação se desdobra na efetivação dessa finalidade. Esse agir, para Hegel, é o idealismo absoluto que reafirma o que já se expressara na *Fenomenologia do Espírito*. Nas palavras de Hegel: “[...] O agir continuado da vida é assim idealismo absoluto” (Enc. II, § 337, Z, p. 353; Enz. II, § 337, p. 338). Hegel explica que a vida é distinta do inorgânico, porque sempre suprassume o externo, já que está sempre na relação com o outro, mas enquanto vivo, suporta o processo químico, mas na morte é o químico que pode se fazer valer. Enquanto vivo sempre toma o externo para si, e, por isso, a vida, segundo Hegel é especulativa.

De acordo com Hegel, a vida é unidade de conceito e da realidade (*Einheit des Begriffs und der Realität*) na autoconservação de si (Enc. II, § 337, Z, p. 353; Enz. II, § 337, Z, p. 339). Essa realidade considerada em si mesma é a imediatez da existência da multiplicidade de propriedades materiais independentes em si que se dirigem ao externo como processo químico. Por outro lado, o conceito abstrato do organismo tem essas particularidades como momentos passageiros de um sujeito que são subsumidos ao conceito. E a individualidade do quimismo pode ser submetida a uma potência estranha, ao contrário da vida, que tem sua totalidade em si mesma, já que no quimismo a relação é de exterioridade e de dependência em relação ao outro, enquanto a vida tem a finalidade em si mesma, na unidade de sua totalidade e, embora se relacione com o externo, o suprassume, enquanto não morre, na medida em que é especulativa e toma para si a exterioridade (Enc.

II, § 337, Z., p. 353; Enz. II, § 337, Z., p. 338). A vida é meio, mas ao contrário do processo químico, não é meio para um outro, mas sim para si mesma, sendo o seu conceito a sua finalidade. Portanto, na vida há a teleologia interna, que torna efetiva a supressão do mecanismo e do quimismo, na unidade do conceito e da realidade (Enc. II, § 337, Z, pp. 353-354; Enz. II, § 337, Z, pp. 339-340).

Portanto, no conceito de vida orgânica, Hegel reconhece a efetividade do agir conforme a um fim próprio da Ideia, que na natureza é imediatez. Nas palavras de Hegel: “[...] A vida é onde o interior, causa e efeito, fim e meio, subjetividade e objetividade etc., [tudo isso] é uma e mesma coisa”, por isso a si retorna, pois é Ideia em sua imediatez. (Enc. II, § 337, Z, p. 353; Enz. II, § 337, Z, p. 339).

Segundo Hegel (Enc. II, § 251, p. 38; Enz. II, § 251, p. 36), a natureza não tem sua verdade em si mesma, e o conceito em sua interioridade só se manifesta na singularidade da vida (Enc. II, § 249, p. 33; Enz. II, § 249, p. 31). A verdade da natureza está no Espírito, por isso a ele se dirige como seu alvo:

A natureza é assim um todo vivo; o movimento ao longo da marcha dos seus degraus é antes isto: que a ideia se ponha como aquilo que ela *em si* é, ou, o que é o mesmo, que ela de sua imediatez e exterioridade, que é a morte, vá para dentro de si, para ser primeiro como vivente; mas a seguir suprassuma também esta determinidade na qual ela é somente vida e se transporte à existência do espírito, o qual é a verdade, o alvo final da natureza e a verdadeira efetividade [realidade] da ideia. (Enc. II, § 251, p. 38; Enz. II, § 249, p. 36).

Essa dependência da natureza em relação ao Espírito demonstra a atividade do pensar na interioridade da natureza, mas limitada por ela. O que significa que embora a razão não esteja cindida dela, pela própria característica da liberdade da Ideia, que em sua interioridade se põe em seu ser-Outro, enquanto conceito no sensível e por ser conceito, não se limita ao sensível.

O orgânico já é em si o que ele é efetivamente; ele é o movimento de seu vir-a-ser [dever]. Mas o que é resultado é também o precedente – o início é o mesmo que o fim; isto que até agora era só conhecimento nosso agora entrou para a existência. Visto que a vida, como ideia, é o movimento de si mesma, pela qual por agora se faz sujeito, então a vida faz de si mesma seu outro, o contra-arremesso de si própria; ela se dá a forma de ser como objeto, para voltar e ter voltado a si. Assim, só no terceiro

[reino]²⁶ a vida como tal está presente, pois a principal determinação dela é a subjetividade; [...] (Enz. II, § 337, Z., p. 340; Enc. II, p. 354 Enz. II, § 337, Z., p. 340).

Sob o ponto de vista hegeliano, a vida tem a atividade da subjetividade, atividade em que a finalidade é ela mesma e é efetivada por ela mesma, enquanto Subjetividade Pura. Aliás, Hegel lamenta que essa concepção de teleologia interna aristotélica – que culmina no princípio da vivacidade (*Lebendigkeit*) imanente, de atividade – tenha se perdido na modernidade, com a prevalência do mecanismo, da causa exterior eficiente e do quimismo (VGPh-GJ, p. 76):

Em todas essas expressões de Aristóteles estavam contidas o conceito de vida, e este conceito aristotélico de natureza, da vivacidade é posteriormente perdido, ausentando-se na consideração das coisas orgânicas, onde se põe o impulso e a colisão [ou] se supõem condições químicas ou condições externas como causas. (VGPh-GJ, p. 76).

Segundo Hegel, foi Kant o filósofo responsável por trazer de volta à modernidade o princípio da teleologia interna, pelo menos ao que é vivo: da vida que tem seu propósito em si mesma (VGPh-GJ, p. 76). Porém, para Hegel, o filósofo de Königsberg o fez de modo insatisfatório, pois a teleologia interna imanente à vida foi um conceito aristotélico retomado por Kant na forma subjetiva e limitado a uma analogia, a um “como se”, que a razão utiliza para compreender a natureza, especialmente a vida orgânica. A razão, para compreender a natureza, considera que os organismos vivem como se houvesse uma finalidade imanente.

[Hegel] frequentemente louva Kant pela revitalização da noção de organismo; porém, como sabemos [...], quando o faz, Hegel sempre apressa-se por acrescentar que a noção kantiana é limitada por não ser a cognição da coisa em si mesma, mas um julgamento reflexivo, enquanto Aristóteles já tinha determinado a natureza mais filosoficamente como finalidade interna. (FERRARIN, 2001, p. 213).

Hegel, diferentemente de Kant, não apresenta a teleologia interna apenas como um recurso da razão, mas como a finalidade imanente do conceito de vida em seu sistema como um todo, pelo qual a Ideia, pela teleologia interna, se torna efetiva na vida lógica; no

²⁶ Hegel considera a vida e a relaciona aos reinos mineral, vegetal e animal. Na passagem, Hegel se refere ao reino animal.

ser-Outro de si da Ideia, na efetividade da vida na natureza, na finalidade da vida orgânica; e na Filosofia do Espírito na efetividade da Ideia em seu retorno a si.

Desse modo, segundo a perspectiva hegeliana, a filosofia kantiana teria se limitado a conceber o princípio da teleologia interna na vida como se essa finalidade da vida se devesse ao mero entendimento subjetivo, e não na efetividade racional da Ideia em seu todo sistemático (VGPh-GJ, pp. 74-76).

O fim é o *Lógos*, o verdadeiro fundamento, e este *Lógos* é o movimento/movente (*das Bewegende*). Ambos são princípios, mas o *lóγος* é o princípio mais alto, o que de fato tem necessariamente necessidade, mas guarda seu poder (*Gewalt*), não permitindo deixar fora de si, mas ele mesmo governa. O fim, a atividade livre, pode ser apresentado (*dargestellt*) como um círculo que a si retorna. A necessidade externa é como uma linha, como se fosse à frente e se estende para trás, porque a relação é meramente irracional (*Unvernünftiges*), apenas externa, sem determinar-se a si mesma. O fim presta-se a isso, conduzindo ao retorno, muda a necessidade, assimila-se e a si recebe, tal como um círculo que a si retorna. Esses dois princípios em um são o principal e a dificuldade. Este é o principal conceito do natural. (VGPh-GJ, p. 78).

Portanto, ao conceber o fim como o *Lógos*, como a Ideia em si e por si mesma que a si retorna em seu movimento, Hegel chega a uma concepção na qual a Ideia se manifesta na natureza enquanto princípio da vida. E nas *Lições sobre a História da Filosofia*, é o caráter teleológico interno da natureza que Hegel exalta em Aristóteles. O que há de mais alto e verdadeiro para Hegel na Filosofia da Natureza é o que Aristóteles exprime em sua *Física*. Contudo, o mais importante é que, no sistema hegeliano, o conceito se torna efetivo pelo agir conforme a um fim interno, regido pela Ideia que parte de sua interioridade lógica, se põe em seu Outro e retorna a si na Filosofia do Espírito e, por conseguinte, na filosofia da história.

3.1.2. A prevalência da forma e do *télos* sobre a matéria

O princípio de vida, que Hegel exalta em Aristóteles, se manifesta na natureza enquanto conceito que tem seu fim em si mesmo, a própria Ideia se manifestando, na qual há uma causa final. Entretanto, tal manifestação do *télos* ocorre a partir da supressão de uma dualidade, a saber, a dualidade entre matéria e forma.

A concepção teleológica hegeliana, assim como a aristotélica, submete a matéria à forma, pois a disposição que é meramente material não se realiza para se dispor a si mesma, mas se dispõe “para algo”; e esse “para algo” é a finalidade. Aristóteles dá o exemplo de um serrote que é constituído sob uma determinada disposição para uma finalidade e ele é de ferro para realizar essa finalidade, pois se não fosse desse material, não seria possível a realização dessa finalidade (Phys, II, 9, 200a, 10-14).

Para Angioni (2006, p. 53), há uma unidade de matéria e forma, na filosofia aristotélica, o chamado hilemorfismo, no qual se expressa uma preponderância da forma sobre a matéria, porquanto a forma define a finalidade sob a qual a matéria em sua necessidade se efetivará. “Aristóteles explica que a causa final (isto é, a forma) deve receber mais atenção porque ela é que é ‘causa da matéria’, não o inverso: a matéria não é causa da forma e do acabamento” [...] (ANGIONI, 2006, p. 54).

É importante considerar que Aristóteles distingue quatro causas: material, formal, eficiente e final (Phys. II, 3, 194b 23ss). Nesse sentido, para o Estagirita, causa formal e causa final são distintas. A causa formal constitui a definição, o “o que” e se opõe à causa material que é “o item imanente de que algo provém”, potência indefinida. Já a causa final diz respeito ao “em vista de quê”. Contudo, há um vínculo entre a causa final e a causa formal porquanto somente pela forma o *em vista do quê* se efetivará.

Contudo, o importante a destacar aqui é que não é a forma que está submetida à matéria, mas a matéria é que está submetida à forma para a realização da finalidade. Pois a matéria não é a causa do fim, mas o fim é a causa da matéria. E, desse modo, Aristóteles distingue a causa material da causa motora final teleológica: a primeira tem a ela inerente a necessidade, enquanto que a segunda está na finalidade. Hegel, assim como Aristóteles, reconhece que a finalidade (no conceito, no caso de Hegel) é preponderante em relação à exterioridade material.

Segundo Aristóteles (Phys, II, 7, 198a, 14-21), as causas são, respectivamente: o por quê e este é a essência (*οὐσία*) (a definição, a forma, causa formal); o que faz mover (causa eficiente); a finalidade (o para quê, a causa final); e, no caso das coisas que se realizam, a matéria (a causa material). E, no que se refere à física, a compreensão das causas deve estar em conformidade com essa essência que, enquanto forma, unifica as outras três causas.

Mas, muitas vezes, estas três convergem para uma só coisa: o “o que é” e aquilo *em vista do quê* são uma só, e lhes é especificamente idêntico aquilo de que procede

primeiramente o movimento, pois é um homem que gera um homem. [...] Por conseguinte, o porquê é explicado por alguém na medida em que se reporta à matéria, na medida em que se reporta ao “o que é” e na medida em que se reporta àquilo que primeiramente moveu. (Phys., II, 7, 198a, 24ss.).

Pode-se extrair dessa afirmação que há um hilemorfismo na concepção aristotélica das causas, o que expressa mais um argumento favorável à ideia de que Aristóteles concebe a realidade física como unidade de forma e matéria. E de que o movimento foi engendrado em vista da forma, com uma finalidade. E isso pode ser considerado ainda mais relevante se considerarmos a seguinte afirmação aristotélica: “Mas o que é aquilo que nasce? Não aquilo a *partir de quê*, mas sim aquilo *em direção para quê*: portanto a forma é natureza” (Phys., II, 1, 193b, 16-18), visto que, se a forma é prevalente à matéria e a forma se une à matéria em vista de algo, nota-se a importância da teleologia para Aristóteles, especialmente naquilo que concerne a vida orgânica, pois na medida em que o homem engendra o homem há a finalidade da preservação da espécie. Em Hegel, essa concepção se apresenta na afirmação de que “[...] ele [o vivente] só é enquanto se faz para o que é [...]” (Enc. II, § 352, p. 454; Enz. II, § 352, p. 435).

De acordo com a perspectiva aristotélica, o que é natural tem um de seus princípios que não é físico e nesse desdobramento do movimento natural há atuação dessa forma que tem uma finalidade, a teleologia, que é um dos princípios fundamentais de compreensão da Natureza. Portanto, para Aristóteles: “Por conseguinte, dado que a natureza é em vista de algo, é preciso conhecer também essa causa [...]” (Phys, II, 7, 198a, 39-40).

Assim como em Aristóteles, a finalidade incide sobre a matéria. Contudo, diferentemente do Estagirita, a concepção de finalidade hegeliana está assentada numa unidade sistêmica na efetividade da vida Lógica da Ideia, do *Lógos*, na natureza, na suprassunção do mecanismo e do quimismo, os quais não são descartados por Hegel, mas estão compreendidos nas determinações da finalidade imanente à efetividade da Ideia na vida (Enc. I § 200, Z, p. 338; Enz. I § 200, Z, p. 357).

A efetividade de um *télos* na natureza, em Aristóteles, é reconhecida por Hegel em sua *História da Filosofia*. Para Hegel, essa concepção é importante porque a explicação aristotélica da natureza não se fundamenta no acaso, mas tem uma finalidade.

As coisas são efetuadas para um fim e nesse fim está a sua natureza, o fim que se realiza é sua natureza, então o que é produzido, as partes, como, por exemplo, os membros, os dentes, etc. são produzidos para essa vontade (*Willen*), que é o fim

(*Zweck*). Quem supõe a formação fortuita, anula a natureza e o natural. O natural é o que um princípio tem em si, é ativo e por si age conforme o seu fim (*Zweck*) ou o princípio (*Prinzip*) alcançado. (VGPh-GJ, p. 76).

Para Marcia Zebina A. da Silva Aristóteles é uma referência importante para Hegel no que concerne ao conceito de finalidade interna que tem o conceito de vida como cerne (2006, p. 178). Nas palavras de Marcia Zebina A. da Silva:

Hegel [...] procura determinar as condições de inteligibilidade da finalidade interna, tendo como guia o pensamento de Aristóteles e a sua distinção entre natureza e técnica, ou seja, entre a natureza como finalidade interna, cujo princípio de movimento lhe é imanente, e a técnica como finalidade externa, com o princípio do movimento dado por um elemento exterior. [...] A natureza é, portanto, a vida, porque tem em si mesma o princípio de seu movimento, ao passo que os produtos da técnica humana, cujo princípio de movimento é exterior, são resultantes da atividade da causa eficiente que introduz de fora o movimento das coisas. O auto-movimento do ser vivo organizado é a característica fundamental para que se possa compreender o indivíduo vivo [...] (SILVA, 2006, p. 178).

Sob a perspectiva hegeliana da *História da Filosofia*, a concepção aristotélica de natureza tem como cerne a vida (que para Hegel é a Ideia que se manifesta por si mesma e tem a si como fim) e é superior a muitas concepções modernas de natureza, que se fundamentam no mecanismo e numa inteligência exterior que a ordena (*Gedanken außerhalb der Natur*) (VGPh II, p. 179). O mecanismo estaria nas relações exteriores como a pressão, o impulso, combinações químicas; o produto químico, para Hegel, não surge de si mesmo, mas nasce da combinação de ácido e base, portanto, tem uma origem externa, que não surge de si mesma e que não tem a finalidade em si mesma (VGPh II, p. 179). Hegel não nega que haja o mecanismo na natureza, mas esse princípio não é para o filósofo alemão aquilo que a norteia.

Já a atuação de uma inteligência exterior seria a teleologia externa, o uso da técnica pelo homem, o que também não é o que determina a efetividade do racional em si e por si na natureza. Hegel mostra como Aristóteles, no capítulo 8 do Livro II da *Física*, se contrapõe a uma concepção na qual se poderia conjecturar um paralelo entre a técnica e a natureza no que concerne à finalidade externa. De acordo com Hegel, para Aristóteles, se a natureza interior da madeira fosse tornar-se um barco, não haveria por que a ação humana para tal. Portanto, conforme exposto na seção 2 do capítulo 2 desta tese, a técnica e a

natureza são distintos no que tange ao *télos*. A atuação do homem sobre a natureza se faz num processo no qual se dá uma teleologia externa, em que uma inteligência e seus respectivos instrumentos, de fora, agem sobre a natureza para a realização de um fim (VGPh-GJ, p. 77).

É interessante notar que a concepção hegeliana de finalidade interna exprime o caráter especulativo do pensamento hegeliano, pois o especulativo para Hegel é o atuar do fim autodeterminante da Ideia, o mesmo que já era no princípio e é o fim, o alfa e o ômega, que atua no movimento de retorno, que tem a finalidade a ela imanente, ela mesmo que atua efetivando a razão na natureza e na história.

Portanto, podemos observar claramente como Hegel exalta em sua *História da Filosofia* a concepção aristotélica de finalidade. Em Hegel, o agir conforme a um fim da razão não se restringe ao conceito de organismo da *Filosofia da Natureza*, pois esta é estruturada nos desdobramentos da Mecânica, da Física e da Física orgânica. E nesta, Hegel reconhece o *télos* da vida no singular. Contudo, na última seção do segundo volume da *Enciclopédia*, a finitude da natureza é reconhecida pela Ideia na finitude do organismo singular, em sua morte. Da morte do ser-fora-de-si emerge o Espírito, que na suprassunção da singularidade para a universalidade concreta enquanto conceito, como Espírito (Enc. II, § 376, p. 554; Enz. II, § 376, p. 537).

A morte do ser-fora-de-si o Espírito emerge porque a Ideia na natureza está na exterioridade e o conceito está na interioridade da singularidade vivente. Na morte do que é externo, a Ideia sai da exterioridade, nesse sentido, volta para sua interioridade e, assim, emerge como Espírito, Espírito Subjetivo.

3.2. A Filosofia do Espírito: a noção de alma e o Espírito Subjetivo

A Filosofia da Natureza manifesta, em Hegel, o reino da necessidade, o Outro-de-Si da Ideia, um momento no qual a Ideia absoluta da *Lógica*, em sua liberdade, torna-se finita. Entretanto, a permanência da Ideia na finitude e na dispersão da Natureza não permite que sua manifestação seja completa. É na vida animal que essa inadequação se expressa, porquanto Hegel reconhece uma alma na vida animal singular. Essa *alma*, em sua unidade com o corpo, é a infinitude da forma na corporeidade. Nas palavras de Ferrarin: “a natureza não é em conformidade com a inteligibilidade” (FERRARIN, 2001, p. 209). Mais, na Filosofia da Natureza, a Ideia estava limitada à singularidade do vivente, por ser

universal, havia nela uma finalidade racional que estava além da natureza, estava nela (Ideia) mesma. E assim, retorna a Si.

Nesse movimento de retorno a Si, a Ideia já não está mais indeterminada, não é uma abstração, não está apartada da natureza, mas reconhece-se enquanto efetividade da natureza e a compreende numa unidade do conceito resultante de um movimento negativo-especulativo, como suprassunção da exterioridade da natureza. Esse movimento de retorno da Ideia a si na unidade do conceito é expresso na Filosofia do Espírito. Nela, Hegel valoriza o pensamento aristotélico, ao rechaçar a psicologia empírica, na medida em que esta afastou a metafísica de seu escopo, seguiu a metafísica do entendimento, pautando-se pela observação e pela experiência, banindo a especulatividade da psicologia:

[...] A psicologia empírica tem o espírito concreto por seu objeto, e desde que, depois do renascimento das ciências, a observação e a experiência se tornaram a base principal do conhecimento concreto, ela foi praticada da mesma maneira [que as outras ciências]; de tal forma, que por um lado, aquele [elemento] metafísico foi mantido fora dessa ciência empírica, e não chegou em si a nenhuma determinação, e nenhum conteúdo [que fossem] concretos; por outro lado, a ciência empírica se manteve na habitual metafísica-do-entendimento, das forças, atividades diversas, etc.; e foi banida daí a consideração especulativa.

Os livros de Aristóteles sobre a alma, com seus tratados sobre aspectos e os estados particulares da alma, são por esse motivo ainda sempre a mais notável ou a única obra de interesse especulativo sobre esse objeto. O fim essencial de uma filosofia do espírito só pode ser reintroduzir o conceito no conhecimento do espírito; e, com isso, reabrir também o sentido daqueles livros aristotélicos. (Enc. III, § 378, p. 9; Enz. III, § 378, p. 11).

Na *Filosofia do Espírito* da *Enciclopédia*, Hegel considera que há a predominância da empiria e da razão observadora na filosofia moderna, o que destituiu da ciência moderna parte da antiga Metafísica e a fez perder seu caráter especulativo. Com Kant, por exemplo, a razão é impossibilitada de conhecer a coisa em si, de se tornar efetiva na vida prática e limita-se apenas a expressar o *télos* da vida natural como mera analogia. Segundo Hegel, os livros aristotélicos concernentes à alma são as únicas obras anteriores a ele [Hegel] dotadas de caráter especulativo (Enc. III, § 378, p. 9; Enz. III, § 378, p. 11).

De acordo com a interpretação hegeliana nas *Lições sobre a História da Filosofia*, Aristóteles usa dois critérios para a compreensão da alma, um relacionado à sua forma e

finalidade, e outro relacionado à sua matéria e necessidade (VGPh-M, pp. 326-327; LHF II, 294).

Considerando o primeiro critério, no qual forma e finalidade têm uma vinculação, na medida em que o “o quê” se forma “em vista do quê”, pode-se depreender que a causa formal não está desvinculada da finalidade da coisa. Nesse sentido, a causa final não pode ser desconsiderada nessa compreensão, sendo que a finalidade e a forma dizem respeito ao que é em si e por si mesmo, ou seja, ao que é interno, enquanto que a matéria se relaciona ao externo e à necessidade.

Bernard Bourgeois (2004, p. 15) reconhece um “apadrinhamento” de Hegel em relação ao Estagirita no que diz respeito à Filosofia do Espírito. Porém, é preciso considerar as especificidades dessa “recepção” conceitual. Segundo Bourgeois (2004, p. 15), a invocação hegeliana a Aristóteles na Filosofia do Espírito ocorre nos momentos da identidade imediata, do Espírito ainda no início do processo de retorno de si da Ideia: a) no momento da alma a seção dedicada ao Espírito Subjetivo; b) no momento da identidade mediatizada na efetividade racional na seção dedicada ao Espírito Objetivo (o Estado); e c) na seção dedicada ao Espírito Absoluto (na elevação do homem ao Saber Absoluto). Em síntese, nas palavras de Bourgeois: “[...] é na teoria do homem quando ainda é menos que um homem e do homem quando já é mais que um homem que Hegel reencontra Aristóteles [...]” (BOURGEOIS, 2004, p. 15).

Seguindo esse mesmo raciocínio, Ferrarin (2001, p. 286) afirma que o “eu” não era conhecido pelos gregos e Hegel atesta tal consideração em sua compreensão de Aristóteles. Entretanto, não se pode desconsiderar que a alma é o momento inicial do qual parte o Espírito para seu auto-reconhecimento. Logo, é inegável que a concepção hegeliana de alma traz implicações fundamentais à experiência da consciência e aos momentos posteriores do Espírito.

3.2.1. A alma em Aristóteles

Ao considerar a filiação²⁷ conceitual de Hegel em relação ao Filósofo de Estagira, Bourgeois destaca a exaltação hegeliana da unidade especulativa aristotélica de empiria e especulação nas “diversas atividades da alma como forma do corpo organizado”

²⁷ É preciso considerar que Hegel interpreta os conceitos da história da filosofia de um modo muito próprio, o que não pode ser simplificado com a ideia de uma filiação conceitual. Cf. Aubenque, 1974, p. 111.

(BOURGEOIS, 2004, p. 16). Nesse sentido, o comentador francês considera que Hegel retomou o conceito de alma de Aristóteles no que concerne à sua definição (servindo-se dele na sua refutação do dualismo), à sua determinação (unidade de alma e corpo, na imanência dos princípios de movimento e repouso de um corpo), na estratificação de várias almas e na integração dos diferentes tipos de alma num mesmo processo.

De acordo com Hegel (VGPh-M, p. 328; LHF II, p. 294), Aristóteles compreende o ser em três momentos: o primeiro seria a *matéria* (*ύλη*), aquilo que é dependente, não é por si mesmo, é potência, ou em-si; o segundo seria a *forma* e o *geral* (*μορφή και είδος*) aquilo que determina como “isto”, o para-si; e o terceiro seria o resultado de ambos, a *efetividade* (*εντελεχεια*) (*Wirksamkeit*), em-si e para-si.

Os corpos partícipes da vida são classificados por Aristóteles como *substâncias* que são compostas por matéria e forma. Esses corpos que possuem vida têm alma, mas a alma não é corpo, explica Aristóteles, porque o corpo não é predicado, é sujeito e matéria. Se a alma não é corpo, por conseguinte, ela é uma substância enquanto forma e, se é forma, é ato. Logo, a alma é o ato de um corpo natural que tem vida em potência (De an., 412a, 15-25).

Aristóteles classifica o ato em dois tipos: a) como saber; e b) como exercício do saber. De acordo com o Estagirita, no ente onde há a alma há o saber e o seu exercício, e o saber é análogo ao sono enquanto que o exercício do saber é análogo à vigília; a alma é o ato enquanto saber. Nesses entes, o saber, segundo o filósofo grego, é o que se gera primeiro, logo, a alma é o primeiro ato de um ente de corpo natural que tem vida em potência (De an., 412a, 27-28). E um corpo natural que tem vida em potência é, segundo Aristóteles, um organismo. Os órgãos são partes simples dos organismos que realizam determinadas funções²⁸. Logo, a alma é o primeiro ato de um corpo natural orgânico.

Nas passagens iniciais de *Sobre a Alma*, Aristóteles expressa a importância de conhecer a alma, porquanto esse saber contribuiria tanto para o conhecimento da verdade em sua totalidade, quanto para a compreensão da natureza (De an., 402a, 5-8). Entretanto, esse conhecer só será adequado se se compreender exatamente o sentido da palavra grega *ψυχή*. E nas mesmas passagens em que se demonstra a importância desse conhecimento, o filósofo de Estagira afirma que a alma seria o princípio dos animais (De an., 402a, 6). Conceber a alma como princípio de vida é uma especificidade significativa, que expressa o sentido peculiar do conceito grego de *ψυχή*.

²⁸ Esta definição de “função” não é explícita no texto aristotélico, mas pode ser extraído do exemplo dado pelo filósofo: a boca assim como a raiz de uma planta puxa o alimento (412b).

A tradutora portuguesa da referida obra aristotélica adverte em nota que o conceito de *ψυχή* não apresenta o mesmo sentido dado pela palavra “alma” em português, significando muito mais “princípio vital”, ou mesmo “a vida”²⁹. Tal consideração possibilita uma interpretação peculiar acerca da teleologia na obra aristotélica e também uma especificidade na compreensão da recepção hegeliana em relação ao conceito de teleologia de Aristóteles, porquanto para ambos os filósofos a alma é princípio de movimento teleológico.

Um dos procedimentos sistemáticos adotados por Aristóteles é buscar compreender a natureza das coisas, o que elas são, e, com isso, buscar a Substância (*οὐσία*). Para tanto, procura compreender o gênero, se é uma substância, se é quantidade, se é qualidade, e se é potência ou se é ato. Além disso, no que se refere à alma, o filósofo investiga também o que a afeta, se é divisível ou não, se há definições distintas de alma, quais suas funções, se é exclusivamente humana, se há muitas, e, nesse caso, analisar se todas pertencem à mesma espécie ou gênero. Dessas diversas abordagens aristotélicas, priorizaremos tendo em vista nossos objetivos a questão da definição, se é potência ou ato e se é exclusivamente humana.

Em *Sobre a alma*, Aristóteles procura averiguar se haveria alguma afecção exclusiva à alma, pois se houvesse, ela poderia existir separada de um corpo³⁰. Para tanto, analisa primeiramente a relação entre a alma e o corpo. Sobre tal relação, considera as afecções da alma e afirma que essas parecem ocorrer juntamente com o corpo, e exemplifica com o perceber, o sentir apetites e o encolerizar-se. Todas essas afecções ocorrem junto a um corpo e isso confirmaria a tese de que a alma não existiria separadamente (*De an.*, 403a, 5-10).

Uma hipótese aventada por Aristóteles sobre uma afecção específica da alma é o entender. Entretanto, se se considerar o entender enquanto um tipo de imaginação, o entendimento também não existiria sem o corpo, já que a formação de imagens depende do sensível. Então, sob a perspectiva aristotélica, se nada é exclusivo à alma, ela não existe separadamente (*De an.*, 403a, 5-10). De acordo com Aristóteles, a alma assemelha-se a uma linha reta que tangencia a uma superfície. Nessa condição, ela não se separa do corpo (*De an.*, 403a, 12-15). Entretanto, a linha enquanto afecção não separável pode ser

²⁹ Cf. *De An.*, p. 31, toda da tradutora.

³⁰ Descartes (1979, § 5ss, p. 92ss) desenvolve o mesmo problema em suas *Meditações Metafísicas*. Nelas, o filósofo francês chegará a uma conclusão oposta à de Aristóteles, o que implicará em um dualismo que marcará profundamente o pensamento moderno e culminará no problema kantiano da cisão entre sujeito e objeto, ou seja, para Hegel, o grande problema da filosofia moderna. A partir desse problema, Hegel vislumbrará a grande tarefa da filosofia, unir o que foi separado (VGPh III, p. 314).

considerada separada do corpo como abstração e, nesse sentido, é objeto do matemático (*De an.*, 403b, 15-16).

Tal inseparabilidade implica uma distinção filosófica de Aristóteles em relação aos materialistas e em relação aos antigos dialéticos no que se refere à compreensão da natureza. Sob a perspectiva aristotélica, o verdadeiro físico (filósofo da natureza) é aquele que se ocupa da natureza e por ela expressar a unidade de forma e matéria, o filósofo da natureza será aquele a se ocupar tanto da matéria quanto da forma.

Logo, tanto materialistas quanto antigos dialéticos, por serem parciais, não podem ser considerados por Aristóteles como verdadeiros físicos. Aristóteles expõe dois exemplos para mostrar tal parcialidade. Um desses exemplos é a casa. O materialista e o dialético definiriam de forma diferente o que é uma casa: um daria conta da matéria e o outro da forma. Uma casa, para o materialista, seria construída por pedras, tijolos e madeira; já para o antigo dialético, ela seria uma forma existente em vista de fins como proteção contra o vento, a chuva, etc. (*De an.*, 403b, 1-12).

Portanto, sob a perspectiva aristotélica, tanto o materialismo quanto a dialética platônica não compreendem a unidade de forma e matéria e, por isso, não compreendem adequadamente a natureza. De acordo com Aristóteles (*De an.*, 403b, 17-19), essa unidade de forma e matéria se exprime nas afecções da alma, porquanto a coragem ou o medo, por exemplo, são inseparáveis do corpo físico dos animais.

Hegel, no mesmo sentido que Aristóteles, não aceita a tese dualista e nem a materialista, porquanto compreende a alma como forma de um corpo, que é a definição e a finalidade, o sentido da própria matéria. Hegel (VGPh-M, p. 329; LHF II, pp. 294-5), em sua interpretação de Aristóteles, considera que a alma é definida em sua unidade com o corpo como Enteléquia, como efetividade.

Nesse sentido, para Hegel (Enc. III, § 411, pp. 175-176; Enc. III, § 411, p. 192), assim como para Aristóteles (*De an.*, 412b, 9, p. 62) não é possível perguntar se corpo e alma formam uma unidade, assim como não se pode perguntar pela unidade entre a cera e sua forma, já que o ser se predica de vários modos, mas o ser essencial é, segundo Hegel, a enteléquia.

Na explicação acerca da enteléquia, Hegel (VGPh-M, p. 330; LHF II, p. 296) toma um exemplo aristotélico de uma parte do corpo, o olho. Aristóteles (*De an.*, 413a, 18ss.; trad., p. 63) afirma que se o olho fosse um animal, a visão seria a sua alma; um olho desenhado ou esculpido, afirma, nada mais é do que a homonímia do olho. O olho é a unidade de pupila e visão. Considerada assim como essa unidade, a alma seria aquilo pelo

qual se vive, se percebe e se discorre, e isso pode ser compreendido em duas acepções: “aquilo pelo qual sabemos” e “aquilo pelo qual nos mantemos sãos” (*De an.*, 414a, 7-8; trad., p. 66). Essas duas acepções, saber e saúde, são consideradas por Aristóteles como a forma de um determinado corpo capaz de recebê-la. Essa forma é a alma.

Na citação do exemplo aristotélico do olho, Hegel (VGPh-M, p. 330; LHF II, p. 296) destaca o conceito de enteléquia, porquanto se se considera um olho isoladamente em sua vivacidade, a visão seria sua alma, pois a atividade de ver é o que torna o olho efetivo, dá sentido de ser à matéria. Em outros termos, é a finalidade que dá efetividade à unidade matéria-forma, potência-ato. Hegel (VGPh-M, p. 330; LHF II, p. 296) reconhece nessa concepção um grande sentido especulativo. Nas palavras do filósofo alemão: “Que a forma ativa seja a substância verdadeira e a matéria somente o seja em potência, é um conceito verdadeiramente especulativo” (VGPh-M, p. 330; LHF II, p. 296).

Portanto, a alma exprime o caráter teleológico da vida em Aristóteles. O corpo não existe sem a alma e ela não existe sem o seu corpo, pois, segundo Aristóteles, ela é “o ato de certo corpo” (*De an.*, 414a, 18-19; trad., p. 67).

Deveria portanto saber o que é a alma [...] e conhecer-lhe a essência e os fatores que dela decorrem, tanto mais que a palavra “natureza” pode ter duas acepções, a de “matéria” e a de “essência”; quanto a esta última, comporta o princípio motor e a finalidade. É de acordo com aquelas acepções que se define a alma de um ser vivo, em todo ou em parte. Daí que, no estudo da natureza, se devia falar mais de alma do que de matéria, tanto mais que é graças à alma que a matéria se torna natureza, e não o contrário. (Part. Anim., 641a, p. 41).

A alma não é um corpo, mas algo constitutivo dele, não como matéria, mas como forma (*De an.*, 414a, 19ss., trad., p. 67). Com isso, podemos notar que não há um dualismo na concepção hilemorfista de Aristóteles. Matéria é potência, forma é ato; alma é forma. O corpo expressa essa unidade de forma e matéria. E a forma é preponderante, a alma é o que define o corpo.

A *entelequia* é aquilo que anima, aquilo que torna um corpo ativo, sendo que essa compreensão não é materialista e abstrata, como sendo uma unidade de múltiplas partes ou uma coisa com suas qualidades, mas como substância ela é a atividade que constitui a unidade entre forma e matéria. E essa atividade tem como característica, segundo Hegel, levar “consigo o princípio do movimento e da quietude” (VGPh-M, p. 330; LHF II, p. 295). Nesse sentido, pode-se depreender que, para Hegel, é importante compreender que,

em Aristóteles, a alma é importante para compreender a finalidade à qual se destina o movimento.

E considerando o ser em seus vários sentidos, o ato é considerado por Aristóteles o principal (*De an.*, 412b, 9; trad., p. 62), pois trata-se da forma para um corpo de um determinado tipo. Destituído do ato, um corpo não é determinado. E, no caso da alma, ela seria a forma de um corpo de determinado tipo que tenha em si mesmo o princípio de movimento e repouso (*De an.*, 413a, 12-15; trad., p. 63). Isso tem um significado teleológico profundo, pois a enteléquia tem na alma a finalidade.

A alma é, enquanto princípio do movimento e enquanto fim e substância dos corpos vivos, a causa. Pois a substância é, para todos os seres, a causa do ser, a vida é o ser do vivo, e sua causa e princípio a alma; ademais, sua efetividade é o conceito existente do que é em potência. A alma é também a causa enquanto fim. [...] pois o mesmo que o pensamento, também a natureza obra em razão de algo: tal é o seu fim, que nos seres vivos é a alma [...] (*De an.* II, 4, 415b, trad. p. 71; apud VGPh, p. 331).

Desse modo, podemos constatar que a causa final é o que torna efetiva a unidade entre forma e matéria, e a vida permanece como modelo explicativo imanente para a efetividade, conferindo a profunda importância da causa final, da teleologia, para Aristóteles.

Já para Hegel, a efetividade da atividade da finalidade é o sentido dado pelo Espírito à natureza, do mesmo modo que a alma dá sentido ao corpo. A alma, segundo Bourgeois (2004, p. 19), embora viva não é coextensiva ao conceito de vida. A alma se expressa especificamente no final da Filosofia da Natureza e no início da Filosofia do Espírito, exprimindo uma passagem significativa do sistema hegeliano. Segundo Hegel (*Enc.* III, § 387, p. 37; *Enz.* III, § 387, p. 38), a alma é Espírito Subjetivo, imediatamente em-si. Nesse sentido, na concepção hegeliana do Espírito Subjetivo podemos constatar a importância dada por Hegel ao conceito de teleologia interna, pois esta não se restringe à filosofia da natureza, mas, muito pelo contrário, o sentido teleológico interno da ideia lógica de vida é que determina a preponderância da forma sobre a matéria na alma, sob a concepção hegeliana do Ser que é Sujeito, na atuação do conceito. Nas palavras de Hegel:

[...] De fato, na ideia da vida já está suprasumido, *em si*, o ser-fora-de-si da natureza; e contudo o conceito, a substância da vida, só é como subjetividade, de tal modo que a existência ou a objetividade ainda compete, ao mesmo tempo, àquele

ser-fora-de-si. [...] O espírito é a verdade existente da matéria, [de modo] que a matéria não tem verdade alguma. (Enc. III, § 389, A, p. 43; Enz. III, A, § 389, p. 43).

Segundo Hegel (Enc. III, § 379, p. 11; Enz. III, § 379, p. 13), a vivacidade do Espírito está na atividade de manifestar-se em si e por si mesmo em sua unidade “contra a fragmentação deste [espírito] nas diversas faculdades, forças, representadas como autônomas” (Enc. III, § 379, p. 11; Enz. III, § 379, p. 13), exemplificadas por Hegel nas filosofias de Wolff e Fichte, que representam, sob a perspectiva hegeliana, “maneiras finitas de ver o espírito” (Enc. III, § 379, Z, p. 11; Enz. III, § 379, Z, p. 13). Nesse sentido, podemos constatar que o conceito de vida em Hegel tem um caráter teleológico interno, vinculado a uma concepção do Ser que é Sujeito, que constitui uma ontologia diversa da ontologia aristotélica. Nesse sentido, apesar das remissões e dos elogios hegelianos a Aristóteles, a estrutura sobre a qual se assenta o conceito hegeliano de teleologia interna é profundamente distinta da estrutura ontológica aristotélica.

Hegel tem como propósito filosófico unir realidade e pensamento, e faz isso na recuperação da importância da vida livre do conceito, suprassumindo a dualidade corpo-alma, no Espírito, constituindo uma ontologia que reconcilia a Ideia e a natureza, antes apartadas sob as perspectivas filosóficas imediatamente precedentes a Hegel, numa concepção de Espírito como atuação, manifestação no conceito que “é o criar do mundo como ser do Espírito” (Enc. III, § 384, p. 26; Enz. III, § 384, p. 29).

[...] O que aqui é dado à representação, e o que é em si a essência, a tarefa da filosofia é apreendê-lo em seu elemento próprio, no conceito. Essa tarefa não é resolvida de modo verdadeiro e imanente enquanto o conceito e a liberdade não são seu objeto e sua alma. (Enc. III, § 384, A, p. 26; Enz. III, § 384, A, p. 29).

Portanto, a concepção hegeliana da teleologia interna não se circunscreve à natureza, pois de acordo com a perspectiva hegeliana, a natureza não é por si mesma, tem sua finalidade no Espírito, no pensamento, que tem seu *télos* em si e para si mesmo. E é na unidade de corpo e alma e na preponderância da forma sobre a matéria que a Ideia se torna efetiva em seu retorno a si como Espírito na filosofia hegeliana.

3.2.2. As especificidades da concepção hegeliana de alma

Há importantes diferenças entre as concepções de alma entre Hegel e Aristóteles. De acordo com Bourgeois (2004, p. 17), a alma segundo a concepção aristotélica é essencialmente positiva, porquanto o princípio lógico de não-contradição não permite a identidade de A e B ao mesmo tempo. E sob tal perspectiva, um tipo de alma pode atualizar o outro tipo, no decorrer do tempo, o que permite que as três funções da alma (vegetativa, sensitiva e racional) possam ser designadas sob o mesmo conceito. Já em Hegel a concepção de alma se constitui sob uma perspectiva na qual a unificação se processa sob a negatividade em que A é não-A, ou seja, A é B. Segundo o comentador, essa diferença implica uma distinção entre as concepções de Hegel e de Aristóteles no que concerne à definição do homem e também implica um problema, em Hegel, no que diz respeito à justificação de uma unidade negativa entre Natureza e Espírito.

Diante do exposto, é muito relevante considerar a distinção apontada por Bourgeois (2004, pp. 17-18) entre Hegel e Aristóteles no que concerne à alma, ou, noutras palavras, no concernente à diferença entre o homem e o animal. Segundo Bourgeois (2004, pp. 17-18), essa diferença, de acordo com Aristóteles, estaria no poder propriamente humano da atividade intelectual suprema de separar-se do natural, enquanto que, de acordo com Hegel, a alma é, ela própria, uma unidade indestrutível entre Espírito e Natureza, pois é a “unidade ainda natural ou a unidade já espiritual do Espírito e da Natureza” (BOURGEOIS, 2004, p. 18).

É fundamental compreender o sentido da análise de Bourgeois (2004, pp. 17-18), porquanto essa distinção permite reconhecer a especificidade hegeliana da compreensão da alma. A unidade da alma é ainda natural, ao mesmo tempo em que já é espiritual. Isso significa que a alma, enquanto um momento ainda inicial do Espírito, só pode reconhecer-se em sua unidade ao determinar-se na oposição forma-matéria. Entretanto, ao se pôr nessa distinção, a alma reconhece-se em sua unidade, na qual pode ser notada uma materialidade que está em um processo negativo em sua dependência em relação ao Espírito.

Assim, sob a perspectiva hegeliana, a alma já é uma unidade em que ela mesma, enquanto forma e finalidade, tem preponderância sobre o corpo. Nesse sentido, embora Hegel se distinga de Aristóteles no que concerne à diferença entre o homem e o animal, há na concepção hegeliana de alma uma preponderância do pensamento sobre o corpo, da efetividade sobre a possibilidade, assim como do ato sobre a potência, na concepção do Filósofo de Estagira.

Para Bourgeois (2004, p. 18) essa unidade expressa também um problema para a filosofia hegeliana, pois a alma é uma unidade entre Espírito e Natureza, uma unidade que já se antevia na Filosofia da Natureza, isto é, na consideração conceitual do animal. Segundo o comentador (2004, p. 18), o animal já é alma, assim como homem ainda é alma, mas ambos não poderiam ter o mesmo conceito de alma, porque Espírito e Natureza se diferenciam essencialmente no que se refere ao conteúdo no âmbito da filosofia do real, na qual o conceito está em unidade diferenciada em relação a si, enquanto lógica, natureza e Espírito. Para o comentador (2004, pp. 19-23), há no sistema hegeliano a definição de duas almas, a alma animal (natureza-espírito) e a alma humana (espírito-natureza).

Segundo o intérprete (2004, p. 18), justificar essa homonímia do conceito de alma considerando essa diferença essencial, é decisivo para a coerência sistemática da filosofia hegeliana. Para Bourgeois (2004, pp. 21-22), há uma distinção entre a alma animal e a alma humana. A primeira tem como característica a sensação, porque o animal não é para si mesmo pensado, é apenas sentido: “[...] a determinação da sensação, que é a *differentia specifica*, o absolutamente distintivo do animal [...]” (Enc. II, § 351, Z, p. 451; Enz. II, § 351, Z, p. 451). E enquanto tal, o animal não domina a força universal que se desdobra na natureza, constituindo uma “contradição não resolvida” definidora da natureza que faz com que a alma natural seja negada e se volte para si como Espírito. Contudo, segundo Bourgeois (2004, p. 23), na negação da alma animal, o Espírito se afirma, mas afirma-se num primeiro momento como alma humana, alma distinta da alma animal. E embora a alma animal e a alma humana não possam ser de mesma natureza, Hegel, ao conceber as duas almas a partir dessa homonímia, atribui a elas a mediação entre natureza e Espírito. Para Ferrarin (2001, p. 202) não há uma cisão radical entre homem e natureza. A alma, assim, em sua unidade é mediação.

No âmbito do Espírito, os sentidos, por exemplo, estão subsumidos à infinitude do pensamento no homem. Diferentemente do que era no âmbito da sensação da alma animal, predomina o pensamento no âmbito do Espírito. Nessas mediações do reencontro do Espírito consigo mesmo, a alma enquanto natureza é negada e submetida ao Espírito. É próprio da natureza ser determinada enquanto passividade. A alma enquanto Espírito exprime a prevalência do pensamento já no âmbito do pensamento, que embora ainda vinculado à corporeidade, domina-a. (BOURGEOIS, 2004, pp. 22-23).

Portanto, essa especificidade da relação “Espírito-Natureza” no âmbito da alma demonstram uma grande diferença de Hegel em relação a Aristóteles, apesar da explícita remissão hegeliana ao Estagirita. Essa peculiaridade da concepção hegeliana de alma tem

papel decisivo na estruturação do sistema hegeliano, na medida em que é nesse conceito que se desdobram as mediações entre natureza e Espírito que servem para a configuração da unidade do próprio Espírito, com a prevalência do pensamento, da forma, do agir conforme a um fim.

Segundo Bernard Bourgeois (2004, p. 16), embora Hegel, assim como Aristóteles, conceba uma estratificação entre os tipos de alma, há entre esses filósofos algumas distinções importantes nessa estratificação e integração. De acordo com Hegel (VGPh-M, p. 331; LHF II, pp. 296-297), Aristóteles em *De anima* II, 2-3 [413b, 11-13], concebe três tipos de alma, a alma nutritiva ou vegetativa, a alma sensitiva e a alma intelectual, que correspondem respectivamente ao vegetal, ao animal e ao humano: “[...] alma é o princípio das referidas faculdades e que se define por elas, a saber: pelas faculdades nutritiva, perceptiva e discursiva e pelo movimento [...]” (De an. II, 2, 413b, 11-13).

Segundo Bourgeois (2004, p. 17), diferentemente de Aristóteles, para Hegel, não há alma no nível da planta. De acordo com o comentador (2004, p. 17), as diferentes almas que são concebidas pelo Filósofo de Estagira são, para Hegel, identificações das funções naturais; assim, Hegel define como alma apenas aquilo que Aristóteles designou como alma sensitiva. O humano, nesse sentido, integraria nele essas três naturezas, que são os três tipos de alma em Aristóteles.

Sobre a alma nutritiva, ao interpretar Aristóteles, Hegel afirma que é a primeira a manifestar sua atividade (VGPh-M, p. 333; LHF II, p. 298). Enquanto determinação da alma, ela é generalidade, como se fosse independente, com um comportamento que se relaciona exclusivamente ao material, enquanto atividade para o nutrir-se, tal qual o comer e o beber, mas sem incorporar nela a forma do sensível, pois é, por definição, segundo Hegel, “imaterialidade universal da natureza” (Enc. III, § 389, p. 17; Enz. III, § 389, p.43).

A concepção hegeliana de imaterialidade da natureza (*Immaterialität der Natur*) está inserida no contexto do reconhecimento imediato do Espírito diante da natureza, esta como não verdadeiro e a pressuposição do Espírito como universalidade que não é material, mas que “não é ainda Espírito”, é alma (Enc. III, § 388, p. 17; Enz. III, § 388, p. 43), ou como denomina Bourgeois (2004, p. 23), “espírito-natureza”. Como não é material e é universal, mas ainda é imediata e é a “base absoluta de toda particularização” (Enc. III, § 389, p. 17; Enz. III, § 389, p. 43), é chamada por Hegel de o “sono do espírito” (*Schlaf des Geistes*), ou seja como a possibilidade no âmbito do Espírito, que ainda é alma.

No que concerne à alma sensitiva, Hegel (VGPh-M, p. 333; LHF II, pp. 298-299) afirma que, de acordo com o filósofo grego, no *De an. II*, 5 [417a, 15], “[...]a passividade e

a atividade, [...] são um e o mesmo [...]” (VGPh-M, p. 333; LHF II, p. 299), tendo um duplo caráter, como potência e como ato, sendo a passividade, a sensação, o primeiro momento; e a atividade, o segundo. Havia afirmado já que que essa unidade da alma tem um significado importante para a filosofia moderna, já que o dualismo corpo-alma é um problema filosófico moderno (VGPh-M, p. 332; LHF II, p. 297).

Sob a perspectiva hegeliana, a alma como substância é um momento hierarquicamente inferior do Espírito em sua imediata oposição à natureza. O Espírito, por ser Sujeito, compreende a substancialidade numa negação que mantém em certa medida uma identidade na negatividade que leva o Espírito por sua própria atividade a si mesmo enquanto conceito.

É a concepção de alma sensitiva que permite o reconhecimento da cisão entre o subjetivo e o objetivo (Enc. III, §§ 411-412; pp. 175-181; Enz. III, §§ 411-412, pp. 192-198) e, assim, expressar a oposição entre a consciência e a coisa.

De acordo com Hegel, a Psicologia “considera [...] as faculdades ou modos gerais de atividades do Espírito como tal [...]” (Enc. III, § 440, A, p. 210; Enz. III, § 440, A, p. 229); é o momento em que o Espírito está “certo de si mesmo” e se eleva em relação à natureza e também em relação à objetividade exterior. Nesse momento de seus desdobramentos, o Espírito Subjetivo embora produtor, é ainda formal, seja no sentido teórico, seja no sentido prático (Enc. III, § 444, p. 217; Enz. III, § 444, p. 238), pois é identificado à filosofia kantiana, seja no sentido da Crítica da Razão Pura (Espírito teórico), seja no sentido da Crítica da Razão Prática (Espírito Prático), em ambas as obras, Kant considera uma razão a priori, que entretanto, sob o ponto de vista hegeliano é formal, na medida em que no âmbito teórico faz permanecer uma coisa em si incognoscível e no âmbito prático faz permanecer um dever ser inacessível.

De acordo com Hegel (Enc. III, § 445, Z, pp. 222-223; Enz. III, § 445, Z, pp. 243-245), o Espírito como negação mediatizada da alma e da consciência ainda é aparentemente imediato e, por isso, tem a si mesmo como algo exterior. Contudo, como o Espírito é o “que-se-mediatiza-consigo-mesmo” e por sua atividade mesma chegou a si, não permanece nessa aparência de defrontar-se com um objeto como algo externo e, assim, a inteligência, que é imediatamente formal, acolhe o objeto que é carregado de contingência e nulidade, depura-o, e por sua ação como Espírito, a inteligência transforma o objeto, antes exterior, em interior. A interiorização do objeto é, ao mesmo tempo, a interiorização da inteligência mesma e assim, o saber torna-se conhecer. Hegel (Enc. III § 445, Z, p. 223; Enz. III, § 445, Z, pp. 244-245) distingue o conhecer e o simples saber, este

é no âmbito da consciência uma exterioridade em relação ao objeto, e se constitui por determinações contingentes; já aquele compreende a “natureza substancial determinada do objeto”. Tal conhecimento é a meta da inteligência, que no início tinha o conhecer como um dever-ser. Na consecução de sua finalidade, a inteligência se desenvolve em três graus:

1º - Do saber relativo a um objeto imediatamente singular, saber de um material – ou [grau] da intuição.

2º - Da inteligência que, [a partir] da relação à singularidade do objeto, se retira em si mesma, e refere o objeto a um universal – ou [grau] da representação.

3º - Da inteligência que conceitua o concretamente universal dos objetos; ou [grau] do pensar, nesse sentido determinado de que o que pensamos, também é, também tem objetividade. (Enc. III § 445, Z, p. 224; Enz. III § 445, Z, p. 245-246).

Como pensar, a inteligência se sabe como determinante do conteúdo e, por ser determinante, é vontade (Enc. III, § 468, p. 262; Enz. III, § 468, pp. 287-288), o Espírito prático. Segundo Hegel (Enc. III, § 469, Z, p. 264; Enz. III, § 469, Z, p. 289), a inteligência, no âmbito do espírito teórico, interiorizou-se a partir do objeto e nesse sentido, conheceu a sua interioridade como objetiva. O Espírito prático, ao contrário, torna objetiva a sua interioridade. Em sua imediatez, a determinidade interior da vontade, enquanto vontade subjetiva singular se põe enquanto tendência a concordar com a objetividade e essas tendências particulares, então, se subordinam ao universal, que é a felicidade. Essa universalidade é exterior às tendências particulares e, por ser referida pela vontade singular, é arbítrio. A universalidade abstrata da felicidade, a particularidade imediata das tendências e a singularidade abstrata do arbítrio são algo não-verdadeiro, exterioridade recíproca, e nesse sentido convergem a uma vontade que quer. (Enc. III, § 469, Z, p. 264; Enz. III, § 469, Z, p. 289). Essa vontade é o impulso que leva à ação. A vontade singular é um momento importante para que a finalidade se torne efetiva. E isso será muito importante para a concepção hegeliana de filosofia da história, como notaremos no próximo capítulo³¹.

O *sujeito* é a *atividade* da satisfação das tendências, da racionalidade formal, a saber, da transposição da subjetividade do conteúdo - que nessa medida é fim - para a objetividade em que o sujeito se conclui consigo mesmo. O interesse [consiste em] que – na medida em que o conteúdo da tendência, enquanto Coisa, se diferencia

³¹ Cf. a seção 4.1, pp. 139-149, desta tese.

dessa atividade [que é o sujeito] – a Coisa, que se realizou, contenha o momento da singularidade subjetiva e de sua atividade. Por conseguinte, nada se realiza sem interesse. (Enc. III, § 475, p. 272; Enz. III, § 475, pp. 297-298).

Imediatamente, a objetivação do Espírito ainda está afetada pela forma da subjetividade e desse modo ainda está no âmbito do Espírito subjetivo, é ainda vontade subjetiva singular, que sente como objetivamente determinante, mas não fez da liberdade seu conteúdo e finalidade porque a liberdade nesse momento é apenas conceito não implementado, o impulso ainda não se efetivou no mundo, porque isso só é possível objetivamente para Hegel no âmbito do Estado. Quando o conceito se torna efetivo pela atividade do Espírito, construindo o mundo de sua liberdade, então o Espírito se torna objetivo. (Enc. III, § 469, Z, p. 264; Enz. III, § 469, Z, p. 289).

CAPÍTULO 4

O TÉLOS DA IDEIA NA HISTÓRIA

Sob a perspectiva hegeliana da *Enciclopédia*, é na atividade que conjungem-se a individualidade abstrata do arbítrio e a particularidade do impulso em um autodeterminar-se. Essa autodeterminação é a liberdade (Enc. III, § 480, p.274; Enz. III, § 480, p. 300), já que o arbítrio se põe enquanto subjetividade pura, mas que também é subjetividade concreta porque sua finalidade é sua própria determinação. Na autodeterminação, a ação é a própria finalidade e vice-versa. Nessa autodeterminação de si da Ideia, o dever ser não é mais formal, mas se torna efetivo, se põe enquanto objetividade, é Espírito Objetivo (Enc. III, § 482, p. 274-275; Enz. III, § 482, p. 300). Portanto, na unidade do autodeterminar-se da liberdade, o Espírito se põe no Mundo.

Por ser autodeterminante, a Ideia é livre. Somente na medida em que se põe no mundo é que a liberdade se torna efetiva. Nas palavras de Hegel:

[...] A ideia aparece assim só na vontade que é uma vontade finita, mas que é a atividade de desenvolvê-la e de por seu conteúdo desdobrando-se como ser-aí, que como ser-aí da ideia é efetividade: [é este o] espírito objetivo. (Enc. III, § 482, p. 275).

O Espírito teórico permanecia em sua interioridade e, como pensar, essa interioridade se tornou objetiva; o Espírito prático exteriorizou essa interioridade, contudo, ainda como singular. Somente pela atividade na unidade com o impulso da vontade é que a interioridade torna-se existente e, enquanto tal, se põe no tempo caracterizando assim seu lado finito.

De acordo com Maria de Lourdes Borges (1998, pp. 139-140), no Espírito Objetivo a Ideia se põe na objetividade distintamente do que se põe na natureza. De acordo com a autora, a natureza por ser o Outro-de-Si da Ideia, é exterioridade, dispersão. Já no Espírito Objetivo, a Ideia é em si e por si mesma e usa da exterioridade como meios do conceito para o alcance de sua finalidade, a efetividade da liberdade. Isto é, no Espírito Objetivo a liberdade se torna efetiva porquanto ela é expressão da razão no mundo.

Desse modo, a autodeterminação da Ideia se dirige a um fim, o reconhecimento efetivo de sua autodeterminação, a liberdade, e, nesse sentido, a teleologia pode ser notada claramente no Espírito Objetivo, no § 484 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*:

Mas a atividade finalística dessa vontade é realizar seu conceito - a liberdade - no lado exteriormente objetivo, de modo que esse seja como um mundo determinado por aquela vontade a ponto de estar nele junto de si mesma, concluída consigo mesma, [e] o conceito, assim, implementado em ideia. [...] (Enc. III, § 484, p. 280; Enz. III, § 484, p. 303).

Ao determinar-se no mundo pelo conceito, a Ideia torna-se efetiva enquanto razão no mundo, como um agir conforme a um fim. Ao analisar a filosofia prática de Aristóteles nas *Lições sobre a História da Filosofia*, Hegel destaca como excelente o legado aristotélico, o problema da finalidade é o tema central que se apresenta no Livro I da *Ética a Nicômaco*. Ali Aristóteles inicialmente afirma que as investigações, toda arte, as ações e as escolhas visam a um bem e acrescenta que todas as coisas tendem ao bem (*Eth. Nic. I, 1, 1094a, 1-3*). Além disso, Aristóteles distingue as ações que visam diretamente ao fim daquelas ações intermediárias em relação ao fim. Nessa distinção, o filósofo considera o fim mais excelente. E ao argumentar acerca da finalidade da realização humana, Aristóteles questiona qual seria esse *télos* e afirma que há concordância entre os homens de que a felicidade é esse fim.

Nesse ponto, poder-se-ia conjecturar que Hegel discorda de Aristóteles, porquanto a felicidade em Hegel é abstrata e se relaciona ao arbítrio e aos impulsos, e embora se relacione aos fins, ainda não é um *télos* que reconcilia o subjetivo e o objetivo. Em Hegel, a felicidade é um momento dos desdobramentos do Espírito Subjetivo, e, assim, não significaria a efetividade plena do bem, que é para o filósofo alemão a liberdade, e não a felicidade. A felicidade, por vincular-se para Hegel aos fins subjetivos, é somente meio para o Espírito, que em sua astúcia absoluta, efetiva sua finalidade na atuação dos indivíduos e dos povos. Nesse sentido, a felicidade, sob a perspectiva hegeliana se exprime na finitude da individualidade subjetiva formal, como um dever-ser:

A felicidade é a universalidade do conteúdo apenas representada, abstrata, que somente deve ser. Mas a verdade da determinidade particular, que tanto é, como é supressumida, e da singularidade abstrata do arbítrio, que na felicidade tanto se dá como não se dá uma meta, é a determinidade universal do querer nele próprio, isto é, seu autodeterminar mesmo, a liberdade. O arbítrio, dessa maneira, é a vontade,

somente enquanto é a pura subjetividade, que é ao mesmo tempo pura e concreta, por ter como conteúdo e meta somente aquela determinidade infinita - a liberdade mesma. Nessa verdade de sua autodeterminação, onde conceito e objeto são idênticos, a vontade é - vontade efetivamente livre. (Enc. III, § 480, p. 274; Enz. III, § 480, p. 300).

Para Hegel, a felicidade não é o mesmo que a felicidade para Aristóteles. O Filósofo de Estagira pondera que o conceito de felicidade deve ser esclarecido, porquanto pode haver muitas acepções, pois para o vulgo, por exemplo, a felicidade pode ser prazer, riqueza ou honra, e, nesse caso, podendo ocorrer variações relacionadas às carências, como significar saúde ao doente ou riqueza ao pobre (Eth. Nic.. I, 4, 1095a, 15-25).

E na reflexão acerca do bem para os filósofos das Formas (como Platão, por exemplo), uma questão que se apresenta a Aristóteles diz respeito aos vários sentidos que pode ter a palavra “bem”, pois poderia ser utilizada sob várias conotações. Entretanto, o Estagirita afirma ser impossível que tal palavra exprima tantas conotações distintas. E caso houvesse um bem único que pudesse ter essa conotação, tal seria de existência separada e independente, o que não poderia ser alcançado pelo homem; mas Aristóteles afirma buscar algo atingível (Eth. Nic.. I, 5-6, 1096a, 22ss).

Porém, se há vários bens, nem todos os bens são absolutos, mas há um que é *absoluto*, é o *sumo bem* e este é definido por ser um fim em si mesmo sempre, e não um fim em vista do qual se busca outro fim; tal fim é a *felicidade*. Porém, ainda faz-se necessário esclarecer o que é a felicidade segundo a perspectiva aristotélica.

Tal esclarecimento, segundo o Estagirita, seria mais fácil se se pudesse determinar primeiro qual a função do homem (Eth. Nic. I, 7, 1097b, 25-28). Porém, Aristóteles questiona se o homem teria uma função, assim como o carpinteiro ou escultor e qual seria ela. A primeira hipótese aventada pelo filósofo foi a vida, mas isso é comum às plantas e aos animais. Assim, Aristóteles procura uma função que seja própria ao homem; nesse sentido, exclui a nutrição e o crescimento. Então, aventa a possibilidade de ser uma vida de percepção, mas isso é comum a todos os animais. Nesse sentido, o peculiar ao ser humano é uma vida que tem como princípio ativo a razão. Assim, seria uma atividade da alma com princípio racional.

Nessa distinção, Aristóteles caracteriza a função humana a partir de uma função específica da alma, a razão. E Hegel faz essa mesma distinção de Aristóteles, porquanto a razão é a especificidade do ser humano em relação aos demais animais, já que tudo o que é humano, segundo Hegel, se efetua pelo pensar (Enc. I, § 2, p. 40; Enz. I, § 2, pp. 41-42).

Assim, Hegel, assim como Aristóteles, caracteriza o ser humano a partir da função racional da alma. E Aristóteles, ao considerar que o bom é aquilo que se realiza com excelência, afirma que o bom homem será aquele que realiza tal função com excelência, ou seja, uma “atividade da alma em consonância com a virtude, com a melhor e mais completa” (Eth. Nic. I, 7, 1098a, 16-18). Pois a virtude, para o filósofo grego, significa a melhor realização.

Nesse sentido, a felicidade para Aristóteles é um fim em si mesmo e diz respeito à realização boa do que é próprio do homem: a função racional da alma. Já a honra, o prazer e a riqueza, embora sejam escolhidos por si mesmos, são escolhidos com a finalidade da felicidade, mas esta nunca é escolhida com vistas a outra coisa, já que o bem absoluto é autossuficiente (Eth. Nic.. I, 7, 1097b, 1ss).

Entretanto, ainda segundo o filósofo grego, ser autossuficiente não significa ser válido só para uma pessoa isolada e por pouco tempo, mas sim valer para as pessoas que circundam o indivíduo (pais, esposa, filhos, amigos e concidadãos) e de forma duradoura, na medida em que o homem, segundo Aristóteles, nasceu para a cidadania (*πολιτεία*) (Eth. Nic.. I, 7, 1097b, 17). Afinal, para os gregos no período clássico, a vida dos indivíduos era voltada para a comunidade:

[...] A felicidade de um indivíduo coincide com aquela da cidade-estado (Pol. VII 2, 1324a 5). Isso é completamente natural, desde que a ética seja parte da política, da arquitetônica da ciência prática (I 2, 1094a 26-b 11), e assegurar o bem da cidade é mais nobre do que assegurá-lo a um indivíduo (Eth. Nic. I 3, 1094b, 9-10). (FERRARIN, 2001, p. 364).

É importante destacar a distinção entre o conceito moderno de Estado e o conceito clássico de *πόλις*. A cidade grega (HYPPOLITE, 1971, p. 11), como pode-se notar na citação acima é uma comunidade (*κοινωνία*) em que os indivíduos têm seus objetivos de vida voltados para a totalidade (*πάντα*). E Hegel, apesar de diagnosticar uma cisão entre ética e política no âmbito do Estado moderno, tem a cidade-estado como modelo para sua concepção de eticidade, na medida em que, na cidade grega, os indivíduos têm sua vida voltada para o todo. Nesse sentido, Hegel procura aproximar seu conceito de Estado do conceito grego de *Pólis* (*πόλις*).

Diante disso, Hegel, além de pormenorizar em sua *Filosofia do Direito* os desdobramentos da vontade que começa na pessoa, perpassa a família, a sociedade civil até chegar ao Estado (este entendido como a realização da Eticidade), o filósofo alemão

reconhece em Aristóteles a caracterização do ser humano como *animal político* e dotado de razão (Pol. I 2, 1253a 2 ss), que se distingue dos outros animais por discernir o justo e o injusto, o bem e o mal, e que isso se faz no âmbito da totalidade, a comunidade perfeita aristotélica (Pol. I 2, 1252b 28), que para Hegel é o Estado.

De acordo com a interpretação hegeliana de Aristóteles, a cidade (o Estado sob a perspectiva hegeliana) é superior ao indivíduo e à família, porque o Estado é a substância dessas coisas e, nele, o bem é a finalidade e, por conseguinte, a racionalidade só é prevacente nas ações em que os indivíduos atuam pelo todo (VGPh-GJ, p. 93; VGPh-M, p. 353; LHF II, p. 315).

E a compreensão do que seja essa finalidade, o sumo bem, é realizada, segundo Aristóteles, pela política. Mais, o bem humano é essa finalidade, não só o bem individual, como o bem do conjunto do Estado, sendo que dentre os dois o mais belo e divino, segundo Aristóteles, é alcance do bem do conjunto de uma comunidade (*κοινωνία*), a *Pólis* (*πόλις*). (Eth. Nic.. I, 2, 1094a,15 - 1094b).

Além disso, para Aristóteles, o conhecimento da política é muito vantajoso para o desejo e a prática de ações em conformidade com um princípio racional (Eth. Nic.. I, 3, 1095a, 5-13). Portanto, sob a perspectiva aristotélica, a ação na vida prática tem um *télos* racional que é buscado pelos homens livres (mais que os animais e os escravos), na medida em que esses homens buscam o bem do conjunto.

Portanto, o conceito de felicidade aristotélica é o bem racional que se torna efetivo em uma realidade humana supra-individual. Trata-se, desse modo, de um conceito de felicidade distinto do hegeliano. Entretanto, no âmbito do Espírito Objetivo em Hegel, o bem é a efetivação da razão numa realidade humana supra-individual de uma totalidade ética (FD, § 257, pp. 246-247; PhR, § 257, p. 398). Isso significa que Hegel se aproxima de Aristóteles tanto no que concerne à prevalência do todo sobre as partes, assim como no que concerne à teleologia no âmbito da vida prática (DALE, 2014, pp. 117-118). Nesse sentido, assim como Aristóteles, Hegel considera que a efetivação da finalidade da razão no sentido prático ocorre na unidade racional do todo, que para Hegel é o Estado e para Aristóteles é a cidade. Nas palavras de Hyppolite:

[...] O essencial nos parece ser esta ideia de que o todo que constitui um povo não é o resultado de uma reunião. Como para Aristóteles, o todo aqui é anterior às partes. Em nossos dias é frequente oporem-se os conceitos de comunidade e sociedade; ora esta oposição já se encontra esboçada nos primeiros passos do pensamento

hegeliano. A sociedade é constituída por uma associação de indivíduos que se propõem um fim particular. O agrupamento não é ele mesmo seu próprio fim. Ao contrário, na comunidade, a unidade dos indivíduos é primeira; ela é o *τέλος* imanente. Para Hegel o espírito de um povo é bem mais o que exprime uma comunidade espiritual do que aquilo que resulta de um modelo dos contratos civis. [...] (HYPPOLITE, 1971, p. 17).

Portanto, podemos destacar da perspectiva ética de Aristóteles que a finalidade mesma da vida humana deve ser atingível e duradoura, e que só é possível no âmbito do Estado já que “o objetivo da vida política é o melhor dos fins” (Eth. Nic.. I, 9, 1099b, 30), é um *télos* vivenciado por homens livres; é uma finalidade racional e em conformidade com a virtude, porquanto é o bem supremo e o mais nobre em si mesmo. Nesse sentido, não só exprime uma teleologia de uma finalidade atingível pelas ações humanas, como expressa a finalidade mais excelente, porquanto é racional por sua natureza.

Segundo a interpretação hegeliana de Aristóteles, o bem só se realizaria na efetivação da finalidade do todo, da cidade, do político, que é o substancial. Nas palavras de Hegel: “[...] [Em Aristóteles,] portanto, o fim da política é o fim mais alto na consideração do prático, e de cada fim o mais excelente é o bem” (VGPh-GJ, pp. 94-95; VGPh-M, p. 354; LHF II, p. 316). E essa prevalência do todo ético e, portanto, do racional, como veremos, será fundamental para os desdobramentos objetivos da razão na temporalidade na *Filosofia da História* de Hegel.

A prevalência do todo ético é relevante para a compreensão da manifestação da efetividade da razão na história em Hegel. Na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, a concepção hegeliana do Espírito Objetivo se desenvolve em três momentos³²: A - Direito; B - Moralidade; C - Eiticidade. No âmbito da Eiticidade, há três momentos: a - a família; b - a sociedade civil; e c - o Estado. No âmbito do Estado, há três momentos: 1º o direito político interno; 2º o direito político externo; e 3º a História Mundial. Desse modo, a história mundial é compreendida no momento do Estado, o momento em que se reconhece a prevalência do todo ético³³.

³² Como vimos no decorrer desta tese, Hegel tem uma concepção do Ser como Sujeito, em que o todo é o verdadeiro, que se implementa em sua negatividade (FE, § 20, p. 33; PhG, p. 24). Esse implementar se faz pelo pôr-se de Si do Espírito, em determinações, que são consideradas momentos dos desdobramentos da totalidade (INWOOD, 1997, pp. 309-310).

³³ Segundo Ferrarin (2001, pp. 348-349), embora seja difícil estabelecer uma relação e uma comparação entre o âmbito do Espírito Objetivo hegeliano e o pensamento aristotélico, a prevalência do todo ético é um ponto que Hegel considera indispensável, porquanto a cidade-estado dos Antigos permanece como modelo para o filósofo alemão.

Nas *Lições sobre a Filosofia da História* (IFHU, p. 137; VG-H, p. 162), Hegel afirma que os povos que se organizam em Estado são os únicos dignos de consideração filosófica, pois neles a racionalidade começa a aparecer e ela aparece onde se reconhece livremente a lei e o direito. Os povos em que os indivíduos não são reconhecidos em sua vontade livre, como pessoas, onde estão submetidos a uma moralidade natural, na qual prevalece a brutalidade, não são dignos dessa consideração, porquanto não apresentam uma totalidade ética em que se reconhece e se quer a universalidade.

De acordo com Paulo Arantes (1981, pp. 149-150), um povo só pode ser considerado histórico para Hegel quando é reflexivo e nesse sentido é para si, tem consciência de si³⁴. E é nesse sentido que, como vimos na introdução desta tese (página 1), o filósofo emprega o conceito *Geschichte* (história) que tem duplo significado, tanto no sentido do acontecimento quanto no sentido da narração histórica (IFHU, p. 138; VG-H, p. 164). Na *Filosofia do Direito* (FD, § 343, p. 345; PhR, § 343, p. 504), Hegel afirma que “a história do Espírito é sua ação (*Tat*)”, e por essa ação o Espírito se reconhece para si em sua consciência, na concepção de seu princípio.

Esse duplo significado de *Geschichte* também revela os dois lados da finalidade do Espírito, que, para Charles Taylor (2005, p. 122), são a consciência de si do Espírito e a corporificação desse Espírito numa comunidade espiritual efetiva que viva em conformidade com seu conceito.

Esse todo ético do Estado é considerado por Hegel na história mundial a partir da concepção de espírito de um povo (*Volksgeist*) que está subordinado ao fim último absoluto do Espírito do mundo:

Esse movimento é a via de libertação da substância espiritual, o ato pelo qual o fim último absoluto do mundo (*absolute Endzweck der Welt*) nele se cumpre, [pelo qual] o espírito que primeiro só é essente *em si*, se eleva à consciência e à consciência-de-si, e assim à revelação e à efetividade de essência essente em si e para si, e se torna para si mesmo, o espírito exteriormente *universal*, o *espírito-do-mundo*. Enquanto esse desenvolvimento é no tempo e no ser-aí, e por isso, enquanto história, seus

³⁴ Para Maria de Lourdes Borges (1998, p. 204), Hegel, em sua *Filosofia da História*, concebe uma teodiceia na qual somente alguns povos teriam os desígnios de efetivar a vontade de Deus. Esses seriam os povos históricos. É importante considerar, contudo, a especificidade do conceito hegeliano de Deus. Como vimos na seção 3 do Capítulo 2, Hegel considera que a religião e a filosofia têm o mesmo objeto, mas que na religião, o Absoluto é representado, enquanto na filosofia o Absoluto é compreendido no âmbito do conceito. Se considerarmos sob esses termos, há uma concepção de teodiceia em Hegel, na qual os seres humanos efetivam a vontade de Deus, a partir de uma concepção de astúcia absoluta da Providência, em que os homens em sua liberdade efetivam a vontade de Deus (Enc. I § 210, p. 346; Enz. I, § 210, p. 365).

momentos e graus são os espíritos dos povos; [...] (Enz. III, § 549, p. 347; Enc. III, § 549, p. 321).

O fim último absoluto do Espírito do mundo está inserido no contexto enciclopédico como último momento do Espírito Objetivo. Este, como vimos na seção 4 do terceiro capítulo desta tese, é a exteriorização do pensar, o pôr-se de Si do Espírito, que em sua liberdade, se pôs em seu ser-Outro na natureza e diante dessa exterioridade, inicia seu processo de interiorização como Espírito Subjetivo, que como vontade se pôs objetivamente na história, como Espírito Objetivo. Essa exteriorização histórica apenas serve ao fim último absoluto do Espírito, o reencontro do Espírito consigo mesmo em sua unidade, em seu processo de interiorização. Sem o pôr-se de Si, o Espírito permanece indeterminado e imediato. O Espírito se manifesta por sua atuação. Nesse sentido, é importante considerar a afirmação de Perry Anderson (1992, p. 17) de que a história não é a instância mais importante da filosofia hegeliana, mas sim o Espírito. A história, desse modo, é apenas o momento final da objetividade do Espírito em seu processo de interiorização, um “vaso de sua glória” (Enc. III, § 552, pp. 326-327; Enz. III, § 552, p. 353). E os espíritos dos povos atuam para o cumprimento da finalidade do Espírito do mundo.

As *Lições sobre a Filosofia da História* demonstram os desdobramentos da razão no mundo como um processo de desenvolvimento da liberdade, o que significa, ao mesmo tempo, uma libertação da exterioridade. Um movimento de interiorização, como afirma Tunhas³⁵ (2013, p. 118), no qual a história se desenvolve sob um *télos* imanente. O movimento teleológico da história é caracterizado por Charles Taylor do seguinte modo: “É necessário para sua autorrealização que o espírito se desloque da exterioridade extrema para a plena consciência de si” (TAYLOR, 2014, p. 426).

Trata-se de um movimento teleológico sustentado pela razão, na medida em que, de acordo com Taylor, “o plano da história é o da Ideia [...]” (TAYLOR, 2014, p. 426). A máxima da *Filosofia da História* hegeliana é a de que “a razão governa o mundo” (IFHU, p. 31; VG-H, p. 28), de que a história não está submetida ao acaso (IFHU, p. 38; VG-H, p. 37). Segundo Hegel (IFHU, p. 38; VG-H, p. 37;), o primeiro a afirmar que “o *voûç*, o intelecto (*Verstand*) em geral ou a razão governa o mundo” foi Anaxágoras. Nessa consideração, Hegel mostra que a perspectiva de Anaxágoras teve o mérito de reconhecer

³⁵ Tunhas parte da premissa que o discurso filosófico é ficcional (2013, pp. 105ss). E apesar dessa premissa analítica muito discutível, o autor compreende o sentido teleológico da filosofia da história hegeliana no processo de interiorização do Espírito.

tal princípio. Contudo, para o filósofo alemão, esse princípio em Anaxágoras era indeterminado e, segundo Hegel, Sócrates reconheceu esse mérito, no entanto, notou uma insuficiência, porque esse princípio em Anaxágoras partia de causas exteriores e não se aplicava à natureza concreta.

Hegel interpretou a concepção de Anaxágoras de uma forma muito própria, destituindo-a de seu caráter original, considerando-a historicamente, que sob o viés judaico-cristão, esse princípio concebido por Anaxágoras ganha aplicabilidade na ideia de que “uma Providência que governa o mundo” (IFHU, p. 39; VG-H, p. 38; VG, p. 14; LFHU, p. 50). Hegel interpreta desse modo, para depois considerá-la de uma forma determinada filosoficamente, em que a afirmação do governo do mundo por parte de uma Providência no âmbito da representação religiosa não basta, tem de ser provada pela filosofia. E essa prova está na concepção de que o *νοῦς*, como pensamento, é autodeterminante e que a existência está submetida a esse princípio.

[...] porque a ciência sobre o que queremos dissertar é que deve proporcionar a prova, se não da verdade, então da exatidão daquele princípio, de que ele é assim; só ela deve mostrar o concreto. Ora a verdade de que uma providência e, decerto, a Providência divina preside aos acontecimentos do mundo corresponde ao princípio mencionado. Com efeito, a Providência divina é a sabedoria segundo um poder infinito, que realiza os seus fins (*ihre Zwecke*), isto é, o fim último (*Endzweck*), absoluto e racional do mundo; a razão é o pensar, o *νοῦς*, que a si mesmo se determina com toda a liberdade. (IFHU, p. 39; VG-H, pp. 38-39).

Esse pensamento que se exteriorizou na natureza e que retorna a si por meio da própria exterioridade histórica é o caminho para revelar a interiorização do Espírito: “[...] a natureza e a história são só para servir à revelação desse espírito [...]” (Enc. III, § 552, p. 327; Enz. III, § 552, p. 353)³⁶, atuam para a efetividade da Ideia (IFHU, p. 96; VG-H, p. 110), na medida em que o Espírito Absoluto, por ser autodeterminante, se manifesta. E se manifesta para si (Enc. III, § 564, p. 346; Enz. III, § 564, pp. 372-373). Revelar, nesse sentido, é a manifestação do Absoluto em sua autodeterminação, em sua liberdade, que por suas próprias mediações se põs no mundo. A história, pela ação humana livre e com interesses particulares, torna efetiva a finalidade do Espírito, pela astúcia da razão.

Portanto, sob a perspectiva hegeliana, a história serve ao Espírito e este não se limita à exterioridade histórica, mas segue a finalidade do reencontro consigo na

³⁶ Cf. também Enc. III, §§ 553-554, p. 339; Enz. III, §§ 553-554, p. 366.

interioridade do pensamento, como Espírito Absoluto. Nesse sentido, as *Lições* detalham o significado da História Mundial, história (*Geschichte*) em seu duplo sentido, narração e efetividade que se desenvolve no sistema, que na *Enciclopédia* tem seu resumo:

O objeto destas lições é a História Universal filosófica. A nossa ocupação será percorrer a própria História Universal global; não são reflexões gerais sobre a mesma que dela teríamos extraído e que pretenderíamos elucidar como exemplos a partir de seu conteúdo, mas o conteúdo da própria História Universal. (IFHU, p. 11; VG-H, p. 11).

As *Lições sobre a Filosofia da História*, portanto, não podem ser compreendidas isoladamente, mas em seu contexto em relação ao todo do sistema filosófico hegeliano (Enc. I, § 14, p. 55; Enz. I, § 14, p. 59), nos desdobramentos de Si do Espírito.

4.1. Os indivíduos, os povos e o *télos* do Espírito do Mundo

Na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*³⁷, a história mundial é compreendida no âmbito do Estado. Nesse texto, Hegel inicia a exposição no § 548 com a consideração acerca do espírito de um povo determinado (*bestimmte Volksgeist*). Em consonância com a exposição enciclopédica, nas *Lições sobre a Filosofia da História Universal* (IFHU, p. 105; VG-H, p. 122), a ideia de espírito de um povo se apresenta no contexto da vida do Estado. Este é caracterizado como a totalidade da vida ética (*Sittlichkeit*), em que o indivíduo se reconhece em sua unidade com o todo orgânico do povo.³⁸ De acordo com Hyppolite (1971, p. 11), o indivíduo isolado é considerado por Hegel uma abstração. A cidade grega, afirma o comentador (1971, p. 14), é, para o jovem Hegel, a feliz cidade em que há uma integração harmônica entre os indivíduos e o todo. Esse modelo da feliz cidade grega permanece, em certa medida, na época de maturidade, quando Hegel considera o espírito de um povo em suas *Lições sobre a Filosofia da História Universal* fazendo referência à cidade de Atenas:

³⁷ As *Lições sobre a Filosofia da História Universal* são um detalhamento do que Hegel desenvolve sistematicamente na *Enciclopédia* e na *Filosofia do Direito*, que são obras com objetivos específicos, a primeira, ser o resumo do sistema filosófico hegeliano; a segunda, ser uma publicação específica detalhada do que Hegel desenvolveu na *Enciclopédia* acerca do Direito.

³⁸ De acordo com Marcos Müller (2013, p. 24), o conceito hegeliano de Estado é um conceito amplo, que compreende todo o âmbito da eticidade: a família, a sociedade civil e o próprio Estado. O Estado institucional, segundo o comentador, é denominado por Hegel “Estado político”.

Atenas, por exemplo, tem o duplo significado de ser a própria cidade na sua totalidade, e a deusa como espírito de tal totalidade. Os indivíduos lhe pertencem; cada um é filho de seu povo e simultaneamente, porque o seu Estado se encontra em desenvolvimento, é filho de seu tempo. (IFHU, p. 106; VG-H, p. 122).

Hegel caracteriza o espírito de um povo como um conjunto espiritual em uma individualidade que compreende todas as determinações de um Estado (leis, instituições, território, história dos antepassados, domínios, etc.) em uma essência simples, que serve à finalidade da razão, que, para Hegel (IFHU, p. 31; VG-H, p. 28), governa o mundo. A caracterização hegeliana do espírito de um povo como determinado significa que ele não é abstrato, mas vincula-se ao tempo e ao espaço. Essa caracterização contida nas *Lições sobre a Filosofia da História* condiz com o que Hegel afirma na *Enciclopédia*:

O espírito-do-povo, determinado, porque é efetivo, e [porque] sua liberdade é enquanto natureza, tem segundo esse lado natural o momento de uma determinidade geográfica e climática. Ele está no *tempo* e segundo o conteúdo tem essencialmente um princípio *particular*, assim como tem de percorrer um desenvolvimento, por isso determinado, de sua consciência e de sua efetividade: tem uma história no interior de si. [...] (Enc. III, § 548, p. 321; Enz. III, § 548, p. 347).

Estar no tempo significa uma particularização, significa exterioridade. Segundo Kojève (2002, p. 346), filósofos como Parmênides e Espinosa identificaram o conceito à eternidade, o que não admitiria qualquer possibilidade de se identificar o tempo com o conceito. Contudo, de acordo com Kojève (2002, p. 347), Hegel, diferentemente desses filósofos, identifica o tempo com o conceito, quando na *Fenomenologia* afirma que “o tempo é o próprio conceito no ser-aí (*daseiende*)” (PhG, pp. 45-46; FE, § 46, p. 49). Tal afirmação, segundo Kojève, possibilita a Hegel a explicação da história, situando no plano fenomenológico o homem como livre e histórico; no plano ontológico a existência do Ser no mundo, que só pode tomar existência na medida em que o conceito se identifica com o tempo; e no plano metafísico, afirma-se qual é o mundo em que o homem existe como livre e histórico.

Esses três planos indicados por Kojève correspondem, respectivamente, 1- ao conceito em sua imediatez [como consciência que chega ao Saber Absoluto (*Fenomenologia do Espírito*)]; 2- ao conceito em si e para si objetivo [conceito que parte

da categoria mais indeterminada, o ser e se desdobra em sua reflexão como essência (Lógica Objetiva)]; e 3- ao conceito em si e para si em sua subjetividade [conceito que parte do reconhecimento enquanto conceito na ação recíproca, e por sua mediação se compreende como coisa, objetivo, e se eleva à Ideia (Lógica Subjetiva)].³⁹

Nas *Lições sobre a Filosofia da História*, Hegel afirma o seguinte: “É conforme ao conceito do Espírito que a história incida no tempo” (IFHU, p. 130; VG-H, p. 153). Enquanto o acontecimento é o positivo, e o tempo, conforme exposto na seção 1 do capítulo 3 desta tese, é caracterizado por Hegel como “sensível abstrato”, na medida em que é intuído como a negação, a referência ao não-ser. O tempo significa negatividade e mudança. Diferentemente do natural que é cíclico, nos desdobramentos históricos, o “conceito mesmo resulta retificado” (IFHU, p. 130; VG-H, p. 153), num diferenciar-se de Si desse Ser que é Sujeito ao revelar-se a si mesmo como discurso.

É por esse discurso que se constituiu esse diferenciar-se de Si do Ser e pelo qual a história se torna inteligível: o conceito se temporaliza. De acordo com Kojève (2002, p. 347), diferentemente da natureza, que é caracterizada na *Fenomenologia* como dispersão espacial, a história é identificada com o tempo⁴⁰, pois na história os espíritos dos povos estão submetidos a um desenvolvimento ensejado pelo Espírito do mundo no movimento de retorno a si da Ideia.

Além disso, a passagem da *Enciclopédia* (Enc. III, § 548, p. 321; Enz. III, § 548, p. 347) acima citada caracteriza a distinção entre tempo e espaço no âmbito do *Volksgesitt*, visto que Hegel afirma que o lado natural do espírito do povo está vinculado a uma determinidade geográfica e climática (espaço), enquanto que seu princípio particular se vincula ao tempo: é determinado e, por isso, tem uma história, na medida em que é consciência e efetividade. Enquanto consciência se eleva à consciência-de-si, que se revela à efetividade, tornando-se para si mesmo (Enc. III, § 549, p. 321; Enz. III, § 549, p. 347), como discurso.

De acordo com Hegel (IFHU, p. 139; VG-H, p. 164), no Estado, pela palavra o homem tem consciência das leis e dos fatos. Nesse sentido, revela-se enquanto conceito, conceito este que ganha existência empírica no tempo, a partir da ação que visa a efetivação da finalidade racional do Espírito, a liberdade. O Espírito, para se efetivar tem

³⁹ Cf. a seção 2.1 e os primeiros parágrafos do Capítulo 2 desta tese.

⁴⁰ De acordo com Kojève (2002, p. 347), Hegel em sua maturidade não é tão radical em sua caracterização do espaço e do tempo, pois passa a admitir uma temporalidade natural. Contudo, não se pode negar que em Hegel, na maturidade, há uma diferença importante entre o tempo natural e o tempo histórico (ARANTES, 1981, p. 171). O tempo histórico se realiza no âmbito humano.

de se manifestar, pôr-se no mundo, como exterioridade. Na natureza, como vimos no capítulo 3 desta tese⁴¹, a Ideia tornou-se o seu ser-Outro, materialidade. E é por meio da exterioridade que o Espírito se interioriza. Esse processo de interiorização se inicia no âmbito do Espírito Subjetivo num processo progressivo, que no Espírito Objetivo chega ao Estado, que é para Hegel o todo ético racional em que o Espírito, ainda em exterioridade na história, se efetiva em sua objetividade. No movimento de sua interiorização, o Espírito se distancia da exterioridade natural, afirmando-se em sua liberdade na negatividade dos desdobramentos históricos, por meio dos quais o Espírito do mundo se afirma em sua autodeterminação, em sua liberdade.

De acordo com Hegel (IFHU, p. 72; VG-H, pp. 78-79), a liberdade é o conceito interno, a finalidade; e os meios são o que se apresenta na exterioridade histórica, o finito. Os fenômenos históricos em sua aparência nos apresentam as ações dos indivíduos, muitas delas voltadas para suas paixões e interesses particulares. Estes seriam aparentemente os únicos motores da história e em certa medida, para Hegel, esses interesses e paixões são o mais poderoso. Contudo, se se consideram essas paixões em toda sua violência, irreflexão, dor, mal, perversidade e a decadência dos impérios, Hegel questiona a que se deve tanto sacrifício (IFHU, p. 73; VG-H, p. 80).

De acordo com Hegel (IFHU, p. 74; VG-H, pp. 80-81), compreender a finalidade nos eleva à universalidade, na medida em que não nos detemos numa imagem particular e faz com que se compreendam os momentos da efetivação da Ideia na história. E só há efetividade da Ideia pela atuação. Segundo Hegel, o fim último em si, como potência, possibilidade, é apenas uma abstração, que não passou da interioridade (pois é conceito interno) à existência. É pela existência que o Espírito se determina. É preciso então que o conceito se exteriorize no mundo para que retorne a si em sua interioridade.

O princípio, a lei, é algo de universal e interno que, como tal, por verdadeiro que em si seja, não é de todo efetivamente real (*wirklich*). Os fins, os princípios, existem nos nossos pensamentos só na intenção interna ou também nos livros, mas ainda não na realidade efetiva (*Wirklichkeit*); ou o que só é em si constitui uma possibilidade, uma potência, mas não passou da sua interioridade à existência. Tem de ocorrer um segundo momento para a sua realização efetiva (*Wirklichkeit*), e tal momento é a atuação, a realização, cujo princípio é a vontade, a atividade dos homens no mundo em geral. Só graças a esta atividade é que se realizam os conceitos e as determinações em si existentes. (IFHU, p. 74; VG-H, p. 81)

⁴¹ Cf. seção 3.1, p. 101.

Vimos no Capítulo 3 desta tese⁴², quando da análise do § 482 da *Enciclopédia*, que o pensar se exterioriza como Espírito Objetivo, na medida em que a Ideia não permanece na imediatez da vontade, mas pela atividade põe seu conteúdo. É a atividade que faz com que o fim não seja apenas potência, mas seja ato. Essa concepção de atividade, presente no § 482 da *Enciclopédia* é condizente com o que se apresenta na *Filosofia da História*, pois neste texto somente as ações dos homens tornam efetivo o que era apenas em si (IFHU, p. 74; VG-H, p. 81). Esse momento de exteriorização do que era interno, apenas em si, é o segundo momento da efetivação da finalidade. É o meio pelo qual o fim se põe na existência: as ações dos indivíduos. Essas ações, do ponto de vista finito, se fazem para as finalidades particulares, contudo, como veremos a seguir, sob a astúcia da razão, é a finalidade do eterno imóvel que é efetivada, na consecução da finalidade de sua própria consciência. E o eterno e imóvel é o motor das ações dos indivíduos, que ao conhecer a sua finalidade vivenciam um todo ético verdadeiro como indivíduos livres, num desenvolvimento histórico dos espíritos dos povos.

[...] Só o saber dos indivíduos acerca de seu fim é a verdadeira moralidade (*wahrhaft Sittliche*). Importa conhecer o imóvel, o motor imóvel – como diz Aristóteles – que constitui o princípio do movimento nos indivíduos. Para que tal seja o motor, é necessário, pois que este eterno imóvel chegue à consciência e, além disso, que os sujeitos individuais sejam por si livres e independentes. Assim como na história universal temos de considerar os povos que se desenvolveram de um modo autônomo, assim aqui consideramos os indivíduos no seu povo. (IFHU, p. 81; VG-H, p. 91).

Podemos notar que Hegel tem Aristóteles como referência em sua *Filosofia da História*, ao considerar que na vida humana há um princípio eterno e imóvel que impele o movimento dos indivíduos, o motor imóvel. Contudo, é preciso considerar a análise de Aubenque (1974, p. 108) acerca da interpretação hegeliana de Aristóteles. Para o comentador (1974, p. 110), Hegel executou uma ampliação do sentido original dado pelo Estagirita a determinados conceitos, dentre eles o motor imóvel, com a intenção de considerar Aristóteles como tendo concebido como que uma prefiguração da própria filosofia hegeliana do Absoluto enquanto pensamento do pensamento (AUBENQUE, 1974, p. 111). Essa análise de Aubenque é condizente com o método de compreensão

⁴² Cf. seções 3.3 e 3.4 pp. 125-126, desta tese.

hegeliana da história da filosofia, conforme exposto na seção 4 do capítulo 2 desta tese. Afinal, Hegel compreende a história da filosofia no âmbito da progressão do Espírito, em que o sistema filosófico presente é resultado de toda a história da filosofia, acolhendo e metamorfoseando os conceitos dos sistemas filosóficos do passado (Enc. I, § 86, Z2, p. 176; Enz. I, § 86, Z2, p.184; IHF, p. 48).

Para Tunhas (2013, p. 115), Hegel distorce os conceitos aristotélicos. Contudo, se analisarmos o procedimento hegeliano de compreensão da história da filosofia, há um sentido dado por Hegel para se compreender os conceitos filosóficos que o precederam no tempo:

A história da filosofia mostra nas filosofias diversamente emergentes que, de um lado, somente aparece *uma* filosofia em diversos graus de desenvolvimento, e de outro lado que os *princípios* particulares — cada um dos quais está na base de um sistema — são apenas *ramos* de um só e do mesmo todo. A filosofia última no tempo é o resultado de todas as filosofias precedentes, e deve por isso conter os princípios de todas. Por este motivo, se ela é filosofia de outra maneira, é a mais desenvolvida, a mais rica e a mais concreta. (Enc. I, § 13, p. 54; Enz. I, § 13, p. 58).

Não se trata de distorcer o sentido original, mas dado o método de compreensão da história da filosofia, o sistema filosófico hegeliano confere o significado que para Hegel é o concreto e mais rico de determinado conceito. E nesse sentido, como notamos acima, o conceito de motor imóvel que tem sua origem em Aristóteles ganha um sentido diferente na filosofia da história hegeliana, já que em Aristóteles o motor imóvel compreendido na *Metafísica* XII, 1072b, 23ss é concernente ao primeiro movimento na natureza, um Deus cosmológico, que não tem relação com a atuação de uma razão astuta que torna efetivo o seu desígnio pela atuação dos indivíduos.

[...] o Deus do Lambda, estando muito longe de ser um objeto de veneração religiosa, permanece um princípio puramente cósmico. Ao mesmo tempo, Aristóteles propõe uma nova interpretação do conceito de Deus, que rompe com a teologia grega transmitida. Através do singular com o artigo definido – “o Deus” -, ele critica a fé popular num sem-número de deuses, semideuses ou demônios. No lugar das muitas deidades pessoais, que se intrometem no destino dos seres humanos ora vindo em seu auxílio, ora punindo-os, entra não a sublimação delas num Deus pessoal, mas uma deidade apessoal que não se importa com as questões humanas. [...] (HÖFFE, 2008, p. 142).

Nesse sentido, a concepção hegeliana de motor imóvel, embora seja um princípio interno de movimento e filosoficamente compreendido também não seja um Deus venerado, é distinta de Aristóteles, na medida em que o Deus aristotélico é cosmológico e não é concernente às questões humanas.

Na *Filosofia da História* hegeliana o saber de si da finalidade do indivíduo em sua liberdade o faz agir autonomamente, reconhecendo-se diante da totalidade ética, diante do Estado. E é somente no âmbito do Estado que a história se realiza. Para Hegel (IFHU, p. 78; VG-H, p. 86), um Estado bem constituído é aquele no qual os fins privados dos indivíduos coadunam com os fins universais do Estado; e é quando isso ocorre que o Estado floresce. Porém, até para o Estado há a dificuldade de se chegar à consciência, na medida em que “são necessárias muitas organizações, descobertas de instituições adequadas, mas com longas lutas do entendimento até ele chegar à consciência do que é conforme ao fim. [...]” (IFHU, p. 78; VG-H, p. 87). Há um árduo e longo caminho, muitas lutas entre interesses particulares e a necessidade de uma larga educação para que isso ocorra, num processo que começa sem consciência, enquanto impulso, necessidade, paixão, interesse particular. Esses são os meios do Espírito para alcançar sua finalidade, essa consciência, a contemplação de Si:

A história universal começa com o seu fim geral de que o conceito de Espírito seja satisfeito só em si, isto é, como natureza – eis o impulso interno, mais íntimo e inconsciente. E todo o empreendimento da história universal consiste, como já se lembrou, no trabalho de o trazer à consciência. Apresentando-se assim na figura do ser natural, da vontade natural, o que se chamou o lado subjetivo, a necessidade, o impulso, a paixão, o interesse particular, como também a opinião e a representação subjetiva, existe por si mesmo. Esta imensa massa de vontades, interesses e atividades são os instrumentos e meios do Espírito Universal para cumprir o seu fim (*Zweck*) – o elevar à consciência e o realizar. (IFHU, p. 78; VG-H, pp. 86-87).

Segundo a perspectiva hegeliana (IFHU, p. 74; VG-H, p. 81), os princípios não são suficientes por si mesmos, na medida em que precisam se determinar, e é a ação humana que põe em prática o que é em si e, para que isso ocorra, os homens têm de ter interesse. E para que se trabalhe por algo, o que trabalha tem de considerar esse algo como seu próprio fim particular, já que para Hegel (IFHU, p. 74; VG-H, pp. 81-82), sua contemporaneidade não permite que haja uma autoridade para a ação, o sujeito encontra sua satisfação em sua

atividade a partir do sentimento para ação, um sentimento impulsivo, que parte do próprio indivíduo, e por esse impulso o faz agir.

Esse é o lado subjetivo, formal, da atividade. Para que ela se torne efetiva, faz-se necessário o conteúdo, a sua finalidade. Nesse sentido, conforme exposto no capítulo 2.4.2 é a unidade da forma e do conteúdo que tornam efetivo o princípio que era em si. Sem o lado subjetivo não há efetividade, e sem o conteúdo não há o que ser efetivado.

Além disso, é preciso considerar a importância da vida para a atuação do Espírito. De acordo com a *Ciência da Lógica*, no âmbito do Espírito, a vida é em parte oposta a ele e em parte posta por ele (CL, p. 672; WdL II, p. 471). Essa ambivalência da relação entre vida e Espírito é explicada pela diferenciação que o Espírito faz de si para que se torne efetivo. Seu lado subjetivo é importante para que haja o impulso da ação, a vida é meio para ele, mas, ao mesmo tempo, o Espírito mesmo é vivo (CL, p. 672; WdL II, p. 471), sua ação é autodeterminante. É essa ambivalência do Espírito em relação à vida que configura a dupla característica da teleologia no que concerne ao Espírito, pois são os indivíduos e os povos que por suas ações tornam efetivo o desígnio universal do Espírito do Mundo.

Os indivíduos e povos, como finitos, atuam teleologicamente de forma externa para que seus fins sejam realizados. O impulso que os faz agir está na interioridade do Espírito, pois é dele que é gerada a finalidade:

[...] Portanto, por uma parte a vida como tal é um *meio* para o espírito e este a contrapõe a si mesmo; por outra parte o espírito é indivíduo vivente, e a vida é seu corpo; por fim, por outra parte, esta unidade do espírito com sua corporeidade vivente se gerou do espírito mesmo, para formar o ideal. [...] (CL, p. 672; WdL II, pp. 471-472).

Na seção 3 do Capítulo 2 desta tese, vimos que no âmbito da vida há um impulso específico que é universal, é a alma no âmbito da Ideia. Segundo Hegel (CL, pp. 675-676; WdL II, pp. 475-477), o Espírito, caracterizado é como indivíduo vivente. tem a finalidade em sua interioridade, que em sua imediatez é indiferente ao exterior. Contudo, o indivíduo vivente, no âmbito lógico é dependente da realidade inorgânica, e busca sua satisfação no além de si como processo vital, que por sua vez busca permanecer em sua universalidade como gênero. (CL, pp. 675-676; WdL II, pp. 475-477).

De acordo com o § 209 da *Enciclopédia*, os fins subjetivos são meios para tornar efetivo o que era apenas em si na imediatez da finalidade. Trata-se da astúcia da razão que,

no âmbito da *Filosofia da História*, as finalidades individuais e os Espíritos dos povos atuam para a efetivação da finalidade universal do Espírito do mundo.

Esse movimento que se apresenta de forma especulativa na *Pequena Lógica* (Enc. I, § 209, p. 345; Enz. I, § 209, p. 365) se torna efetiva na unidade do universal e do particular na atuação da razão no mundo. Essa atuação não é externa à existência, ela se torna efetiva por meio dela e, nesse sentido, a satisfação dos fins particulares é meio para a satisfação de fins mais amplos, os fins universais do Espírito. É a chamada astúcia da razão. De acordo com Hösle (2007, p. 483), o desenvolvimento histórico não ocorre a partir de uma introjeção da razão consciente na realidade, mas, ao contrário, ocorre a partir de um impulso inconsciente da razão em si. Na atuação da razão na história, os indivíduos, a fim de realizar seus interesses particulares, acabam por efetivar, sem saber, os fins universais (IFHU, p. 79; VG-H, pp. 87-88).

E um indivíduo que toma como sua a finalidade de uma fase do Espírito do mundo é, para Hegel, o indivíduo histórico (IFHU, p. 88; VG-H, p. 99). De acordo com Taylor (2005, p. 127), os indivíduos históricos, além de ser instrumentos para a realização do Espírito do mundo, preparam o que será o próximo estágio de desenvolvimento do Espírito. Weil (2011, p. 99) tem a mesma interpretação de Taylor no que se refere ao indivíduo histórico: “o grande homem é grande porque realiza o que é objetivamente, segundo o conceito racional de liberdade, a etapa superior” (WEIL, 2011, p. 99).

Segundo Hegel (IFHU, p. 79; VG-H, p. 88), as ações humanas particulares ou coletivas podem levar a algo além do que se pretendia, tornando efetivo o fim universal.

Em sentido simples e abstrato, trata-se da atividade dos sujeitos em que a razão está presente como sua essência substancial, que é em si, mas também como seu fundo que, antes de mais, é ainda obscuro e lhes está oculto. (IFHU, p. 96; VG-H, p. 110).

Esta é a astúcia da razão; mesmo sem consciência, os sujeitos tornam efetivos os fins racionais universais do Espírito. Segundo Löwith (1956, p. 75), a concepção hegeliana de filosofia da história é uma teodiceia na qual os seres humanos cumprem os desígnios de Deus e a astúcia da razão tem importante papel nesse processo. Segundo o intérprete (1956, pp. 63-64), a concepção hegeliana de uma meta futura para a história tem como pressuposto o judaísmo e o cristianismo. Para Löwith (1956, p. 64), a concepção filosófica hegeliana da história expressa a realização do Reino de Deus. De acordo com a *Filosofia*

da *História* hegeliana, com o princípio da religião cristã, “os indivíduos são preparados para a eternidade” (LFHU, p. 571; VPhG, p. 762).

Contudo, segundo o comentador (1956, p. 64), a crença comum sobre a Providência divina é incapaz de justificar a história como realização da vontade de Deus, na medida em que considera que os planos da Providência estão além da compreensão humana, e nesse sentido, foi necessário o recurso à filosofia acerca da religião cristã para a realização desse intento. Para tanto, segundo Löwith (1956, pp. 65-66), Hegel recorreu ao conceito de astúcia da razão para harmonizar a história ao desígnio de Deus no mundo, a liberdade. Pela concepção de astúcia da razão, Hegel pôde compreender a efetividade do fim último absoluto da história por meio das ações de indivíduos, justificando que estes não tinham consciência do resultado de suas ações, embora efetivassem a razão na história.

De acordo com O’Brien (1975, p. 118), os interesses e os desejos individuais são a causa eficiente da história. E, para o comentador, essa concepção hegeliana da satisfação dos interesses individuais para a satisfação dos fins universais é uma postura contrária à kantiana, que opunha as satisfações pessoais e as ações conformes ao dever. Embora Hegel considere que a atuação dos indivíduos cumpra os desígnios dos fins universais, os seres humanos não se comportam como meros meios e são fins em si mesmos, porque há neles a religiosidade, a eticidade e a liberdade:

A religiosidade, a eticidade de uma vida limitada – de um pastor⁴³, de um camponês – na sua concentrada intimidade e no seu confinamento a poucas e muito simples condições de vida, tem um valor infinito, o mesmo valor que a religiosidade e a eticidade de um conhecimento desenvolvido e de uma e de uma existência rica pela amplitude de relações e atividades. Este centro interno, esta região simples do direito da liberdade subjetiva, o lar da vontade, da decisão e da ação, o conteúdo abstrato da consciência moral, aquilo em que se encerram a culpa e o valor do indivíduo, o seu eterno tribunal, permanece intacto e subtraído ao ruído clamoroso da história universal, e não só das modificações externas e temporais, mas também daquelas que a absoluta necessidade do próprio conceito de liberdade consigo traz. (IFHU, p. 95; VG-H, p. 109).

Segundo Hegel (IFHU, p. 94; VG-H, p. 108), há uma queixa entre os homens bons em relação ao seu destino, na medida em que geralmente não usufruem da riqueza e da

⁴³ Hegel se contrapõe a Kant a partir do exemplo do pastor que é dado pelo filósofo de Königsberg (IHU, proposição 4, p. 9). Para Hegel, o pastor mesmo em sua simplicidade tem valor moral infinito, enquanto que para Kant o pastor ao não se opor a outros homens não é impelido ao desenvolvimento moral.

honra, como os maus. Contudo, para Hegel, o fim racional universal em si e para si está para além da felicidade individual. E essa finalidade universal é o que torna os homens moralmente insatisfeitos e os impele a uma ação para além do dado, efetivando a razão na história pela revolta, pela sublevação.

O que torna os homens moralmente insatisfeitos – insatisfação de que se orgulham – é que se referem a fins mais gerais pelo seu conteúdo e os têm pelo que é justo e bom, sobretudo hoje em dia os ideais de instituições políticas; ou porque no gosto de inventar ideais e de a si proporcionar em coisas semelhantes um sentimento de exaltação descobrem que o presente não corresponde aos pensamentos, princípios e intelecções a seu respeito; e contrapõem a semelhante ser determinado o seu dever-ser do que constitui o direito da coisa. O que aqui exige a satisfação não é o interesse particular, não é a paixão, mas a razão, o direito, a liberdade; e, armado com este título, semelhante exigência levanta a cabeça e não só facilmente se mostra descontente com a situação e os acontecimentos do mundo, mas também contra eles se subleva (*empört dagegen*). (IFHU, p. 94; VG-H, p. 108).

O determinado, nesse contexto, é o finito, que enquanto tal é particular, parcial. A razão não se limita a essa particularidade e a nega pelas próprias ações humanas, nas ações conformes ao fim universal. A virtude, como vimos na análise da *História da Filosofia* (VGPh-GJ, p. 92), na seção 4 do Capítulo 3 desta tese, é compreendida por Hegel em sua interpretação de Aristóteles como o termo médio entre, de um lado, as sensações e as paixões e, de outro, a razão universal, que impele o movimento histórico no sentido da efetivação da finalidade universal por meio da negação do existente.

É interessante notar o conceito hegeliano de “presente” (*Gegenwart*) nesse contexto. O presente daquele momento histórico não corresponde ao pensamento dos que se sublevam. O que leva à sublevação é o presente histórico não estar em conformidade com o conceito. O conceito, nesse contexto, está além do existente factual do presente. E os indivíduos ou que consideram os conteúdos mais gerais como bons e justos ou aqueles que, no gosto de inventar ideais e proporcionar a si um sentimento de exaltação, inferem que o presente não corresponde aos pensamentos (IFHU, p. 94; VG-H, p. 108) agem em conformidade com o conceito na negação do existente. Esse agir conforme ao fim na negatividade da exterioridade do presente é a atuação racional do Espírito na história.

De acordo com Kojève (2002, pp. 347-348), o tempo histórico em Hegel se caracteriza pela primazia do futuro, na falta de algo no presente, como no caso da não

correspondência entre o existente e o pensamento, como acima exposto. Nisso, para o comentador, Hegel se distingue da filosofia pré-hegeliana, que ia num movimento do passado para o futuro. Já em Hegel, o movimento histórico é gerado pelo futuro, partindo deste, indo ao passado e deste para o presente. E esse movimento, segundo Kojève, nasce do desejo, o desejo humano de algo não existente, a falta de algo que impele à ação.

O movimento gerado pelo futuro é o movimento que nasce do desejo. Quer dizer, do desejo especificamente humano, do desejo criador, do desejo que se dirige a uma entidade que não existe no mundo natural real e que nele nunca existiu. Só então é possível dizer que o movimento é gerado pelo futuro: porque o futuro é precisamente o que (ainda) não é e o que (já) não foi. (KOJÈVE, 2002, p. 348).

Kojève ao tratar do desejo humano, está a tratar do finito em referência ao infinito. O presente finito, o presente como agora, como vimos no capítulo 3.1, é o dado existente, e os seres humanos moralmente insatisfeitos, como vimos acima, agem no sentido da satisfação do desejo, mas de um desejo que é, por seu conteúdo, justo e bom, a finalidade universal do Espírito, que não se limita ao presente como agora.

Na anotação ao § 258 da Enciclopédia (Enc. II, p. 56; Enz. II, p. 50), Hegel afirma que o Espírito é eterno e enquanto tal não é temporal. Contudo, segundo Hegel, o conceito de eternidade não pode ser apreendido fora do tempo, somente como negativo e também a eternidade não pode vir depois do tempo, então “a eternidade seria transformada no futuro, em um momento do tempo” (Enc. II, § 258, p. 56; Enz. II, § 258, p. 50). Desse modo a atuação humana é voltada para o futuro este é o eterno no tempo.

A atuação espiritual no âmbito do finito compreende nela uma falta que a move; trata-se do surgimento do tempo no futuro, como afirma Kojève (2002, p. 348); a imperfeição, a finitude não é negligenciada, é por meio dela que ocorre o movimento, que se inicia recoberto de natureza e sensibilidade e se dirige para além do dado enquanto atividade que tem nela a finalidade. Essa atividade tem a finalidade imanente que a conduz ao resultado da unidade do subjetivo e do objetivo na efetividade.

4.2. Efetividade histórica e *dynamis* aristotélica

No início das *Lições sobre a Filosofia da História*, Hegel caracteriza o Espírito como infinita possibilidade, a *dynamis* aristotélica (potência) como força e poder (IFHU, p. 133; VG-H, p. 157). A menção a Aristóteles nesse contexto é coerente com o que Hegel expôs na *Enciclopédia* acerca da contraposição de Aristóteles em relação a Platão. Conforme exposto no capítulo 2.4.1 desta tese, Hegel no adendo ao § 142 da *Enciclopédia* afirma que a *dynamis* aristotélica é *energeia*, efetividade.

No § 142 da *Enciclopédia* (Enc. I, § 142 , p. 266; Enz. I, § 142 , p. 279), a efetividade é definida por Hegel como a unidade da interioridade e da exterioridade, respectivamente, da essência e da existência. No Adendo ao mesmo parágrafo, Hegel (Enc. I, § 142, Z, pp. 267-268; Enz. I, § 142, Z, pp. 280-281) explica que o senso comum costuma opor pensamento e efetividade, como se o primeiro fosse tão somente condizente ao plano da intenção, da subjetividade, enquanto que a efetividade seria vista como condizente tão simplesmente à objetividade. De acordo com Hegel, quem concebe essa oposição entre pensamento e efetividade desconhece a natureza tanto do pensamento como da efetividade, pois nem a Ideia é impotente a ponto de estar limitada ao bel prazer da execução de alguém e nem a efetividade é irracional. A Ideia é eficiente e por isso é efetiva.

Na apreensão comum – aqui discutida – da efetividade, e na confusão dela com o que é palpável e imediatamente perceptível, há que buscar o fundamento desse preconceito tão difundido a propósito da relação da filosofia aristotélica com a filosofia platônica. Segundo esse preconceito, a diferença entre Platão e Aristóteles consistiria em que, enquanto o primeiro reconheceria a ideia, e somente a ideia, como o verdadeiro, o segundo pelo contrário, com a rejeição da ideia, se conservaria no efetivo e por esse motivo devia ser considerado como o fundador e corifeu do empirismo. Quanto a isso, convém notar que a efetividade certamente forma o princípio da filosofia aristotélica; contudo não é a efetividade comum, do imediatamente dado, e sim a ideia enquanto efetividade. (Enc. I, § 142, Z, pp. 267-268; Enz. I, § 142, Z, pp. 280-281).

A efetividade por ser a unidade da interioridade e da exterioridade não é o Outro da razão, antes tem como sua definição a racionalidade. Nesse sentido, o efetivo é racional (Enc. I, § 142, Z, pp. 267-268; Enz. I, § 142, Z, pp. 280-281).

O efetivo, portanto, não pode ser confundido com o meramente perceptível. Segundo Hegel, essa confusão se deve a um preconceito difundido acerca da oposição de

Aristóteles em relação a Platão, segundo a qual este teria uma concepção do verdadeiro como Ideia, enquanto aquele o verdadeiro, em contraposição, como o empírico, o efetivo, destituído da Ideia. Contudo, para Hegel, o efetivo em Aristóteles não pode ser confundido com o dado, antes o efetivo é a unidade do interior e do exterior, a Ideia que se exterioriza. Em contraposição a Platão, que concebe a Ideia como simples *dynamis*, Aristóteles concebe a Ideia mesma como efetividade, *energeia*. (Enc. I, § 142, Z, pp. 267-268; Enz. I, § 142, Z, p. 281).

Como vimos na seção 4 do Capítulo 2 desta tese, em sua interpretação de Aristóteles, Hegel (VGPh-M, pp. 288-289; LHF II, p. 260) reconhece na atividade (*Tätigkeit*) teleológica a efetividade na unidade de forma e matéria⁴⁴. E é como atividade que Hegel caracteriza o Espírito, num desenvolvimento para a perfectibilidade, na medida em que “o homem tem uma faculdade real de variação, além disso, como fica dito, esta faculdade caminha para algo melhor e mais perfeito, obedece a um impulso de *perfectibilidade*” (IFHU, p. 127; VG-H, p. 149; VG, p. 129; LFHU, p. 127;).

Segundo Hegel (IFHU, pp. 127-128; VG-H, pp. 149-150; VG, p. 131; LFHU, p. 128), a perfectibilidade imediatamente é indeterminada e o desenvolvimento que é característico do Espírito enquanto atuação para além do que é dado, não pode ser meramente quantitativo, porquanto tal desenvolvimento tem de ser determinado e a mera acumulação não conduz a uma determinação. Nesse sentido, o princípio de desenvolvimento do Espírito tem nele uma determinação interna que permanece firme para que haja o desenvolvimento da consciência da liberdade.

O Espírito é, para Hegel (IFHU, pp. 128-129; VG-H, pp. 151-152), como o orgânico, que tem nele mesmo um princípio interno para seu próprio desenvolvimento e conservação, com a diferença de que no orgânico a variação é pacífica, cíclica, não há novidade em sua variação. Enquanto que, no Espírito, o desenvolvimento se faz num trabalho árduo, porquanto é mediado pela consciência e pela vontade e, estas por estar imediatamente vinculadas ao natural têm força e infinitas pretensões, com as quais o Espírito, com sua verdadeira finalidade, luta contra si mesmo no sentido de vencer a fruição de sua alienação para a consecução de seu fim. Esse vínculo do Espírito com o natural se deve à própria exteriorização do Espírito.

⁴⁴ Nesse ponto, Hegel admite que Aristóteles não explica como essa unidade ocorre (VGPh-M, pp. 288-289; LHF II, p. 260).

Como vimos no início deste capítulo, para que se torne efetivo, o Espírito tem de se determinar, diferenciar-se de si. O conceito, ao se diferenciar, se tornou Outro-de-si, se tornou natureza, e nesse sentido, luta consigo mesmo para se interiorizar.

O desenvolvimento (*Entwicklung*) não e, deste modo, o simples produzir inócuo e pacífico, como o da vida orgânica, mas constitui o duro e importuno trabalho contra si mesmo; além disso, não é o simplesmente formal do desenvolver em geral, mas a realização de um fim de conteúdo determinado. Estabelecemos, desde o começo, que fim é este: é o espírito e, claro está, segundo a sua essência, o conceito de liberdade. Eis o objeto fundamental e o princípio condutor do desenvolvimento [...]. (IFHU, p. 129; VG-H, p. 152).

Na caracterização do espírito de um povo, Hegel (Enc. III, § 548, p. 321; Enz. III, § 548, p. 347) não negligencia o lado natural, a “determinidade geográfica e climática”, sobre a qual atua o Espírito. De acordo com Paulo Arantes (1981, p. 168), a história não apaga a natureza, esta serve de suporte àquela, na particularização do Espírito no mundo.

Para Hegel (IFHU, p.134; VG-H, p. 158), o começo do Espírito é recoberto de natureza e sensibilidade, contudo, diferentemente da natureza, o Espírito não é cíclico, cada povo particular não será uma repetição do anterior, mas carrega consigo um novo princípio no seu percurso na história mundial. De acordo com Paulo Arantes (1981, p. 171), enquanto na natureza as variações ocorrem no sentido de se constituir um processo cíclico de organismos e espécies, no Espírito, ao contrário, há sempre a produção do novo, numa acumulação, num desenvolvimento: o desenvolvimento da consciência da liberdade, que ocorre em graus, na mediação do Espírito consigo mesmo (IFHU, p. 132; VG-H, p. 155).

De acordo com Taylor (2005, pp. 122-123), há um propósito na história, que é a consciência de si do Espírito de comunidade que efetiva a liberdade e isso, segundo o comentador, só pode ser realizado no âmbito do Estado, numa comunidade organizada segundo leis. Contudo, de acordo com o intérprete (2005, p. 123), essa comunidade não se constitui imediatamente, a história mundial apresenta uma sucessão de estágios em comunidades históricas concretas nos espíritos dos povos. Estes são, segundo Hegel, fins em si mesmos, cada qual no cumprimento de uma única tarefa para o Espírito do mundo em um desenvolvimento qualitativo (IFHU, p. 128; VG-H, p. 150).

Na *Filosofia da História* (IFHU, p. 106; VG-H, p. 123), Hegel afirma que o espírito de um povo é uma individualidade que segue a um princípio específico em relação à

história mundial e por isso é determinado e tem uma religião determinada, uma arte determinada e uma filosofia determinada, vinculadas a esse princípio. Este princípio, tal qual no orgânico (IFHU, pp. 128-129; VG-H, p. 151), define sua finalidade e conservação; contudo, diferente do orgânico, não produz uma variação cíclica, mas produz o novo diante da existência dada, se opondo à natureza, produzindo uma determinação do Espírito em uma particularidade, o povo.

Essa particularidade do espírito de um povo é reconhecida frente a outras identidades de povos e, por isso, se relaciona com o direito político externo (Enc. III, § 547, p. 320; Enz. III, § 548, p. 346), nas relações entre os Estados, e também se relaciona com a fase de desenvolvimento em que esse Estado determinado se encontra, seja internamente em sua própria história, seja em sua subordinação à história mundial, ao tribunal do mundo (Enc. III, § 548, p. 321; Enz. III, § 548, p. 346).

De acordo com Marcos Müller (2013, p. 18), a categoria hegeliana de “tribunal do mundo” é uma resposta ao problema do jusnaturalismo acerca da saída do estado de natureza inter-estatal. Segundo Müller (2013, pp. 18-19), tanto Kant⁴⁵ quanto Hegel⁴⁶ traçaram uma solução para esse problema, a partir de uma filosofia da história. Contudo, as soluções foram muito distintas. Segundo o comentador, Kant traça um fio condutor *a priori* para a história como hipótese que pode ser efetivada, a partir do imperativo racional que define o fim último político dos Estados numa paz perpétua. Já a perspectiva hegeliana, segundo o intérprete, a história mundial seria um tribunal do mundo em que a razão seria uma potência que torna efetivo o fim último da universalização da liberdade no mundo, atuando na objetividade de forma imanente no processo de tomada da consciência da liberdade, a qual, uma vez efetivada institucionalmente na história, seria o critério de julgamento desse tribunal (MÜLLER, 2013, pp. 18-19).

Nesse sentido, a perspectiva hegeliana da efetivação da razão não está no âmbito de um deve-ser, como em Kant, mas está nos desdobramentos da própria história mundial que tem nela própria um desenvolvimento em direção para uma finalidade e que subordina a si mesma os espíritos dos povos. E, segundo a perspectiva hegeliana (Enc. III, § 549, p. 321; Enz. III, § 549, p. 347), cada um desses, como um singular em grau qualitativo, tem uma (e

⁴⁵ Nos seguintes textos citados pelo intérprete: KANT, I., “Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht”, in *Werke*, ed. W. Weischedel, Darmstadt: WBG, 1964, A 403-407. (Tradução brasileira KANT, I., *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, S. Paulo: Brasiliense, 1986).

⁴⁶ De acordo com o seguinte texto citado pelo intérprete: BONDELI, M., “Zur friedensstiftenden Funktion der Vernunft bei Kant und Hegel”, in *Hegel-Studien*, n. 33, 1988, p. 161.

apenas uma) tarefa no ato total da história mundial, que apresenta fases de desenvolvimento do princípio, cujo conteúdo é a consciência da liberdade.

Ora a história universal representa a gradação do desenvolvimento do princípio cujo conteúdo é a consciência da liberdade. Semelhante desenvolvimento tem graus porque aqui não existe a imediatidade do espírito, mas sim em geral a mediação, embora seja uma mediação do espírito consigo mesmo; semelhante desenvolvimento é em si diferenciado, porque é partição e diferenciação do espírito em si mesmo. (IFHU, p. 132; VG-H, p. 155; VG, pp. 135-136; LFHU, p. 131).

De acordo com Hegel (IFHU, p. 141; VG-H, pp. 167-168), cada fase do desenvolvimento da história mundial tem um princípio determinado, que corresponde ao caráter do Espírito de um povo específico, que se manifesta em sua religião, arte, constituição, moralidade, etc. E cada povo em cada uma dessas fases, ao cumprir sua tarefa na história mundial (Enc. III, § 549, p. 321; Enz. III, § 549, p. 347), sucumbe diante de um novo princípio que se põe no mundo, que passa a dominar como império (Enc. III, § 550, p. 326; Enz. III, § 550, pp. 352-353), tornando efetiva a razão em sua universalidade, na negatividade em relação ao princípio que sucumbiu: “ [...] mas, igualmente, o espírito progride para além de sua propriedade de cada vez, como além de um grau particular, e o abandona então à sua sorte e [ao seu] tribunal” (Enc. III, § 550, p. 326; Enz. III, § 550, p. 353). O ser humano em seu trabalho, em sua ação, como meio de realização da Ideia, determina-se para a consecução de um princípio determinado na história mundial, para tanto, nega a abstração inicial. Essa negação é também finita e, nesse sentido, as produções humanas também são finitas e negadas por novas finitudes humanas que surgem, que realizam suas vidas sob novos princípios e também sucumbem, na medida em que os povos históricos, ao cumprir sua tarefa específica e única, sucumbem, dando lugar a um novo princípio.

Nas *Lições sobre a Filosofia da História*, Hegel mostra que cada povo histórico universal torna efetivo um princípio, apenas um princípio, no cumprimento de sua tarefa na história mundial. A vida de um povo se faz no cumprimento dessa tarefa, o seu *télos* interno. Ao efetivar esse intento, esse povo está fadado à morte, à degeneração. A filosofia hegeliana, ao compreender o Ser como Sujeito que tem a negatividade a ele imanente na ação humana que é finita, reconheceu a finitude dos indivíduos e dos povos, que sucumbem frente a novas finitudes: os povos históricos mundiais, que se desenvolveram em três momentos: 1) formação, no qual o povo se constitui em sua individualidade; 2) o

contato com os povos precedentes da história mundial e a vitória sobre eles; e 3) o contato com os povos vindouros e sua derrota para eles (LFHU, p. 401; VPhG, p. 530). Estes momentos serão mais bem detalhados na próxima seção deste capítulo. Essa negatividade do desenvolvimento do Espírito no tempo manifesta a razão na história, na morte de cada povo para e diante do Espírito do mundo. E é por essa morte que, como resultado, é possível ao filósofo reconhecer a totalidade do processo ao qual ele mesmo pertence.

Quando a filosofia chega com a sua luz crepuscular a um mundo já a anoitecer, é quando uma manifestação de vida está prestes a findar. Não vem a filosofia para rejuvenescer, mas apenas reconhecê-la. Quando as sombras da noite começam a cair é que levanta voo o pássaro de Minerva. (FD, Prefácio, p. 17; PhR, Vorrede, p. 28).

É importante reconhecer que na perspectiva histórica de Hegel a reflexão e a consciência têm papel fundamental (ARANTES, 1981, p. 150). Quando um povo tem consciência de seu princípio, ocorre a alienação (*Entäußerung*) de si mesmo e uma elevação para um novo momento na história mundial (FD, § 343, p. 345; PhR, § 343, p. 504). De acordo com Paulo Eduardo Arantes (1981, p. 166), os povos históricos têm o tempo como sua marca porque há um processo de mediação ao qual esse povo se abre. Contudo, a razão, para o intérprete (1981, pp. 165-166), não permanece no luto, mas reconcilia-se consigo mesma na morte do finito.

A verdade e o destino das ideias concretas, dos espíritos dos povos, reside na ideia concreta que é a universalidade absoluta. Esse é o Espírito do Mundo. Em volta de seu trono, os povos são agentes de sua realização, testemunhas e ornamentos do seu esplendor. [...] (FD, § 352, p. 349; PhR, § 352, p. 508).

4.3. Têlos, tempo e história

O decurso do espírito no mundo evidencia uma importante diferença na filosofia hegeliana entre tempo (*Zeit*) e duração (*Dauer*). Segundo Arantes (1981, p. 168), o primeiro é concernente à história enquanto a segunda diz respeito à natureza. O mesmo já afirmava Kojève (2002, p. 347) na caracterização hegeliana do tempo como história e do espaço como natureza. De acordo com Arantes (1981, p. 171), a história se distingue por ser cumulativa e expressar um desenvolvimento, enquanto a natureza é cíclica.

De acordo com Kojève (2002, p. 347), a concepção de tempo em Hegel é distinta da filosofia pré-hegeliana porque enquanto para esta o tempo partia do passado, passava pelo presente em direção ao futuro; em Hegel, o tempo é gerado no futuro, passa pelo passado em direção ao presente. O comentador explica (2002, p. 348) que a geração do tempo no futuro implica uma ação em função de algo que ainda não existe. Ele compara o tempo histórico ao tempo natural. O tempo natural ocorre em função do presente. Kojève (2002, p. 348) exemplifica com a ação de beber água. Essa ação é realizada em função do presente, não implica algo distinto do dado; já a ação histórica, espiritual, humana, é gerada no futuro, já que ainda não é, servindo-se da existência e produzindo a efetividade, fundada na razão, já que é um agir conforme a uma finalidade.

No desenvolvimento da consciência da liberdade, o espírito se determina na reflexão, pondo-se como objeto frente a si mesmo e, nesse sentido, não permanece na condição dada. Segundo a interpretação de Kojève (2002, p. 348), essa busca pelo reconhecimento (que pode ser notada na relação senhor-servo) move a história. Trata-se da busca pela satisfação de um desejo e o desejo é definido pelo comentador como a “presença de uma ausência”.

[...] Ora, sabemos que o desejo não pode dirigir-se a uma entidade absolutamente não-existente a não ser que se dirija a um outro desejo considerado como desejo. De fato, o desejo é a presença de uma ausência: tenho sede porque tenho ausência de água em mim. Logo, é a presença de um futuro no presente: do ato futuro de beber. Desejar beber é desejar algo que é (a água): é agir em função do presente. Mas agir em função do desejo de um desejo é agir e, função do que ainda não é, isto é, em função do futuro. O Ser que assim age está no tempo no qual predomina o futuro. E vice-versa: o futuro só pode predominar realmente se houver, no mundo (espacial) real, um Ser capaz de agir assim. (KOJÈVE, 2002, p. 348).

Segundo Kojève (2002, p. 348), desejar um desejo significa buscar algo que não é absolutamente inexistente e, por isso, é um desejo que enseja uma ação para o futuro, na medida em que o desejado ainda não é. O movimento que é gerado no futuro é temporal e é efetivo na medida em que preenche a lacuna espacial do não-ser, o vazio do desejo. A efetividade dessa ação é imanente à ação que produz a efetividade na história. A determinação interna impulsiona o Espírito em sua atuação.

[...] Como espírito, é ele o movimento da atividade em que a si mesmo se conhece absolutamente, se liberta da forma da natureza imediata, se reintegra em si mesmo, e, deste modo, os princípios das encarnações desta consciência de si no decurso da sua libertação [...] (FD, § 352, p. 349; PhR, § 352, p. 508).

O movimento do Espírito se desenvolve no sentido de sua interiorização, que no decurso exterior da história, se desdobra no sentido de efetivar sua liberdade, de sua autodeterminação, na negatividade frente à positividade dos acontecimentos. Sob a perspectiva hegeliana da *Filosofia da História*, o Espírito se desenvolveu em quatro impérios históricos, cada qual segundo um princípio determinado, no cumprimento do desígnio universal do Espírito do mundo, a liberdade.

É primordial reconhecer a importância dada por Hegel à consciência no desenvolvimento da história. O primeiro é o Mundo Oriental. Nele, Hegel compreende uma unidade substancial indiferenciada, fundada no princípio da identidade (FD, § 353, p. 350; PhR, § 353, pp. 507-508). Isso significa, sob a perspectiva hegeliana, ser apenas em si e, nesse sentido, não é refletido, na medida em que a individualidade não é justificada para si.

Hegel (LFHU, p. 215; VPhG, p. 267) afirma que os povos que não se reconhecem pela forma prosaica do discurso são povos sem história. O sentido da história é revelado na prosa (ARANTES, 1981, pp. 153-154), na medida em que é pelo discurso que o Espírito é para si. E, segundo Hegel, para os povos orientais, a história da realidade é poesia (FD, § 355, p. 351; PhR, § 355, p. 509), os mitos predominam e, nesse sentido, não se reconhecem no conceito. A falta de reflexão significa falta de negatividade e de liberdade, já que não há consciência. Nesse império, as variações são muito próximas às variações naturais (FD, § 355, pp. 350-351; PhR, § 355, p. 509), a estratificação social segue a rigidez natural e os costumes estão no lugar das leis, submetidas à arbitrariedade pessoal. E o que é vivo está voltado para o exterior (assim como a natureza está voltada para o Espírito).

O Mundo Oriental é fundado numa substancialidade indiferenciada de um soberano. Este governa a partir de leis que não são interiorizadas pelos indivíduos. Com isso, a coação prevalece, pois “o Espírito se revela como simples Espírito natural, porque não descobriu sua interioridade” (LFHU, p. 216; VPhG, p. 268).

De acordo com Hegel (LFHU, p. 392; VPhG, p. 509), o Mundo Oriental se caracteriza por seu vínculo com a natureza, embora não permaneça nela. Hegel exemplifica a partir de caracterizações gerais dos povos. O povo chinês, afirma Hegel (LFHU, p. 231;

VPhG, p. 288), há uma atuação imediata da vontade universal, que é obedecida, não há subjetividade; o povo indiano nega a consciência; no povo persa, embora nele haja a particularidade dos homens, ainda prevalece as determinações naturais (LFHU, p. 392; VPhG, p. 509).

Contudo, é nos vales da Ásia, que Hegel reconhece o “amanhecer do espírito” (*Morgenröte des Geistes*). Foi lá que, segundo Hegel (LFHU, p. 215; VPhG, p. 267), se instituiu um poder soberano no qual se estabeleceu um nexo entre os indivíduos na forma de um Estado e se negou a vontade natural, surgiu a verdadeira moralidade. Entre os judeus, especialmente, o espiritual é definitivamente separado do natural e o Espírito é reconhecido como tal; é entre os judeus que, segundo Hegel, surge pela primeira vez uma concepção histórica (LFHU, pp. 352-353; VPhG, pp. 454-455). Da negação do natural, afirma Hegel (LFHU, p. 215; VPhG, p. 267), surge a consciência. E aqui, no surgimento da consciência, no amanhecer do Espírito, há uma remissão hegeliana implícita à filosofia teleológica aristotélica no conceito de motor imóvel:

[...] Na esfera da natureza, a lei, o gênero, a natureza dos sujeitos naturais não é objeto para estes. Porém, na esfera do humano, o substancial é essencialmente também objeto; o motor imóvel é objeto para os que são movidos; os quais conhecem nele sua própria essência. (LFHU, p. 215; VPhG, p. 268).

Como vimos na primeira seção deste capítulo, para Hegel (LFHU, p. 128; VG-H, p. 151), há um princípio subjacente ao desenvolvimento histórico. Trata-se da determinação interna, e que, como pudemos notar na citação acima, surge historicamente no momento que Hegel chamou de “amanhecer do Espírito”, momento no qual a finalidade a ele subjacente o faz mover para um objetivo determinado na negação do que é dado imediatamente. Do ponto de vista da finitude da esfera humana, há uma falta no presente, trata-se do não-ser, próprio do tempo, que é movido por um princípio que sempre permanece o mesmo, aquilo que move sem ser movido, o motor imóvel. Falta aos judeus, segundo Hegel (LFHU, p. 353; VPhG, p. 455) a concepção do Espírito concreto em si.

Já nos egípcios, Hegel (LFHU, pp. 357-359; VPhG, pp. 460-463) reconhece um problema, segundo o qual o Espírito ainda está atrelado ao natural. Isso pode ser notado na esfinge que enquanto representação do divino tem metade de sua figura humana, metade animal; os hieróglifos que em certa medida formam um sistema fonético, por outro lado ainda representam coisas; seus monumentos eram metade subterrâneos, metade sobre a

terra, divididos entre a vida e a morte. Trata-se, para Hegel, de um enigma, porquanto o Egito não contou sua própria história, e, por isso, não tinha consciência de si. Portanto, o Egito é, para Hegel, um problema num momento de reflexão: “o egípcio é o problema. Sem problema não há solução” (LFHU, p. 392; VPhG, p. 509). No Egito houve uma luta do Espírito por sua liberação em relação à natureza (LFHU, p. 387; VPhG, p. 502). Hegel reconhece nos povos chinês e indiano um imobilismo diante do natural, diferente do egípcio, com o qual o problema impele um movimento. O trânsito a um novo momento da história universal surge do problema, o finito que é reconhecido em sua finitude o faz dar lugar a um novo momento da história mundial.

O trânsito se verifica, pois, no interno, ao passar a consciência espiritual do Egito para a Grécia. Historicamente se trata da queda do Império Persa. O Egito se converteu em uma província do Império Persa e, portanto, não era independente frente à Grécia. Deve-se considerar a oposição da Pérsia frente à Grécia. O contato entre Pérsia e Grécia é também história externa. O princípio persa é um princípio subordinado, portanto, deve manifestar-se enquanto tal, sendo o Império Persa derrotado e conquistado pelos gregos. Pela primeira vez na história nos encontramos aqui diante de um trânsito que não se limita a um trânsito em si, mas que também se verifica historicamente e no qual um império sucumbe realmente. (LFHU, p. 394; VPhG, p. 511-512).

O mundo grego carrega consigo um novo princípio diante do mundo oriental. Este sucumbiu exteriormente com a derrota do Império Persa para os gregos. Hegel (LFHU, p. 401; VPhG, p. 530) mostra que o movimento da história começa com o Império Persa e o povo grego. Este como um povo histórico passará pelos seguintes momentos, assim como os demais povos históricos (exceto o germânico) a partir de então:

[...] O primeiro é o começo do povo que cresce e se fortalece até chegar à individualidade real e verifica por si mesmo sua própria educação. O segundo é o contato do povo já educado com as figuras precedentes, com os anteriores povos da história mundial e seu triunfo sobre eles. O terceiro período é o contato com os povos seguintes e sua derrota por estes. (LFHU, p. 401; VPhG, p. 530).

Na *Filosofia do Direito* (FD, § 356, p. 352; PhR, § 356, p. 510), Hegel caracteriza o povo grego como herdeiro da unidade substancial advinda oposição Espírito-natureza constituída de um poder soberano e de uma moralidade do mundo oriental, mas como uma

origem obscura. No mundo grego surge o princípio da personalidade individual, que, entretanto, para Hegel, não está sob o próprio poder da consciência de si, e, por isso, o povo grego é fragmentado em espíritos particulares. Tal fragmentação faz com que a decisão da vontade lhe seja externa e o sistema de carências, que diz respeito à satisfação da particularidade na objetividade por meio de coisas exteriores e da atividade laboral (FD, § 189, p. 200; PhR, § 189, p. 346) não seja admitido na interioridade da liberdade, relegando-o a uma casta de escravos.

Na *Filosofia da História* (LFHU, p. 499; VPhG, p. 661), afirma que no mundo grego, embora haja uma sereno-jovialidade⁴⁷ da eticidade, o Espírito ainda está aderido ao elemento natural na particularidade dos indivíduos, porque ainda ali o Espírito não se elevou a uma universalidade abstrata. Esta, para Hegel, exerce uma dura disciplina sobre os indivíduos (LFHU, p. 499; VPhG, p. 661). Tal universalidade só ocorrerá no Mundo Romano. A antítese da particularidade e da universalidade abstrata do Estado é considerada por Hegel um momento muito importante porque o Espírito interioriza-se na particularidade individual e essa interiorização faz com que o indivíduo seja senhor de si na medida em que obedece às leis do Estado (LFHU, p. 499; VPhG, p. 662). No Mundo Grego, os indivíduos viviam para seus respectivos Estados (LFHU, p. 492; VPhG, pp. 654-655).

Historicamente, segundo Hegel, a decadência do mundo grego ocorre depois da morte de Alexandre, momento no qual os indivíduos voltaram suas vidas para si mesmos (LFHU, p. 492; VPhG, p. 654) e sucumbiram diante da universalidade do Estado Romano. De acordo com Charles Taylor (2005, p. 128), é com a queda mundo grego que se inicia o grande drama da história em Hegel, porque há uma cisão entre a individualidade e a eticidade que é notória no Mundo Romano.

Desse modo, nesse novo Império da história mundial, dois momentos são fundamentais: a universalidade política do Estado (prevalente) e a liberdade abstrata dos indivíduos. No mundo romano, há uma separação entre a consciência pessoal privada e a universalidade abstrata (FD, § 357, pp. 352-353; PhR, § 357, p. 511), a separação da ética e da política. A ética passa a ser individual e nesse sentido se constitui um formalismo da lei (LFHU, pp. 510-511; VPhG, p. 674-675). Segundo Hegel (LFHU, p. 500; VPhG, p. 662), nesse momento da história não há uma vida espiritual concreta: no direito romano, prevalece o formalismo (FD, § 357, p. 353; PhR, § 357, p. 511). Segundo Taylor (2014, p.

⁴⁷ Hegel compara o decurso histórico ao desenvolvimento de um indivíduo humano, como infância, juventude, maturidade e velhice. Cf. IFHU, pp. 131-133; VG-H, pp. 153-155.

433), trata-se do direito abstrato da pessoa, enquanto cindida do político, no âmbito da propriedade.

De acordo com Taylor (2014, p. 433), na condição do Império Romano há uma separação do finito e do infinito, da qual surge a impossibilidade política dessa unidade. Segundo o comentador (2014, p. 433), dessa impossibilidade advém a unidade que ocorre imediatamente na corporeidade da pessoa de Jesus, que como Cristo unifica o finito e o absoluto e, por conta dessa imediatez corpórea, não pode permanecer eternamente nessa unidade. Esta só ocorre paradigmaticamente uma única vez (LFHU, p. 554; VPhG, p. 736) e por isso o Cristo na corporeidade morre, para voltar ao Pai na unidade do Espírito para “animar a comunidade” (TAYLOR, 2014, p. 433).

A reconciliação, portanto, não deve ter lugar unicamente no indivíduo uno, que é Homem-Deus, mas em todos os homens; por isso Cristo vive na comunidade cristã e entra nos corações de todos. E assim é o Espírito, o Espírito Santo. (LFHU, p. 556; VPhG, p. 738)

Hegel considera que o mistério da religião cristã é o valor infinito do indivíduo, na interioridade espiritual da fé e do amor, para tanto o homem tem de se desfazer de seus impulsos naturais e particularidades e se voltar ao universal (LFHU, p. 556; VPhG, p. 738). De acordo com Taylor (2015, p. 433), com o advento do cristianismo, a unidade do finito e do infinito ainda é em si, na medida em que a Igreja, no mundo romano, está exilada internamente, já que a comunidade teve de ficar alheia a toda atividade de Estado (LFHU, p. 558; VPhG, p. 741). Segundo Taylor (2014, p. 434), a finalidade da Igreja passa a efetivar esse princípio no mundo por meio da unidade da Igreja com o Estado, e aquela cisão existente entre finito e infinito no mundo romano passa a ser supressumida efetivamente na comunidade, no mundo germânico.

Esse novo momento da história mundial se constitui no processo em que as relações privadas que predominavam nos povos bárbaros germânicos se elevam à unidade do Estado racional. O feudalismo se caracteriza por essas relações privadas enquanto forma estatal dos povos bárbaros germânicos, mas que aos poucos se submete a uma autoridade universal no Estado de Carlos Magno (TAYLOR, 2014, p. 434).

Hegel (LFHU, p. 573; VPhG, pp. 766-767) compara os desdobramentos históricos do Mundo Germânico à Trindade Cristã e aos momentos históricos anteriores, em que o período de Carlos Magno seria o reino do Pai (império Persa, mas não na exterioridade do

Mundo Oriental), a “unidade substancial”, a universalidade na interioridade espiritual; a Reforma Protestante seria o reino do Filho (Mundo grego, em que Lutero é comparado a Sócrates), momento no qual o “Espírito se aclara a si mesmo na divisão real”; e o que Hegel chama de “nosso tempo” (LFHU, p. 574; VPhG, p. 766) é o reino do Espírito, comparado ao Mundo Romano, momento no qual “o fim inteligente do mundo se acha agora presente” (LFHU, p. 574; VPhG, p. 766).

O Período de Carlos Magno é caracterizado por uma autoridade estatal que exprime uma universalidade, a primeira organização estatal do cristianismo em que sua relação com a Igreja institui uma soberania (LFHU, p. 601; VPhG, p. 803). Com a Igreja Católica, Carlos Magno estabelece uma relação de favorecimento mútuo segundo as circunstâncias; a Igreja nesse momento constitui poderosos bens eclesiásticos e, aos poucos, se distancia do Estado (LFHU, p. 600; VPhG, p. 802) . A universalidade do Estado, com Carlos Magno, caracteriza a analogia hegeliana em relação à figura do Pai da trindade cristã. Esse reino do Pai permanece até a Reforma Protestante.

Nesse sentido, a Igreja Católica se caracteriza por esse reino. Segundo Hegel (LFHU, p. 617; VPhG, p. 823), na Igreja Católica predomina a exterioridade, assim como a relação do homem com Deus Pai no âmbito da representação religiosa cristã. Esse elemento exterior é representado pela hóstia, o santo se torna coisa:

Na Igreja Católica o externo é o determinante e leva à esfera da liberdade absoluta todo o não-espiritual e o não-livre, que a cada passo encontramos no catolicismo. Pois este momento da exterioridade é também visível em todas as demais coisas. A Igreja poderia ter se contentado com a presença sensível de Deus na hóstia; mas supôs que uma vez se concedeu que Deus está numa presença exterior, esta exterioridade se converte em multiplicidade infinita, pois a necessidade dessa presença é infinita. (LFHU, p. 617; VPhG, p. 823).

Além disso, há um distanciamento do homem em relação a Deus, na medida em que se instituem intermediários entre o humano e a divindade, os santos. Essa separação entre Deus e o homem faz com que se buscasse o bem e se instituíssem relações de exterioridade em relação ao divino, como a confissão, por exemplo (LFHU, p. 619; VPhG, p. 826).

Hegel (LFHU, p. 630; VPhG, p. 841) considera que o princípio da interioridade subjetiva está presente na Idade Média, quando os homens se isolam em um poder individual e ao mesmo tempo se submetem aos vícios da Igreja. Nesse isolamento os

homens não estão protegidos pelas leis e a violência passa a predominar, busca-se proteção nos burgos e com essa proteção surgiu a “livre propriedade” (*freien Eigentums*) e, com ela, a liberdade: “Mas da relação de proteção surgiu pouco a pouco o princípio da livre propriedade; ou seja, que da falta de liberdade surgiu a liberdade” (LFHU, p. 631; VPhG, p. 842).

E nesse mesmo período os Estados modernos europeus se formaram com a centralização da soberania monárquica, que, segundo Hegel (LFHU, p. 644; VGPh, p. 861), se constituiu em três momentos: o primeiro, o com a repressão efetuada pelos senhores feudais em relação aos vassalos independentes; o segundo, com os príncipes tornando-se senhores de territórios, livrando-se das relações feudais; e, por fim, com o senhor feudal supremo unificando as soberanias particulares sob o seu senhorio. Com isso, se constituiu uma oposição entre a Igreja, imersa em corrupção, e o Estado, que submeteu os homens à sua finalidade universal:

Porém, mais oposição ainda fez ao princípio da Igreja a incipiente formação dos Estados. Um fim universal algo em si plenamente justificado, surgiu para o mundo temporal na formação dos Estados, e a este fim da comunidade, a vontade, o apetite e a arbitrariedade do indivíduo se submeteu. A dureza do espírito individual, egoísta e só atento à sua individualidade foi travada e curvada pela terrível disciplina da Idade Média. As duas varas férreas dessa disciplina foram a Igreja e a servidão. A Igreja fez o espírito individual sair de si; fez o Espírito travessar a mais dura servidão, de tal modo que a alma já não é mais dona de si mesma, mas não se rebaixou ao torpor do indiano, pois o cristianismo é em si um princípio espiritual e tem como tal uma infinita elasticidade. O que fez foi mais purificar o terreno em que o princípio religioso pudesse encontrar sua sede, e criar o sentimento da reconciliação real. Esta reconciliação teve agora lugar na efetividade, no Estado. (LFHU, p. 654; VPhG, p. 875).

Com Lutero, a interioridade passa a predominar. É na analogia hegeliana, o momento do Filho. O princípio da fé faz com que o indivíduo em sua interioridade tenha um valor infinito, não há exterioridade, como no isto da hóstia católica:

[...] A simples diferença entre a doutrina luterana e a católica consiste em dizer que a reconciliação não pode ser produzida por uma coisa meramente exterior, a hóstia, mas tão somente pela fé, isto é, na direção do espírito para o alto [...]. (LFHU, p. 658; VPhG, p. 879).

Segundo Hegel, o princípio da Reforma possibilitou um desenvolvimento específico da ordem temporal alemã, diferente de outros Estados europeus: “Na Alemanha todo o referente à ordem temporal já havia sido corrigido pela Reforma” (LFHU, p. 685; VPhG, p. 917), o que significou uma reconciliação entre o temporal e o eclesial. Segundo a analogia hegeliana, o tempo histórico vivido por Hegel é o momento do Espírito, no qual a universalidade do Estado é reconciliado com a interioridade dos indivíduos, que sabem de si mesmos:

[...] o mundo protestante também tinha em si a consciência de que existia uma fonte para o mais amplo desenvolvimento do direito, e que tal fonte estava no princípio da reconciliação, que já recebeu sua justificação absoluta como princípio da religião. (LFHU, p. 685-686; VPhG, p. 917).

Na Alemanha, segundo Hegel, por conta do princípio de interioridade da Reforma, o Entendimento não se contrapôs violentamente em relação à realidade e, nesse sentido, não houve a violência da Revolução, como na França:

Na Alemanha, o mundo e a realidade concreta se opõem ao princípio formal da filosofia, com necessidades do Espírito interiormente satisfeitas e com uma consciência tranquila. Os alemães só podiam se conduzir pacificamente neste ponto, porque estavam reconciliados na realidade. A este respeito há que se advertir que somente os protestantes poderiam ter chegado à paz com a realidade jurídica e ética. Pois, por uma parte, essa realidade é o mesmo mundo protestante, que até este ponto chegou, no pensamento, à consciência do ápice absoluto, que é a consciência de si mesmo, e por outra parte, o protestantismo tem a paz desta realidade em seu modo mesmo de sentir, o qual, junto com a religião, é a fonte de todo conteúdo jurídico no direito privado e na constituição política. (LFHU, p. 690; VPhG, 923).

Para Hegel, no mundo germânico, especialmente na Alemanha, a liberdade foi racionalmente efetivada no âmbito temporal da unidade da totalidade do Estado, na reconciliação com a religião, na interioridade dos indivíduos. Trata-se do desenvolvimento do conceito de liberdade pelo qual o Espírito testifica de si mesmo e se reconhece em sua liberdade na realidade objetiva, elevando-se como conceito, na pureza do pensamento (filosofia):

[...] O desígnio foi mostrar que a história universal inteira não é senão a efetivação do Espírito e por fim (*Ende*) o desenvolvimento do conceito de liberdade, e que o Estado é a efetivação temporal da liberdade. O verdadeiro deve existir, por uma parte, como sistema objetivo e desenvolvido, na pureza do pensamento; mas por outra parte também na efetividade. Mas essa efetividade não deve ser exteriormente objetiva, senão que aquilo que o Espírito que pensa a si mesmo deve ser livre nela [...] (LFHU, pp. 700-701; VPhG, pp. 937-938)

Portanto, é extremamente significativo notar a importância dada por Hegel ao cristianismo, que é na representação religião, a religião verdadeira, pela qual Deus se revela aos homens. Um Deus que se diferencia de si mesmo, e se torna outro de si, na figura do Filho e retorna a si reconciliado com seu Outro, como Espírito, que no âmbito religioso é Santo. Mas que pela filosofia hegeliana é compreendido no âmbito do conceito e é não venerado. Nesse sentido, Hegel não permanece no âmbito da representação religiosa.

Além disso, a Reforma é considerada por Hegel o momento desde o qual “se desenvolvem os princípios universais da razão” (LFHU, p. 573; VPhG, p. 765), afinal é por ela que o Universal se interioriza, não há violência como em uma Revolução política. Portanto, a Reforma exerce um papel muito significativo no processo de interiorização do Espírito.

4.4. O presente como resultado

Para Hegel (Enc. I, § 1, pp. 39-40; Enz. I, § 1, p. 41), o objeto da filosofia é a verdade e, nesse sentido, seu objeto é o mesmo que o da religião. Contudo, a filosofia não tem para si imediatamente o seu objeto, porquanto na imediatez é pura indeterminação. Nesse sentido somente como resultado das mediações do ser como Sujeito esse objeto será compreendido. A religião, por outro lado, tem esse mesmo objeto na representação e enquanto tal é distinta da filosofia, que tem esse objeto como resultado no conceito. O resultado da filosofia da história hegeliana é de que a razão governa o mundo e, nesse sentido, a vontade de Deus que é representada na religião revelada, a religião cristã, é compreendida no conceito, na filosofia como aquela que governa a história. Desse modo, a história é compreendida como uma teodiceia, como efetividade da vontade de Deus no mundo, em que os homens em suas paixões e os povos em suas singularidades atuam para o cumprimento do desígnio divino na unidade do Espírito.

Para Hegel, o cristianismo é a religião revelada, na qual o humano e o divino, no Cristo, se unificam em corporeidade em um momento singular, para, na sequência, constituir uma comunidade em Espírito. E nesse sentido, Hegel considera que na história, com o cristianismo “[...] é chegado o fim dos dias (*das Ende der Tage voll geworden*): a Ideia já não pode ver no cristianismo nada insatisfeito [...]” (LFHU, p. 571; VPhG, p. 762). Para Löwith (1956, pp. 64-67), a filosofia hegeliana da história é uma teodiceia e enquanto tal justifica nos acontecimentos humanos o desígnio de Deus. E Hegel por considerar que a religião revelada é a cristã, a efetivação do princípio cristão seria a realização plena da história e a Europa é, na concepção hegeliana, segundo Löwith (1956, p. 66), o local dessa realização. Segundo Hegel (LFHU, p. 571; VPhG, pp. 762-763), no mundo cristão não há uma relação de dependência com o exterior como ocorria nos outros momentos da história mundial; o externo não é absoluto, é somente relativo enquanto suprasumido. Nesse sentido, o mundo germânico de acordo com Hegel se caracteriza pela interioridade, pois a finalidade absoluta é nele efetivada:

O espírito germânico é o espírito do mundo moderno, cujo fim é a realização da verdade absoluta, como autodeterminação infinita da liberdade, que tem por conteúdo sua própria forma absoluta. Esta ideia deve agora se fazer presente na consciência de si mesma no mundo real. O princípio do Império Germânico deve ser ajustado à religião cristã. O destino dos povos germânicos é o de fornecer os portadores do princípio cristão. O princípio da liberdade espiritual, tanto em sentido temporal como religioso, o princípio da reconciliação, foi depositado no espírito ingênuo e inculto ainda daqueles povos, aos que se encomendou a tarefa de servir ao espírito universal, não só tendo por substância religiosa o conceito da verdadeira liberdade, senão formando-se conforme a ele, para que o verdadeiro conceito se realize neles e se manifeste livremente no mundo, saindo da consciência subjetiva. (LFHU, p. 571, VPhG, p. 763).

No Império Germânico, a Terra é reconhecida como esfera e os europeus a circunavegam: “[...] Com a instauração do princípio cristão, a terra se fez do espírito” (LFHU, p. 571; VPhG, p. 763). Desse modo, o movimento do mundo germânico é efetivado em direção a si mesmo, trata-se de um princípio distinto dos momentos anteriores da história mundial, que tinham um princípio anterior e um posterior, como vimos anteriormente neste capítulo⁴⁸. No mundo germânico, a finalidade é presente.

⁴⁸ Cf. pp. 155-156.

O terceiro período, o dos últimos tempos, o de nosso tempo, é comparável com o mundo romano. É também uma unidade do universal; mas não uma unidade de dominação mundial abstrata, senão a hegemonia do pensamento consciente de si, que quer o universal e governa o mundo. O fim inteligente do mundo se acha agora no presente. (LFHU, p. 574; VPhG, p. 766).

Para Paulo Arantes (1981, p. 281), o presente (*Gegenwart*) em Hegel é uma noção especulativa que contém uma gama de variações circundadas por dois extremos, o “agora”, como presente finito, e a “eternidade”, como o presente absoluto. De acordo com o comentador (1981, pp. 284-285 e nota), a concepção hegeliana de presente absoluto não se vincula a um agora de uma sucessão abstrata de acontecimentos extrínsecos; ao contrário, a perspectiva hegeliana de presente absoluto “extrai seu sentido da infinidade racional do encadeamento histórico” (ARANTES, 1981, p. 284). Esse encadeamento do devir histórico é, segundo Arantes (1981, pp. 281 e 284), a exposição efetiva do devir da Ideia em sua imanência, numa relação interior que ocorre na dialética do Presente Finito e do Presente Infinito (eternidade), em que finito e infinito são inseparáveis. Essa compreensão de Paulo Arantes é condizente com a concepção hegeliana de Deus, tendo em vista que o Deus hegeliano se diferencia de Si e se reconcilia, na unidade do finito e do infinito.

É inegável a importância dada por Hegel à religião revelada para a concepção de um Deus que se diferencia de Si mesmo. Outrossim, esse Deus se diferencia na consecução de um *télos*, a partir de um princípio interno de caráter teleológico.

O presente em seus dois sentidos permite compreender o caráter teleológico, a determinação interna e o significado do motor imóvel na história. O presente finito, tal qual pode ser notado na natureza, no início do Espírito e em seu percurso histórico, é um dado, e como tal se vincula às dimensões do tempo finito que está no âmbito da exterioridade em momentos: presente, futuro e passado, e desse modo. O tempo assim compreendido, como finito, é considerado por Hegel como o agora, distinto do presente absoluto. Trata-se do devir. Na *Enciclopédia*, na Filosofia da Natureza, Hegel explicita as dimensões do tempo com as seguintes palavras:

As dimensões do tempo, o *presente*, *futuro* e *passado* são o vir-a-ser, como tal, da exterioridade e a sua [do vir-a-ser] dissolução nas diferenças do ser como do passar para nada e do nada como do passar para ser. O imediato desaparecer dessa diferença na *singularidade* é o presente como *agora*, o qual [agora] – enquanto

excluindo a singularidade e sendo ao mesmo tempo simplesmente *contínuo* para os outros momentos – é ele próprio apenas este esvaecer de seu ser em nada e do nada em seu ser. (Enc. II, § 259, pp. 57-58; Enz. II, § 259, pp. 51-52).

O presente como agora, como dado, é o que Hegel (Enc. II, § 259, A, p. 58; Enz. II, § 259, A, p. 52) define como o afirmativo dos outros momentos que são o negativo, o passado como recordação e o futuro como esperança. Nessa dimensão finita do tempo, futuro e passado são o vir-a-ser que nega as singularidades e, enquanto negação, são caracterizados por Hegel como espaço (Enc. II, § 259, A, p. 58; Enz. II, § 259, A, p. 52), finitude. No âmbito do finito, portanto, o presente é o afirmativo, ou a positividade e, enquanto tal é parcial, assim como o futuro e o passado, como negativos. E como vimos⁴⁹, no início do Espírito há uma determinação interna, que o impulsiona para a consecução dos seus próprios desígnios.

Trata-se do futuro como esperança, que é próprio do tempo finito, ainda vinculado à exterioridade. De acordo com Kojève (2002, p. 352), o reconhecimento do conceito no mundo equivale a um homicídio. Segundo o comentador (2002, pp. 352ss.), enquanto o conceito está encarnado na existência sensível, não é possível destacar-lhe o conceito por si mesmo, na medida em que um singular, um animal na natureza, por exemplo, um leão singular não é o conceito de leão. Para Hegel (Enc. II, § 246, Z, p. 19; Enz. II, § 246, Z, p. 16), só existem leões singulares, não existe um leão universal, este só existe como pensamento. Contudo, se o conceito não está encarnado na entidade, no singular, ele é somente uma palavra distinta da realidade sensível e essa realidade sensível, segundo a interpretação de Kojève (2002, pp. 352ss.), está morta; logo, somente como mortal, como finita é que a realidade pode ser conceitualizada; é quando ela deixa de ser sensivelmente existente que o Espírito pode destacar o seu conceito. E como para Hegel a realidade histórica é conceitual, segundo Kojève (2002, p. 359), a história mundial em Hegel seria finita.

[...] se o conceito é tempo, isto é, se a compreensão-conceitual é dialética, a existência do conceito – e por conseguinte do Ser revelado pelo conceito – é essencialmente finita. Logo, a própria história deve ser finita; o homem coletivo (a humanidade) tem de morrer como morre o indivíduo humano; a história universal deve ter um fim definitivo. (KOJÈVE, 2002, p. 359).

⁴⁹ Cf. pp. 147, 153 e 154, desta tese.

Kojève, como pode ser notado na citação acima, desenvolve o argumento segundo o qual para Hegel a história mundial é finita como conclusão lógica da premissa de que a história é conceitual. Contudo, como veremos a seguir, se considerarmos a interpretação de Weil, em *Hegel e o Estado*, essa conclusão não é necessária. Kojève, nessa passagem, não considera que a história mundial se torna efetiva por meio dos espíritos dos povos finitos no cumprimento de apenas uma tarefa na história mundial. Além disso, Kojève não considera que a finitude de cada espírito de povo é uma singularidade e somente essa singularidade poderia ser finita e não a história mundial como um todo. Para Dale (2014, pp. 88-89), a interpretação de Kojève não condiz com os textos hegelianos, porquanto Hegel assim como Aristóteles tem uma filosofia teleológica, e, por isso, não terminal. De acordo com Dale, a filosofia hegeliana amplia a teleologia aristotélica em uma perspectiva dialética, de um avanço teleológico que se apropria das contingências do mundo, num processo sempre contínuo.

Por outro lado, a afirmação de Kojève também é plausível na medida em que é a história como um todo que se torna conceito no mundo germânico. E a questão então permanece em aberto: o fim do mundo germânico por reconhecer a história mundial conceitualmente representaria o fim definitivo da história mundial?

Eric Weil (2011, pp. 120-121), em *Hegel e o Estado*, considera que o conceito significa o envelhecimento e perecimento de um momento histórico. Contudo, diferentemente de Kojève, para Weil (2011, p. 121), essa morte do Mundo Germânico, o presente hegeliano, não significaria o fim definitivo da história mundial. E isso se deve, como veremos a seguir, segundo o comentador, à compreensão hegeliana do Estado Prussiano e o reconhecimento de que o fim da história mundial “permanece por realizar”.

De acordo com Weil (2011, p. 21), o Estado Prussiano do presente hegeliano, o da monarquia absolutista, de Frederico II a Frederico Guilherme III, passou por transformações profundas em decorrência das guerras napoleônicas. Com a derrota em Jena (1806), diversos traços da sociedade feudal foram banidos da Alemanha em apenas quatro anos devido às reformas profundas ensejadas pelo monarca (e não pelo povo), pois essas mudanças possibilitariam uma força nacional capaz de se opor a Napoleão. Para Weil (2011, pp. 22-23), a Prússia da Restauração é um estado administrativamente mais avançado do que a França, a Inglaterra (antes de 1832) e a Áustria, pois mantém em seus domínios as mesmas instituições do Império Napoleônico, tais como a propriedade, a lei e funcionários profissionais no âmbito do Estado (WEIL, 2011, p. 25).

De acordo com Rosenzweig (2008, p. 360), com o declínio do Império napoleônico em 1815, Hegel passa a ser favorável a uma monarquia constitucional em Württemberg. A partir de 1817 e por todo o período de Berlim, Hegel reconhece no Estado prussiano o avanço do sentido da liberdade. Segundo Weil (2011, p. 22), quando Hegel assume sua cadeira na primeira Universidade dessa Prússia renovada, em 1818, constitui-se um momento adequado ao desenvolvimento do Espírito na medida em que a lei preserva a liberdade individual e o desenvolvimento científico:

Ele [Hegel] pensa que o momento é favorável à filosofia: o Espírito demasiado ocupado com o exterior na época precedente, pode voltar agora a seu próprio domínio. [...] E, se o momento é favorável, o lugar o é igualmente: Hegel fala na capital da Prússia, de um Estado que acaba de se igualar aos Estados mais ricos e maiores. Ela adquiriu todo o seu peso na realidade e na política com a ajuda do Espírito: é na Prússia que o progresso das ciências constitui um dos momentos essenciais da vida do Estado. A Prússia é o Estado do Espírito. (WEIL, 2011, p. 22).

Nesse sentido, de acordo Weil (2011, p. 25), a Prússia do período hegeliano era reconhecida pelo filósofo, em comparação com a Inglaterra, como um Estado muito mais avançado porquanto era um “modelo de liberdade realizada” (WEIL, 2011, p. 25) no Estado, com a prevalência da lei em sua universalidade. É somente no Estado que, segundo Hegel, é possível a efetividade racional em si e para si da unidade da particularidade elevada à universalidade, no qual a liberdade alcança o seu mais alto direito (FD, § 258, p. 247).

Essa prevalência da lei no sentido da preservação da liberdade é o que Hegel reconhece como características centrais do Estado Moderno, que segundo o comentador é “o Estado de Hegel” (WEIL, 2011, p. 66), o “Estado que realiza o pensamento moderno” (WEIL, p. 85). O comentador define o Estado de Hegel do seguinte modo:

[...] este Estado é uma monarquia, mais precisamente uma monarquia constitucional, fortemente centralizada em sua administração, largamente descentralizada no que concerne aos interesses econômicos, com um corpo de funcionários profissionais, sem religião de Estado, absolutamente soberana tanto no interior quanto no exterior. Em suma, é o Estado moderno tal como existe ainda hoje em dia em todas as partes, com uma exceção apenas, na verdade importante aos olhos de Hegel: o princípio monárquico. (WEIL, 2011, p. 66).

Weil (2011, p. 71) explica que o fato de o Estado hegeliano ser uma monarquia se deve ao “fracasso do princípio republicano” no período revolucionário francês, conhecido como Terror. Além disso, segundo o comentador (WEIL, 2011, p. 72), a forma monárquica de governo evita que interesses particulares se sobreponham aos interesses públicos e dá um caráter orgânico na continuidade do Estado.

Uma característica destacada por Weil (2011, p. 69) em relação ao Estado hegeliano, o Estado Moderno, é o seu caráter racional, a liberdade dos indivíduos é preservada; os cidadãos não são submissos ao Estado, mas se reconhecem em unidade nesse povo. O Estado hegeliano não é um aglomerado de indivíduos incluídos, mas a organização mesma desses indivíduos que se reconhecem nessa unidade do espírito do povo (WEIL, 2011, p. 72).

Nesse sentido, segundo Weil (2011, p. 91), “o Estado é perfeito”, porquanto reconcilia a universalidade e a individualidade pela consciência individual das leis e da moral sob a soberania do Estado. Contudo, para o comentador, embora o Estado seja perfeito, as manifestações particulares dos Estados na história não são perfeitas. Nesse sentido, de acordo com Weil, o Estado Prussiano carrega algumas características do Estado moderno; entretanto, a compreensão hegeliana do Estado Prussiano como um Estado moderno não significa que esse seja o fim definitivo da história mundial. Para Weil (2011, p. 92), Hegel justificou o Estado Prussiano como um cientista justifica um fenômeno, demonstrando racionalmente suas características. A história mundial julga os povos particulares em sua negatividade e, segundo Weil, no presente hegeliano “o julgamento derradeiro ainda não foi pronunciado” (WEIL, 2011, p. 93)⁵⁰.

Segundo Weil (2011, p. 108), quando Hegel afirma que nenhum Estado “deve mostrar-se como multidão desorganizada”, esse dever já revela que o Estado particular não é perfeito como seria o conceito de Estado. Além disso, a conhecida passagem do voo do pássaro de Minerva do Prefácio da *Filosofia do Direito*, de Hegel, revela essa condição do presente hegeliano:

Sim, Hegel “justificou” o Estado moderno, o Estado representado pela Prússia de sua época; sim, foi a Prússia que produziu a consciência desta etapa do devir do espírito, da realização da liberdade. Sim, a Prússia é justificada enquanto estado do

⁵⁰ De acordo com Inácio Helfer (2003, pp. 362-363), Weil muda sua compreensão do fim da história em Hegel em um texto de 1976 intitulado “*La philosophie du droit*” et la philosophie de l’histoire hégélienne, quando afirma que o fim do percurso histórico revela o eterno e foi por meio do Estado enquanto efetividade racional no mundo que essa consciência foi possível.

pensamento – justificada e, por isso mesmo, condenada; o espírito se prepara para dar um novo passo. Hegel tão bem o sabia, que o disse em sua *Filosofia do Direito*, num texto que provavelmente é o mais citado de todos os textos hegelianos e que, no entanto, ao que parece, é obstinadamente não lido. (WEIL, 2011, p. 121).

Portanto, sob a perspectiva de Weil, o perecimento do espírito de um povo é a efetividade do conceito na história mundial. Há um certo consenso entre os comentadores nesse ponto. Além disso, há consenso em relação ao sentido da história e de que a concepção hegeliana de história há uma reconciliação total, equivalente a um fim definitivo (embora não haja consenso em relação a quando isso acontece, se é no Mundo Germânico ou em outro momento), como afirma Weil ainda em seu texto de 1950:

[...] Mas esta compreensão já contém [...] uma predicação, um juízo sobre a tendência histórica: a reconciliação e a mediação total vão realizar-se; senão a história seria absurda, a luta do homem contra a natureza não teria êxito, a negatividade não conseguiria suportar por seu trabalho o imediato, o natural, a determinação dada, o arbitrário, o acaso, e não haveria razão real para o homem. (WEIL, 2011, p. 92).

Weil (2011, pp. 38-39) salienta que o homem no mundo só é para si mesmo quando se reconhece em sua reflexão. Somente em sua negatividade é que ele se põe para si mesmo, toma consciência de si. Somente quando o homem nega a condição dada é que ele se torna consciente de si em sua liberdade. Logo, a liberdade só se torna efetiva pelo pensamento, no conceito, numa ação conforme a uma finalidade, quando o homem nega a condição histórica dada.

Tanto Weil quanto Kojève notaram a importância da negatividade para os desdobramentos históricos e também reconheceram que na filosofia da história hegeliana há um fim determinado, o fim último (*Endzweck*) absoluto do Espírito no mundo. Contudo, não se debruçaram sobre o presente como eternidade⁵¹, o que impede uma compreensão mais adequada acerca do pensamento hegeliano da história. A eternidade, o presente que na história é resultado precisa ser compreendido para que se tenha uma dimensão mais precisa acerca da filosofia da história hegeliana.

Perry Anderson (1992, pp. 17-18) reconheceu o presente em Hegel como resultado, sob uma perspectiva de história que tem mais uma característica teleológica do que de

⁵¹ Embora Kojève tenha considerado que o tempo histórico parte do futuro, essa concepção não se sustenta a partir do tempo absoluto.

encerramento, porque podem ser notados os conceitos de *Ziel*, *Zweck* e *Resultät* na filosofia da história hegeliana, enquanto que os *Ende* ou *Schluss* não fariam parte do léxico histórico hegeliano.

A interpretação de Perry Anderson é plausível do ponto de vista teleológico, contudo, no que se refere à concepção de encerramento, não é possível afirmar o mesmo, porque na *Filosofia da História* hegeliana podemos notar o conceito de *Endzweck*, (VG, p. 5; VG-H, p. 29) conceito este de uma determinação enquanto objetivo final.

Diferentemente de Kojève e de Weil, Bourgeois (2004, pp. 191ss.) reconhece os dois sentidos do presente em Hegel, ao mesmo tempo em que não desconsidera a questão do *Endzweck*, contudo o faz sob um conceito nebuloso de “imagem móvel da eternidade”. Considerando mais claramente o conceito hegeliano do tempo, pode-se notar o tempo natural, finito, e a eternidade, a intemporalidade absoluta:

A intemporalidade absoluta é diferente da duração; é a eternidade que é sem o tempo natural. Mas o próprio tempo é, em seu conceito, eterno; pois ele, não qualquer tempo, nem [o] agora, mas o tempo-enquanto-tempo, é seu conceito; este mesmo porém, como cada conceito em geral, [é] o eterno, por isso também [é] presente absoluto. (Enc. II, § 258, Z, p. 56; Enz. II, § 258, Z, p. 50).

De acordo com Bourgeois (2004, p. 205), Hegel afirma conceitualmente em sua filosofia da história o que a religião cristã é a religião absoluta, que representava Deus em sua eternidade para si e Deus em sua eternidade encarnado no tempo. Essa encarnação do eterno no tempo é, para Bourgeois (2004, p. 205), a própria história, que se faz em duplo caráter: “de um lado como história centrada, de outro como história finita” (BOURGEOIS, 2004, p. 205).

Esse duplo caráter da história, segundo Bourgeois (2004, p. 206) significa a efetivação do tempo espiritual do eterno e também a espiritualidade do homem também como ser natural na finitude de uma história universal. Por isso que, segundo Bourgeois (2004, p. 206), a história universal assim concebida, tem um começo e um fim absolutos, que para ele é o “mundo cristão-germânico”. Contudo, se analisarmos o texto das *Lições sobre a Filosofia da História* esse fim (*Endzweck*) é o absoluto que é liberto por meio da determinação histórica do mundo germânico pela filosofia:

Importante é compreender que o Espírito só pode se libertar na efetividade. A liberdade objetiva, as leis da liberdade efetiva exigem a submissão da vontade

contingente; pois esta é sempre formal. Quando o objetivo é racional em si, o conhecimento deve responder a essa razão, e então existe também o momento essencial da liberdade subjetiva. Nós consideramos exclusivamente esse progresso do conceito, e renunciamos ao incentivo de descrever a felicidade detalhadamente, os períodos de florescimento dos povos, a beleza e a grandeza dos indivíduos, o interesse de seu destino na dor e a alegria. A filosofia só deve se fixar no esplendor da Ideia, que se reflete na história universal. A filosofia se livra do cansaço que causam os movimentos das paixões imediatas na realidade, entregando-se à contemplação; seu interesse consiste em conhecer o curso evolutivo da Ideia que se realiza a si mesma, ou seja, a ideia da liberdade. Reconhecer que a história universal é este curso evolutivo e a efetivação do Espírito, sob o cambiante espetáculo de seus acontecimentos, tal é a verdadeira teodiceia, a justificação de Deus na história. (LFHU, p. 701, VPhG, p. 938).

Como vimos na seção anterior deste capítulo, Hegel afirma em sua *Filosofia da História* que o terceiro momento do mundo germânico, o momento do Espírito, é o seu tempo, o presente. O mundo germânico é reconhecido por Hegel como um momento distinto dos outros impérios da história, pois não há um momento histórico posterior como devir (LFHU, p. 571; VPhG, p. 763) e no qual se efetivaria a reconciliação entre ser e pensamento (FD, § 360, p. 354; PhR, § 360, p. 512). O Mundo Germânico, portanto, seria o presente como resultado, o meio pelo qual o fim absoluto se efetiva, na reconciliação do finito e do infinito como interiorização do Espírito em sua unidade absoluta.

Para Bourgeois (2000, p. 113), a filosofia hegeliana ao expressar a eternidade da Ideia na existência temporal, une o relativo e o absoluto e por isso não se contradiz. Nesse sentido, o conceito em si, por meio dos desdobramentos históricos, se torna para si e se reconhece em sua totalidade.

De acordo com o § 552 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, os espíritos dos povos têm limitações dadas pela necessidade natural, a contingência lhes afeta. Contudo, frente à particularidade do espírito de um povo, Hegel contrapõe o Espírito pensante, como Espírito do mundo, que se efetiva na eticidade pelo Estado e na interiorização do tempo finito em sua unidade:

[...] Mas, na eticidade, é o espírito *pensante* que suprassume em si mesmo a finitude que possui enquanto espírito-de-um-povo em seu Estado, e nos interesses temporais deste, no sistema das leis e dos costumes, e que se eleva ao saber de si em sua essencialidade – saber que no entanto tem ele mesmo a limitação do espírito-do-povo. Mas o espírito pensante da história do mundo, enquanto ao mesmo tempo

despe aquelas limitações dos espíritos dos povos particulares, e sua própria mundanidade, apreende sua universalidade concreta e se leva ao *saber do espírito absoluto*, como [saber] da verdade eternamente efetiva, e que a razão que-sabe é livre para si mesma, e a necessidade, a natureza e a história são só para servir à revelação desse espírito, e vasos de sua glória. (Enc. III, § 552, pp. 326-327; Enz. III, § 552, p. 353).

O Espírito pensante, enquanto Espírito do mundo, suprassumiu a finitude do espírito de um povo por meio da particularidade do *Volksgeist*. Este reconhece sua limitação e, nisso, se eleva para além de si mesmo. E é exatamente quando o Espírito de um povo se torna consciente de si em sua limitação para si que esse povo é julgado pelo Espírito do mundo. É pela finitude de si do espírito de um povo que o Espírito do mundo torna efetiva a universalidade da razão, elevando-se ao Absoluto. A história mundial é meio para a efetividade racional de Si do Espírito, enquanto pensamento.

Para Bourgeois (2000, p. 114), quando o Espírito Objetivo torna efetivo o conceito no Estado, o Espírito Objetivo chega ao seu acabamento, ao seu “envelhecimento”. Este não é o acabamento de apenas uma forma do Espírito Objetivo, o espírito de um povo, mas é o acabamento do Espírito Objetivo como tal. E esse momento significa, segundo Bourgeois, “a entrada na eternidade da verdade” (BOURGEOIS, 2000, p. 114), o reconhecimento da prevalência do pensamento.

Para Charles Taylor (2005, p. 122), há uma culminação na história e esta ocorre quando “numa comunidade que está em conformidade com a razão ou [...] numa comunidade que corporifica a liberdade”. Taylor (2005, p. 130) destaca que a efetividade racional da busca que se tem com o desejo no desenvolvimento da liberdade não é utilitarista e nem individualista. O comentador afirma que, sob a perspectiva da filosofia da história hegeliana, a modernidade tem a tarefa de reconciliar a unidade da eticidade que se perdeu no Mundo Romano, a unidade da individualidade e da universalidade. Trata-se de uma liberdade fundada na eticidade e não na vacuidade meramente negativa da destruição (TAYLOR, 2005, p. 131). A liberdade se torna efetiva na unidade racional do todo ético do povo histórico universal presente.

O presente como resultado demonstrou na história a prevalência da atividade do pensamento, demonstrou o Espírito em seus desdobramentos em mediações na exterioridade no sentido de sua interioridade. A culminância do processo é a elevação do Espírito a si mesmo como Absoluto, na compreensão e introspecção do tempo, no sentido de se efetuar a unidade do finito e do infinito nele, que se efetou por um *télos* imanente.

4.5. Deus trino, trisilogismo e o motor imóvel

Como vimos⁵², Hegel tem a concepção de motor imóvel aristotélico em alta conta, tendo em vista a efetividade do ato, porquanto como atividade do pensamento infunde movimento. Na história, como vimos na primeira seção deste capítulo, há uma determinação interna que impulsiona o movimento histórico, como meio para a efetivação da finalidade espiritual. Para Hegel, na interpretação que faz de Aristóteles, se não há a atuação a partir de uma determinação interna, não haverá mudança a partir de uma potência. Por isso, Hegel valoriza a concepção aristotélica como potência que tem em si força e poder, pois é *energeia*, ato, efetividade. E essa atuação se faz pelo pensamento, que como imóvel (a eternidade em si e para si), infunde movimento como eternidade viva ou presente absoluto:

Deus é a substância em cuja potência tem implícito, como algo inseparável, o ato; nela, a potência não se distingue da forma, já que produz a partir de si mesma suas determinações de conteúdo. Neste ponto, Aristóteles se aparta de Platão e polemiza contra o número, a ideia e o geral, já que se isto se determina como algo quieto e não como algo idêntico à efetividade, não pode ser nenhum movimento. Portanto, as ideias e os números inertes de Platão não dão realidade a nada: sim, ao contrário, o absoluto de Aristóteles, que é, em sua quietude, ao mesmo tempo atividade absoluta. (VGPh-M, p. 290; LHF II, pp. 261-262).

Sob a perspectiva hegeliana, Aristóteles com sua concepção de motor imóvel unificou o eterno em si e para si mesmo em sua quietude, como pensamento, ato puro.

A concepção aristotélica de motor imóvel é requerida por Hegel na compreensão da efetividade da razão no sentido de refutar o formalismo do dever-ser kantiano. Na anotação ao § 552 da *Enciclopédia*, Hegel esclarece o sentido da efetividade racional do Espírito do mundo em sua oposição ao formalismo do dever-ser kantiano. Nessas passagens, Hegel evidencia sua concepção de Ser como Sujeito. A perspectiva filosófica da teodiceia hegeliana não se restringe à substancialidade da prova cosmológica do Ser (em que se prova Deus pela sucessão de causas, dado que se tudo tem uma causa, há uma primeira causa e essa causa é Deus). Porém, não se limita à atividade finalística da prova físico-

⁵² Cf. a subseção 2.4.2, p. 90, desta tese.

teleológica, em que se prova a existência de Deus pelas finalidades da natureza a partir de uma inteligência ordenadora a ela externa. Ao se opor às antinomias kantianas, Hegel concebe um Ser que age conforme a uma finalidade. É uma causa efetiva de si mesmo, que tem a si mesmo por material, e por mover como o desejável, não é uma causa de sentido cosmológico apenas. E por ser imanente, a finalidade não é exterior, nem formalista, mas é a finalidade pensada pelo Ser como Sujeito, que para Hegel é ativo, autodeterminante e efetivo no mundo.

O *conteúdo humano* [...] é livre espírito mesmo, e acede à existência em sua consciência-de-si. Esse conteúdo absoluto, o espírito concreto em si mesmo, consiste em justamente ter por seu conteúdo a forma, o pensar: *Aristóteles* se elevou à altura da consciência pensante dessa determinação, em seu conceito da entelêquia do pensar que é *νόησις της νοήσεως*, acima da ideia platônica (o *gênero*, o *substancial*). (Enc. III, § 552, A, p. 334; Enz. III, § 552, A, p. 362).

Hegel afirma que o humano se reconhece para si enquanto Espírito em sua liberdade, que tem por seu conteúdo a forma, o pensamento. Essa afirmação hegeliana significa a primazia do pensar que está acima de qualquer determinação histórica, na efetividade do racional por meio do humano.

De acordo com Ferrarin (2001, pp. 16-17), a grande inovação aristotélica para Hegel foi o motor imóvel como atividade do pensamento, pois Deus, em Aristóteles, move sem ser movido. Segundo a interpretação que Hegel faz de Aristóteles, o ato torna efetiva a finalidade, ou seja, aquilo que era em potência se torna efetividade. Esse ato, que traz consigo a finalidade é, segundo Hegel (VGPh II, p. 71), a atividade do pensamento, que tem a si mesma por finalidade, por isso, é livre, atividade livre, *Entelechie*, isto é, a própria substância Absoluta.

Contudo, Hegel não compreende Deus apenas como o motor imóvel aristotélico, como afirma Taylor (2014, p. 556). Como vimos no início deste capítulo, Hegel (IFHU, p. 39; VG-H, p. 38; VG, p. 14; LFHU, p. 50) reconhece a atuação da Providência Divina na história, uma atuação que, para Hegel, no âmbito da religião cristã, a religião revelada, é apenas representada, mas que na filosofia tem de ser comprovada. O *νοῦς* atua no mundo na efetivação de sua finalidade. Trata-se de um transcurso racional, a partir de uma concepção do Ser como Sujeito, que como resultado do processo chegará em sua reconciliação consigo enquanto conceito, comprovando sua autodeterminação como pensamento, na interiorização de Si do Espírito Absoluto.

Sistematicamente, Hegel compreende a concepção aristotélica do ser que é pensamento e que a si mesmo se pensa no âmbito da Ideia, como *nóesis noéseos*:

[...] A deficiência da vida consiste em ser apenas a ideia *em si* essente; ao contrario, o conhecimento é também, unilateralmente, a ideia essente apenas *para si*. A unidade e a verdade dessas duas ideias é a ideia essente *em si e para si*, e por isso absoluta. Até agora *nós* [é que] tivemos por nosso objeto a ideia no desenvolvimento passando através de seus diversos graus; mas de agora em diante a ideia é ideia objetiva para si mesma. É a *nóesis noéseos* que Aristóteles já designou como a forma suprema da ideia. (Enc. I, § 236, Z, p. 366; Enz. § 236, Z, p. 388)

É nessa concepção de absoluto que Hegel interpreta em Aristóteles. O Estagirita compreende o pensamento do pensamento, mas não o faz sob uma perspectiva do Ser como Sujeito. Em Hegel, diferentemente de Aristóteles, há a efetividade do pensamento no seu Ser-Outro que a si retorna, como é a representação religiosa cristã. A compreensão hegeliana é uma interpretação de Aristóteles que considera Deus como pensamento no motor imóvel, mas não como uma Substância que se põe no mundo. Nesse sentido, o motor imóvel aristotélico é uma concepção de Deus distinta da hegeliana.

Na anotação ao § 552 da *Enciclopédia*, a remissão textual hegeliana a Aristóteles é concernente ao Livro XII da *Metafísica* (Met., XII, 9, 1074 b 34; p. 264), onde o Estagirita afirma que por ser o mais excelente, o pensamento divino pensa a si mesmo e nesse sentido, é pensamento do pensamento. E no mesmo Livro XII (Met., XII, 6, 1071 b 3ss; p. 255), Aristóteles apresenta as espécies de substâncias e afirma que uma delas é necessariamente imóvel e eterna. O capítulo 7, citado em grego expressamente por Hegel ao fim da *Enciclopédia* (Met., XII, 7, 1072 a 23ss., pp. 257-258), afirma que essa substância move sem ser movida. É substância e atualidade, mas não é Sujeito:

Mas o pensamento, o segundo-si-mesmo, [é] a respeito do melhor segundo-si: e o melhor [pensamento] a respeito do [que for] melhor.

A si mesma se pensa a razão na apreensão do pensável, pois ela se torna pensável apreendendo e pensando, até [ser] o mesmo: a inteligência e a [coisa] pensável, pois o recipiente do pensável e da substância é a razão; mas a razão opera quando o tem.

De tal modo [que] aquele [o pensável] é mais divino do que o que a razão parece ter [como] o mais divino; e a contemplação é o mais agradável e ótimo.

Se pois, assim como nós às vezes, Deus sempre está bem [em tal estado], [isso] é admirável. Se está mais, ainda é mais admirável; mas ele está sempre assim. Também vida lhe compete, pois o agir da razão [é] vida e de Deus é a efetividade; e a efetividade em si [subsistente] de Deus [é] vida ótima e eterna. Declaramos que Deus é vivente, eterno, ótimo, de modo que a vida e duração contínua e eterna competem a Deus: pois Deus é isto: [vida, eternidade]. (Met., XII, 7, 1072 a 23ss. apud⁵³ Enc. III, p. 365; Enc. III, p. 395).

Sob a perspectiva hegeliana, o ato puro é o pensamento que move sem ser movido e para a qual todas as coisas se dirigem, é o eterno.

Hegel compreende o absoluto na forma de um trisilogismo. O silogismo segundo Hegel, é a forma que o pensamento adota em nós. Para ele (LHF II, p. 325; VGPh-M, p. 365), esse é um grande mérito de Aristóteles, pois foi ele quem descobriu essa forma. Segundo a interpretação que Hegel faz de Aristóteles, embora imite as três categorias do absoluto: conceito, juízo e silogismo, a lógica formal é classificada por Hegel como meramente intelectual (LHF II, p. 321; VGPh-M, p. 359), na medida em que o silogismo apresenta um ser lógico na premissa maior, uma possibilidade lógica na premissa menor e a conclusão como união desses termos, não são as coisas mesmas.

A lógica de Aristóteles, assim como toda sua filosofia, necessita essencialmente ser submetida a esta refundação, para que a série de suas determinações possa se reduzir a um todo sistemático necessário: não a um todo sistemático em que todas as partes aparecem exatamente classificadas, sem esquecer nenhuma, e colocadas em sua devida ordem, mas um todo orgânico vivo, em que cada parte valha como parte e só o todo, como tal, tenha verdade. (VGPh-M, p. 369; LHF II, p. 329).

Nesse sentido, o Deus aristotélico é um silogismo simples e não é o Lógico-real, como o trisilogismo hegeliano, em que há o diferenciar-se de Si da Ideia em seu Ser-Outro. Em Hegel o silogismo não tem um significado meramente subjetivo, mas em sua unidade trisilogística afirma a efetividade do pensamento. Contudo, Hegel reconhece o mérito de Aristóteles de ter compreendido o pensamento como efetividade, motor imóvel, o Deus efetivo, que por sua atividade intelectual move. Por outro lado, para Hegel (VGPh-M, p. 369; LHF II, p. 329) essa concepção em Aristóteles não é sistemática e por isso o

⁵³ Citação utilizada como *apud* por ser uma tradução direta do grego feita por José Nogueira Machado constante da edição brasileira da *Enciclopédia*.

silogismo aristotélico é meramente imitação do efetivo (LHF II, p. 321; VGPh-M, p. 359) e não o efetivo mesmo. A filosofia aristotélica não dá conta do problema da subjetividade moderna, seus postulados, sob a perspectiva hegeliana, devem ser compreendidos e metamorfoseados para a filosofia presente.

Ao fim da *Enciclopédia* se desdobram três silogismos que afirmam o absoluto hegeliano na unidade da Ideia que em sua liberdade se põe em Seu-Outro e que a Si retorna como Espírito. Sob a compreensão hegeliana do Absoluto, é somente como filosofia, como “a ideia *que se pensa*” (Enc. III, § 574, p. 363; Enz. III, § 574, p. 393), que o pensamento pode ser compreendido em sua infinitude, pois é resultado, como unidade do infinito e do finito, que como Espírito em suas mediações retorna a si, como revelação a si, na medida em que é a verdade que conceitualmente se efetivou, como a universalidade que se verificou na finitude.

No primeiro silogismo, o lógico é o ponto de partida que tem a natureza como meio termo e o Espírito como conclusão. Nesse silogismo, a natureza não tem autonomia, e enquanto dependente dos extremos, é passagem e a liberdade do conceito está em um extremo (Enc. III, § 575, p. 364; Enz. III, § 575, p. 393-394), o Espírito, que é o ponto de vista do segundo silogismo. Nele, o Espírito é o meio termo entre a natureza por ele pressuposta e o lógico, que é sua conclusão. Nesse silogismo, o Espírito é reflexivo na medida em que conhecimento e a finalidade da liberdade são atividades subjetivas da ideia (Enc. III, § 576, p. 364; Enz. III, § 576, p. 394).

O terceiro silogismo é a “ideia da filosofia”, que tem o Espírito como pressuposto e a razão como meio termo em relação a natureza que é o outro extremo como a ideia que se exterioriza. Com a filosofia, as duas aparições silogísticas anteriores são determinadas como manifestações da própria razão que se sabe, como atividade da ideia eterna que age, infunde movimento e se contempla como Espírito Absoluto (Enc. III, § 577, p. 364; Enz. III, § 577, p. 394).

No que se refere à filosofia aristotélica, Hegel reconhece muitos méritos e lhe serve de inspiração: “Hegel se inspirou fortemente nesses gigantes da filosofia antiga [Platão e Aristóteles], particularmente em Aristóteles” (TAYLOR, 2014, p. 555). Contudo, a filosofia de Aristóteles, segundo Hegel, não captou a contraposição entre sujeito e objeto (LHF II, p. 329; VGPh-M, p. 369) na interioridade sistemática viva.

Assim sendo, o que falta nesses dois gigantes é uma noção do universal que desenvolveria todo o particular a partir de si mesmo num sistema completo. Em

Platão, a Ideia é abstrata. Mas, mesmo que com Aristóteles ela tenha evoluído para a noção de um pensamento que pensa a si próprio, ela continua não tendo esse caráter de gerar tudo de si mesma. O nível de cultura e ciência ainda é insuficiente. (TAYLOR, 2014, p. 557).

Sob a perspectiva hegeliana, somente na compreensão da totalidade reunificada no conceito o verdadeiro é reconhecido como resultado. Esse é o resultado do desenvolvimento teleológico do Espírito, que em sua exterioridade perpassou os momentos históricos em sua negatividade e na filosofia hegeliana, para Hegel, se reconciliou consigo mesmo.

Portanto, dado o significado da representação cristã para a compreensão de Deus por Hegel, a concepção aristotélica de motor imóvel é uma referência importante, mas se restringe à caracterização de Deus como Absoluto que pensa a si mesmo, como Ideia. No que concerne aos desdobramentos históricos, pode-se notar uma teleologia interna, que Hegel valoriza em Aristóteles e o tem como referência, mas Hegel, diferentemente do Estagirita, compreende o Ser como Sujeito no pôr-se de Si de um Deus que se diferencia de si mesmo, tal qual a representação cristã. Esse Deus no conceito é compreendido em si e para si na filosofia. O trisilogismo hegeliano demonstra o diferenciar-se de Si do Espírito em sua unidade trina, como representado pela religião revelada, que é muito distinta da concepção aristotélica do motor imóvel.

CONCLUSÃO

A *Filosofia da História* hegeliana tem como afirmações principais as ideias de que a razão governa o mundo, de que os fatos históricos têm um sentido e de que há um fim último (*Endzweck*) absoluto para a história (IFH, p. 31; VG-H, pp. 28-29). Essa concepção histórica de caráter teleológico não é fortuita, mas é constituinte de um todo sistemático, e este é resultado da reação hegeliana ao problema filosófico com o qual Hegel se depara, o problema da separação entre sujeito e objeto ensejada pela filosofia moderna, especialmente a filosofia kantiana, que implicou no problema da limitação do conhecimento, na concepção de um dever ser inefetivo para a vida prática e no recurso a analogias para o conhecimento da natureza e da história.

Como resultado da reação aos problemas constituídos a partir da cisão sujeito-objeto, a concepção histórica hegeliana só pode ser compreendida a partir das soluções que Hegel desenvolveu para esses problemas. E a primeira obra na qual a formulação hegeliana apresenta uma resposta constituída a partir da concepção do Ser como Sujeito com a primazia do pensamento em um sistema filosófico é a *Fenomenologia do Espírito* (TAYLOR, 2014, pp. 105-106). Nessa obra Hegel se posiciona diante do dualismo moderno, tendo como solução a concepção do Ser como Sujeito (FE, § 17, p. 32; PhG, p. 22).

Sob tal concepção Hegel concebe uma nova metafísica, diante do problema da separação sujeito-objeto na modernidade (HYPPOLITE, 1999, p. 602). Trata-se de uma nova metafísica porque se diferencia da ontologia dos antigos, que tinha a preocupação relacionada à substância. A metafísica hegeliana também se diferencia das ontologias modernas de Espinosa e Schelling porque se caracteriza por um Absoluto que se diferencia, um Absoluto que tem a oposição sujeito-objeto como meio para sua própria efetividade como Espírito. Essa caracterização do Absoluto permite a Hegel reconhecer a efetividade da razão no mundo, pois o ser é compreendido por Hegel como pensamento, que tem a si mesmo por finalidade, uma finalidade imanente. E essa concepção de finalidade de Aristóteles é considerada por Hegel uma referência (AUBENQUE, 1974, p. 97). No § 22 da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel afirma a origem aristotélica da

concepção de um agir conforme a um fim (FE, § 22, p. 34; PhG, p. 26). Essa concepção é importante para a definição hegeliana de razão na referida obra.

Diferentemente de Aristóteles, Hegel não limita sua concepção teleológica a preocupações concernentes a uma substância, mas compreende a substância como um pôr-se do Espírito (FE, § 17, p. 32; PhG, p. 22). Imediatamente, este é consciência, a primeira figura da *Fenomenologia do Espírito*. Essa consciência quando se reconhece para si mesma, se opõe ao mundo como toda a realidade, é a consciência-de-si. Esta é a figura fenomenológica do idealismo kantiano e pós-kantiano. A consciência-de-si é uma razão de caráter instutivo, na medida em que não se reconhece como Espírito, embora seja. Por essa característica, a consciência-de-si não se compreende como resultado e isso implica em se destituir de seu próprio conteúdo (FE, § 233, p. 173; PhG, p. 180); logo, é formalista.

Esse formalismo em Kant impõe limites ao conhecimento, na medida em que faz permanecer uma coisa em si incognoscível. Como razão, detém as formas do entendimento e realiza a experiência, uma experiência teórica que não consegue apreender efetivamente a objetividade, esta se lhe apresenta apenas como fenômeno. Este como natureza, é compreendido como se tivesse uma finalidade imanente, a partir de um recurso analógico da razão (CJ, § 68, p. 226). Esse recurso analógico possibilitou a Kant compreender a vida na natureza e isso foi um importante passo para a compreensão da natureza na modernidade, porque o dualismo cartesiano ensejou uma separação entre saber e ser que fez com que se compreendesse a natureza de modo mecanicista (TAYLOR, 2014, pp. 106-107).

Entretanto, esse passo kantiano, sob a perspectiva hegeliana (CL, pp. 651-652; WdL II, p. 444), foi limitado porque a finalidade da natureza se caracterizava como uma analogia da razão, não havia efetividade do *télos* no mundo, especialmente por conta da permanência da coisa em si incognoscível. Frente a tal perspectiva, Fichte (1973, p. 41) concebeu um Eu criador, que por ter essa característica supera Kant, na medida em que não há mais uma coisa em si. Contudo, esse Eu criador de Fichte pressupõe um não-Eu, o que traz novamente o problema da objetividade (LARDIC, 1995, pp. 77-78). Diante disso, Schelling concebe uma perspectiva ontológica fundada na identidade do Absoluto, que seria intuída intelectualmente, que, para Hegel, é imediata e indeterminada (FE, § 16, p. 31, PhG, p. 22).

Diante desses problemas, Hegel concebeu o Absoluto que se efetiva por meio dessa oposição sujeito-objeto. Sob tal compreensão, o Espírito é concebido como atividade que requer negatividade, mas uma negatividade que reconhece que a identidade só é possível

por meio da diferenciação e se reconcilia consigo mesmo nesse atuar, um atuar teleológico, na medida em que tem uma finalidade determinada: reconhecer-se em sua liberdade. Com tal concepção, Hegel toma Aristóteles como referência conceitual, na concepção de um agir conforme a um fim, que, para Hegel, na *Fenomenologia*, caracteriza a razão. No primeiro capítulo, procuramos compreender o significado dessa referência hegeliana a Aristóteles e dimensionar as diferenças, que são muito significativas.

Em suma, Hegel tem Aristóteles como referência para sua concepção teleológica. Contudo, a referência é limitada, dados os problemas filosóficos com os quais Hegel tem de lidar, que são muito distintos dos de Aristóteles. Ambos se aproximam em opor-se ao dualismo e em superar a dificuldade de compreensão do fenômeno da vida e do movimento. Entretanto, o dualismo que Hegel tem de enfrentar é o dualismo sujeito-objeto, um dualismo inconcebível para os tempos de Aristóteles, que tinha uma preocupação voltada para o ser e para a essência. Desse modo, o dualismo que ele tinha de lidar era o dualismo da oposição platônica entre a multiplicidade sensível e a unidade da ideia.

Com sua concepção de Ser como Sujeito, Hegel considerou a consciência como uma figura imediata, que se desdobrou em mediações até reconhecer-se como Espírito e, nesse sentido, chegar ao conceito, à unidade do ser e do pensamento, o que levou ao pensamento desdobrar-se sobre si mesmo como ser (HYPPOLITE, 1999, pp. 604-605). Trata-se de um diferenciar que se faz na interioridade do pensamento, é a *Ciência da Lógica*, primeira parte do sistema hegeliano, no qual se reconhecem as categorias do ser nele mesmo, objeto de análise do segundo capítulo da tese.

A *Ciência da Lógica* em sua estrutura evidencia o objetivo hegeliano de constituir uma nova metafísica, no sentido de compreender a Metafísica Clássica e a epistemologia moderna, na medida em que Hegel divide a *Ciência da Lógica* em duas partes, a saber, Lógica Objetiva (de caráter ontológico, tal qual a Metafísica Clássica, tendo como objetos o ser e a essência) e Lógica Subjetiva (que se desdobra no âmbito do conceito) (CL, pp. 58-59; WdL I, pp. 61-62). Os desdobramentos do Espírito no ser e na essência o levam ao conceito pela relação de causa e efeito. O conceito, então se encontra imediatamente em sua interioridade e, nesse sentido, diante de uma exterioridade, porém se desdobra no juízo e no silogismo e, neste, se põe em mediações e se reconhece na própria mediação, que se recobrou como conceito a partir do outro e no outro, como ser, que é uma coisa, é objetivo (CL, p. 619; WdL II, p. 401). O conceito na objetividade diz respeito aos modos gerais de

concebê-la (TAYLOR, 2014, pp. 352-353) e esses modos são o mecanismo, o quimismo e a teleologia.

A teleologia na *Ciência da Lógica* se caracteriza pelo seu caráter interno, não somente como uma analogia da razão, como em Kant, mas também por seu caráter objetivo, na medida em que o conceito está em sua objetividade. Hegel considera que Kant foi importante para recuperar a compreensão teleológica na modernidade (Enc. I, § 204 A, pp. 341-342; Enc. I, § 204 A, p. 360), esta que no âmbito do dualismo compreendia a natureza sob um ponto de vista mecanicista. E Kant, embora tenha recuperado a teleologia, o fez a partir da Filosofia Crítica, o que implica uma teleologia fundada num juízo reflexionante e não na efetividade mesma. Além de Kant, no que concerne à teleologia interna em termos metafísicos, Hegel tem Aristóteles como referência, o que pode ser notado em alguns conceitos que Hegel, sob seu método de compreensão da história da filosofia, exprime em seu pensamento, tais como possibilidade/efetividade (potência/ato) e motor imóvel. É importante salientar que Aristóteles estrutura esses conceitos a partir de princípios distintos dos de Hegel. Além disso, a teleologia segundo a análise de D'Hondt (1979, pp. 34-38) será muito importante para a concepção hegeliana de astúcia da razão, noção central para a compreensão da filosofia da história hegeliana, na medida em que a razão é efetiva na história, mesmo com as demandas humanas de uma existência natural.

Portanto, no capítulo 2 desta tese, depreendemos que Aristóteles foi uma importante referência para Hegel no que concerne à teleologia na *Ciência da Lógica*. De acordo com Hegel, Aristóteles ao conceber a finalidade interna está acima de outras determinações modernas (Enc. I, § 204, A, pp. 341-342; Enc. I, § 204, A, p. 360). Contudo, o elogio na passagem aqui mencionada é direcionado a Kant, que notou a importância da teleologia interna em um momento histórico-filosófico no qual a teleologia interna não era considerada. É importante salientar também que a concepção de teleologia hegeliano, embora seja interno como em Aristóteles, está no âmbito do conceito, na Lógica Subjetiva, momento no qual o conceito está na objetividade. Em Aristóteles a teleologia interna, como Hegel afirma, está no âmbito da vida em um sentido ontológico e não no conceito.

O conceito, a Ideia, em sua liberdade se põe em seu ser-outro, a natureza, e a si retorna como Espírito. Tanto na natureza, como no Espírito, Hegel apresenta uma concepção teleológica. A Ideia se põe em seu ser-outro, afinal, é somente no âmbito do espaço e do tempo que o Espírito se determina, se diferencia. Ao se determinar se torna finito (TAYLOR, 2014, p. 116). A concepção hegeliana de tempo compreende o presente sob dois lados, o finito (agora) e o infinito (eternidade, presente absoluto) (Enc. II, § 258,

Z, pp. 56-57; Enz. II, § 258, Z, pp. 48-49), essa concepção tem implicações importantes para a filosofia da história hegeliana. Nas *Lições sobre a História da Filosofia*, Hegel interpreta o tempo em Aristóteles compreendendo os seus lados finito e infinito (VGPh-M II, pp. 316-317; LHF II, p. 284).

Por ser o outro da Ideia, imediatamente, a natureza tem algo de ilógico, como afirma Ferrarin (2001, p. 202), caracterizando-se pela dispersão, pela exterioridade (Enc. II, § 247, p. 26; Enz. II, § 247, p. 24) e pela necessidade (Enc. II, § 248, p. 30; Enz. II, § 248, p. 27). Nessa exterioridade, o conceito subsiste no interior da singularidade (Enc. II, § 248, pp. 30-31; Enz. II, § 248, p. 27-28). E a natureza, considerada como sistema de estágios, passa por metamorfoses, não por conta da natureza mesma, mas por conta do conceito que a constitui em sua interioridade (Enc. II, § 249, p. 33; Enz. II, § 249, p. 31), supressumindo sua ilogicidade.

Na exterioridade da natureza o conceito só pode estar na interioridade, limitado ao indivíduo vivo, existente (Enc. II, § 249, p. 33; Enz. II, § 249, p. 31). Porém, a natureza é compreendida por Hegel como um todo em si vivo, que se desenvolve em degraus (Enc. II, § 251, p. 38; Enz. II, § 251, p. 36) e o conceito imediatamente se exterioriza na natureza e se interioriza na morte (Enc. II, § 251, p. 38; Enz. II, § 251, p. 36), permanecendo nas manifestações da vida e se transportando para sua finalidade que é a existência do Espírito (Enc. II, § 251, Z, p. 38; Enz. II, § 251, pp. 36-37). E na Filosofia da Natureza, Hegel valoriza Aristóteles no que concerne à compreensão da vida na natureza em seu sentido teleológico (Enc. II, § 245, Z, p. 17; Enz. II, § 245, Z, p. 14). Essa compreensão teleológica de Aristóteles é interpretada por Hegel pormenorizadamente nas *Lições sobre a História da Filosofia*, texto no qual Hegel valoriza a concepção aristotélica do motor imóvel (VGPh-M, pp. 309-310; LHF II, p. 278) e o caráter teleológico da vida na natureza, que é, para Hegel, “o principal conceito do natural” (VGPh-GJ, p. 78).

Destarte, podemos notar nessa primeira parte do capítulo 3 que a filosofia aristotélica foi uma importante referência para Hegel no que concerne à teleologia na natureza. Contudo, Hegel, diferentemente de Aristóteles, compreende a natureza como o Outro-de-si da Ideia, que se põe em sua liberdade e o conceito no interior da natureza tem como alvo o retorno a si na existência do Espírito. Nesse sentido, Hegel se diferencia de Aristóteles no que concerne ao princípio de compreensão da natureza, pois Hegel não constitui sua compreensão da natureza como ser ou essência, mas a partir do conceito. Este, em Hegel não encontra sua adequação na natureza e, assim, retorna a si. E o conceito como Espírito, ao advir de Seu-Outro, a natureza, é alma. Esta, sob a concepção hegeliana

é Espírito ainda vinculado à materialidade, em que predomina o conceito. Segundo a concepção hegeliana, o corpo está em unidade com o Espírito e essa unidade é a alma. Hegel valoriza a concepção aristotélica de alma, especialmente por conta da unidade matéria-forma, com o predomínio desta e seu caráter teleológico, já que enquanto forma, a alma tem nela a finalidade do corpo. Em sua atividade, o Espírito se põe diante da natureza e esta se torna objetiva para o Espírito. Nas *Lições sobre a História da Filosofia*, Hegel destaca a concepção aristotélica de atividade (VGPh-M, p. 346; LHF II, pp. 309-310). É pela atividade que o Espírito se interioriza sobrepondo-se à exterioridade da natureza, porém isso ocorre ainda por meio da exterioridade. Diante da objetividade, o Espírito se reconhece como inteligência (Enc. III, § 445, Z, p. 223; Enz. III, § 445, Z, p. 240) e como vontade (Enc. III, § 468, p. 262; Enz. III, § 468, p. 287), esta (no âmbito do Espírito Prático e, por isso, ainda no âmbito do Espírito Subjetivo) é considerada por Hegel o impulso para a ação. Esta é efetuada pelos indivíduos, que, pela atividade, implementam a vontade no mundo objetivamente (Enc. III, § 469, Z, p. 264; Enc. III, § 469, pp. 288-290).

Foi importante notar no capítulo 3 que a concepção hegeliana de alma, embora tenha uma característica hilemorfista teleológica, segundo a qual forma e matéria são em unidade, com o predomínio da forma, Hegel se diferencia de Aristóteles por compreendê-la como o momento do Espírito que advém da natureza. Para Bourgeois (2004, pp. 19-23), a alma em Hegel um duplo caráter, ser natureza-Espírito e ser Espírito-natureza. A concepção hegeliana de alma, portanto, tem um papel muito significativo, na medida em que sistematicamente é a passagem da natureza para o Espírito e tem nela a finalidade do conceito.

Natureza e os indivíduos com os seus impulsos atuam para a efetividade do *télos* do Espírito. Sem a natureza e sem os indivíduos não seria possível ao Espírito se determinar e se tornar efetivo no mundo. Isso é muito claro na *Filosofia da História* quando Hegel trata dos meios para a efetividade da Ideia (IFHU, pp. 72ss; VG-H, pp. 78ss). E é no âmbito de uma comunidade organizada, uma totalidade do Espírito de um povo em um Estado que Hegel compreenderá o Espírito do Mundo no desenvolvimento do conceito de liberdade. O ideal hegeliano de uma comunidade organizada, a concepção de que o todo é preponderante no âmbito da vida ética é inspirada nos gregos. A teleologia aristotélica em termos éticos pode ser notada no conceito de felicidade (Pol. VII 2, 1324a 5; Eth. Nic. I, 2, 1094a,15 - 1094b, 12), em que indivíduo só seria feliz no conjunto da cidade. Assim como Aristóteles, Hegel tem esse ideal de comunidade em sua concepção de Estado (HYPPOLITE, 1971, p. 17). Entretanto, diferentemente de Aristóteles, Hegel concebe a

felicidade no âmbito da vontade (Enc. III, § 469, Z, p. 264; Enc. III, § 469, pp. 288-290), no Espírito Subjetivo e isso se deve ao caráter do Estado moderno, que distinto da polis grega, compreende o Estado em sua universalidade e o indivíduo em sua particularidade. A polis grega não havia passado pela cisão entre o universal e o particular pela qual passou o Império Romano e nem pelo cristianismo (IFHU, pp. 132-133; VG-H, p. 155-157).

De acordo com Hegel, o Espírito do Mundo se torna efetivo em sua racionalidade por meio dos Espíritos dos povos particulares na história. Este foi o objeto de análise do quarto capítulo desta tese.

Cada povo histórico expressa uma fase específica do desenvolvimento do Espírito do Mundo no que concerne ao conceito de liberdade. Esse desenvolvimento se manifesta nas instituições políticas, na religião, na arte e na filosofia (IFHU, pp. 128-129; VG-H, p. 151). Esta em sua história expõe o verdadeiro em cada uma de suas determinações, como o desenvolvimento dos graus de um único e mesmo pensamento (Enc. I, § 13, p. 54; Enz. I, § 13, p. 58). Cada sistema filosófico é um ramo da totalidade do pensar. Sob a perspectiva hegeliana, o sistema filosófico do presente é o mais verdadeiro, pois é resultado dos demais, e nesse sentido, acolhe, reelabora e metamorfoseia os conceitos desenvolvidos na história (VGPh I, p. 22; Enc. I, § 13, p. 54; Enz. I, § 13, p. 58). E é sob essa perspectiva que Hegel compreende os conceitos de Aristóteles e dos principais sistemas filosóficos.

A história é a exterioridade do Espírito no cumprimento de seu *télos* interno, a liberdade. A concepção central da filosofia da história hegeliana é a de que a razão governa o mundo e os indivíduos atuam para a consecução do fim último absoluto do Espírito. Os indivíduos com suas paixões e interesses no âmbito da vontade subjetiva (capítulo 3, seção 4 desta tese) são impelidos à ação que tornam efetivo o que era apenas em si. Contudo, os indivíduos não sabem que essas ações realizam a finalidade do povo que está submetido à finalidade do Espírito do Mundo. É a astúcia da razão (capítulo 2, seção 2 desta tese), que usa dos impulsos subjetivos para realizar a finalidade universal do Espírito do Mundo. E um indivíduo que toma como sua a finalidade de uma fase do Espírito do Mundo é, para Hegel, o indivíduo histórico (IFHU, p. 88; VG-H, p. 99).

Cada povo histórico é uma etapa do desenvolvimento do Espírito. Cada momento da história mundial representa um grau do desenvolvimento da consciência da liberdade. No mundo oriental, apenas um é livre; no mundo grego e no mundo romano, alguns são livres, enquanto que no Mundo Germânico, todos em si são livres. O movimento teleológico do Espírito na história como um processo de desenvolvimento da liberdade significa, ao mesmo tempo, uma libertação da exterioridade. Um movimento de

interiorização do Espírito (TUNHAS, 2013, p. 118), que em sua realização autodeterminante tem de sair dessa exterioridade para a plena consciência de si (TAYLOR, 2014, p. 426) e isso só ocorre num povo em que todos têm em si a consciência de sua liberdade (TAYLOR, 2005, p. 131). A história nesse sentido é o meio do qual o Espírito se serve para o cumprimento de sua finalidade.

A essa concepção teleológica na história em Hegel se vincula o problema do fim da história, a partir do questionamento se o cumprimento dessa finalidade é concernente a um encerramento ou diz respeito tão somente a uma meta na história. Considerando a concepção hegeliana do desenvolvimento histórico, este é exterioridade do Espírito que está em seu processo de interiorização no desenvolvimento da consciência da liberdade. Hegel considera que a razão governa o mundo porque a cada fase da história mundial o pensamento prevaleceu na consecução do sentido da liberdade. Esse processo de desenvolvimento tem seu ponto culminante no momento em que, pelo pensamento, o Espírito se reconcilia consigo mesmo. O momento histórico em que isso ocorre é o momento presente de Hegel. É na filosofia hegeliana que o Espírito se reconcilia consigo enquanto pensamento, este que se serviu das finitudes históricas de cada Espírito de um povo para realizar essa finalidade.

Como se pode notar, a concepção hegeliana de história é teleológica. E é importante considerar que Hegel concebe seu conceito de teleologia a partir de uma condição histórico-filosófica específica, que era diferente do momento aristotélico. Sob a concepção hegeliana de história da filosofia, Aristóteles foi um importante momento para os desdobramentos do pensar na história e Hegel exalta Aristóteles por sua concepção teleológica. Contudo, Hegel acolheu, reelaborou e metamorfoseou os conceitos filosóficos da história, inclusive os aristotélicos, para a filosofia do seu presente, que é, para Hegel, a mais verdadeira. Isso significa que Hegel se considera um herdeiro de toda a história da filosofia e traduz os pensamentos filosóficos do passado à sua linguagem. Isso não significa uma deturpação, já que Hegel explicitou com clareza sua forma de compreender a história da filosofia.

Portanto, Hegel, ao conceber a teleologia em seu sistema e, por conseguinte, em sua concepção histórica, teve Aristóteles como uma importante referência. Contudo, se considerarmos os princípios sobre os quais se assentam a filosofia aristotélica e a filosofia hegeliana, a teleologia em Hegel passa a ter muitas peculiaridades que fazem da concepção teleológica hegeliana muito distinta da aristotélica. Em Hegel, diferentemente de Aristóteles, há a efetividade do pensamento no seu Ser-Outro que a si retorna, como é a

representação religiosa cristã. A compreensão hegeliana é uma interpretação de Aristóteles que considera Deus como pensamento no motor imóvel, mas não como uma Substância que se põe no mundo. Nesse sentido, o motor imóvel aristotélico é uma concepção de Deus distinta da hegeliana. De acordo com Aubenque (1974, p. 111), Hegel amplia o sentido original dado pelo filósofo de Estagira aos seus conceitos e isso é condizente com a concepção hegeliana de história da filosofia. Nesse sentido, ao admitir uma herança conceitual em relação à teleologia aristotélica, Hegel busca mais uma coerência interna à própria concepção sistemática de história da filosofia, ou seja, a de que há uma progressão do Espírito da qual Aristóteles e os demais filósofos foram parte, do que propriamente uma fidelidade filosófica ou uma filiação conceitual estrita a Aristóteles.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, Perry. *O Fim da História: de Hegel a Fukuyama*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.
- ANGIONI, Lucas. Comentários ao Livro XII da Metafísica de Aristóteles. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, Série 3, v. 15, n. 1, pp. 171-200, jan.-jun. 2005.
- _____. Necessidade, Teleologia e Hilemorfismo em Aristóteles. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, Série 3, v. 16, n. 1, pp. 33-57, jan.-jun. 2006.
- ARANTES, Paulo Eduardo. *Hegel: a ordem do tempo*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Polis, 1981.
- ARISTÓTELES. *Sobre a alma*. Tradução de Ana Maria Lóio. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2010. (Biblioteca de Autores Clássicos).
- _____. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores).
- _____. *Metafísica*. Tradução de Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969. (Biblioteca dos Séculos).
- _____. *Física I-II*. Prefácio, tradução, introdução e comentários de Lucas Angioni. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.
- _____. *Partes dos animais*. Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2010b. (Biblioteca de Autores Clássicos).
- _____. *Política*. In: *Obras*. Traducción del griego de Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1977.
- AUBENQUE, Pierre. “Hegel et Aristote”. In: AA. VV. *Hegel et la pensée grecque*. Paris: PUF, 1974, pp. 97-120.
- BAVARESCO, Agemir. VI - O Espírito. In: VIEIRA, Leonardo Alves e SILVA, Manoel Moreira da (orgs.). *Interpretações da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- BECKENKAMP, Joãozinho. “O Pensamento Analógico na Filosofia Transcendental de Kant”. In: *Kant e-Prints*. Série 2, v. 3, n. 1. Campinas, jan.-jun., 2008, pp. 1-13.
- BORGES, Maria de Lourdes Alves. *História e Metafísica em Hegel: sobre a noção de espírito do mundo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. (Coleção Filosofia; n.84).
- BOSTOCK, David. *Metaphysics: Books Z and H*. Oxford: Clarendon, 1994.

- BOURGEOIS, Bernard. *O Pensamento Político de Hegel*. Tradução de Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2000. (Coleção Ideias, 1)
- _____. *Hegel: os atos do espírito*. Tradução de Paulo Neves. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004. (Coleção Ideias).
- _____. A Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel. In: HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*. Vol. I: *Ciência da Lógica*. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de José Nogueira Machado. São Paulo: Loyola, 1995. (O pensamento ocidental).
- CACCIOLA, M. L. M. O. A Teleologia e a Questão das Causas Finais. In: *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994. pp. 63-100.
- COLLINGWOOD, R. G. *A idéia de história*. Lisboa, São Paulo: Presença, Martins Fontes, 1981.
- D'HONDT, Jacques. Teleologia e Praxis na “Lógica” de Hegel. In: D'HONDT, Jacques et al. *Hegel e o Pensamento Moderno*. Tradução de Rui Magalhães e Sousa Dias. Porto: Res, 1979. (Coleção Substância).
- DALE, Erich Michael. *Hegel, the End of History, and the Future*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- DESCARTES, René. *Meditações*. Introdução de Gilles-Gaston Granger; Prefácio e notas de Gérard Lebrun; tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 2ª Edição. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).
- DILTHEY, Wilhelm. *Hegel y el Idealismo*. Tradução Eugenio Imaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1944.
- FERRARIN, Alfredo. *Hegel and Aristotle*. New York: Cambridge University Press, 2001.
- FERREIRO, Héctor. “Causalidade, Substância e Subjetividade Absoluta: a Superação Hegeliana do Dualismo entre Determinismo e Liberdade”. In: UTZ, Konrad; BAVARESCO, Agemir; KONZEN, Paulo Roberto. *Sujeito e Liberdade: Investigações a partir do idealismo Alemão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012.
- FICHTE, Johann Gottlieb. “O Princípio da Doutrina da Ciência”. In: *Escritos Filosóficos*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1973, pp. 39-47. (Os pensadores).
- FONTES, Luis Márcio Nogueira. *A noção de causalidade final na Filosofia da Natureza de Aristóteles*. Dissertação de Mestrado. Campinas, SP: IFCH-DF, 2005.
- FOUCAULT, Michel. “Verdade e Poder”. In: *Microfísica do Poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1984, pp. 04-11.

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência de la Lógica*. Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1968.
- _____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*. Vol. I: *Ciência da Lógica*. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de José Nogueira Machado. São Paulo: Loyola, 1995. (O pensamento ocidental).
- _____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*. Vol. II: *Filosofia da Natureza*. Tradução de Pe. José Nogueira Machado com a colaboração de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1997. (O pensamento ocidental).
- _____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*. Vol. III: *Filosofia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1998. (O pensamento ocidental).
- _____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I (1830)*. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. (Werke, 8).
- _____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse II (1830)*. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. (Werke, 9).
- _____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III (1830)*. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. (Werke, 10).
- _____. *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução de Orlando Vitorino. Lisboa: Guimarães Editores, 1976.
- _____. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado; apresentação de Henrique C. de Lima Vaz. Petrópolis: Vozes, 2013.
- _____. *IFHU = A Razão na História – Introdução à Filosofia da História Universal*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.
- _____. *LFHU = Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Traducido del alemán por José Gaos. Madrid: Alianza, 1982.
- _____. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía, II*. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1955.
- _____. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía III*. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1955.

- _____. *Phänomenologie des Geistes*. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. (Werke, 3).
- _____. *Grundlilien der Philosophie des Rechts*. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. (Werke, 7).
- _____. *Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte*. Hrsg. von Georg Lasson. Leipzig: Felix Meiner, 1930.
- _____. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Erste Hälfte: Die Vernunft in der Geschichte*. Hrsg. von Johannes Hoffmeister. Hamburg: Felix Meiner, 1955. (Bd. I).
- _____. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. (Werke, 18).
- _____. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. (Werke, 19).
- _____. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. (Werke, 20).
- _____. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. 3. Teil: Griechische Philosophie II: Plato bis Proklos*. Hrsg. von Pierre Garniron und Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner, 1996. (VANM, Bd. 8).
- _____. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Zweiter Theil*. Hrsg. von Carl Ludwig Michelet. Zweite Auflage. Berlin: Dunder und Humblot, 1842. (Vierzehnter Band).
- _____. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Hrsg. von Georg Lasson. Hamburg: Meiner, 1988. (Hälfte 2 = Bd. 2/4).
- _____. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. (Werke, 17).
- _____. *Die Wissenschaft der Logik I*. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. (Werke, 5).
- _____. *Wissenschaft der Logik II*. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. (Werke, 6).
- HELPER, Inácio. “Eric Weil e a Noção de “Fim da História””. In: DONATELLI, Marisa e MENEZES, Edmilson (Org). *Modernidade e a Ideia de História*. Ilhéus: Editora da Universidade Estadual de Santa Cruz, 2003.
- _____. “Kant crítico de Herder”. In: *Studia kantiana*, v. 2, n. 1, 2000, pp. 71-86.
- Disponível em

<http://www.sociedadekant.org/studiakantiana/index.php/sk/article/view/19/76> em 10/01/2016 às 14h53min.

- HYPPOLITE, J. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Tradução Silvio Rosa Filho et al. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- _____. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Tradução de Hamílcar de Garcia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.
- HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- HÖSLE, Vittorio. *O Sistema de Hegel: o Idealismo da Subjetividade e o problema da intersubjetividade*. Tradução de Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Loyola, 2007.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. (Dicionários de Filósofos).
- JOHNSON, Monte Ransome. *Aristotle on Teleology*. Nova Iorque: Oxford, 2005.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- _____. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- _____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.
- _____. *Ideia de uma História Universal de um ponto de vista Cosmopolita*. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à Leitura de Hegel*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Organização Raymond Queneau. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002.
- LARDIC, Jean-Marie. “A Contingência em Hegel”. In: HEGEL, G. W. F; LARDIC, Jean-Marie. *Como o Senso Comum Compreende a Filosofia seguido de A Contingência em Hegel*. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995, pp. 71-125.
- LEBRUN, Gérard. *A Filosofia e sua História*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- _____. *O Averso da dialética – Hegel à luz de Nietzsche*. Tradução Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- _____. *Sobre Kant*. Org. Rubens Rodrigues Torres Filho. Tradução de José Oscar de Almeida Marques, et al. São Paulo: Iluminuras, 2010.

- LÖWITH, Karl. *El Sentido de la Historia*. Traducción del inglés por Justo Fernandez Bujan. Madrid: Aguilar, 1956. (Cultura e Historia).
- LUKÁCS, György. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Traducción de Manuel Sacristán. México: Grijalbo, 1963.
- MÜLLER, Marcos Lutz. Paz Perpétua ou Tribunal do Mundo: a aporia jusnaturalista da saída do estado de natureza inter-estatal. In: *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos* ano. 10, N.º 18 2013, pp. 17-40. Disponível em http://revista.hegelbrasil.org/wp-content/uploads/2015/10/2-MARCOS-MUELLER-_.pdf-prova_.pdf em 17/01/2017 às 23h28min.
- O'BRIEN, George Dennis. *Hegel on Reason and History: A Contemporary Interpretation*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1975.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. "O sistema da Filosofia da Natureza em Hegel". *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*. Ano 7, nº 12, pp.7-31, jan.2010.
- ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- SANTORO, Thiago Suman. "Análise da Crítica hegeliana de Fichte em *Glauben und Wissen*". In: *Controvérsia*, V. 3, nº 2, 2007, pp. 53-59. Disponível em <http://revistas.unisinos.br/index.php/controversia/article/view/7047/3908> em 26/01/2016 às 23h35min.
- SCHELLING, Friedrich von. "Bruno ou do Princípio Divino e Natural das Coisas, um Diálogo". In: *Escritos Filosóficos*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1973, pp. 231-314. (Os Pensadores).
- _____. "Exposição da Ideia Universal da Filosofia em Geral, e da Filosofia da Natureza como Parte Integrante da Primeira". In: *Escritos Filosóficos*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1973, pp. 213-223. (Os Pensadores).
- SELL, Annette. *Der lebendige Begriff. Leben und Logik bei G.W.F. Hegel*. Freiburg und Munich: Karl Alber Verlag, 2013.
- SILVA, Manoel Moreira da. Prefácio. In: VIEIRA, Leonardo Alves e SILVA, Manoel Moreira da (orgs.). *Interpretações da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- SILVA, Márcia Zebina Araújo da. *A teleologia especulativa de Hegel: vida lógica e vida do espírito*. Tese de doutoramento. Campinas, SP: IFCH-DF, 2006.

- TAYLOR, Charles. *Hegel e a sociedade moderna*. Tradução de Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2005.
- _____. *Hegel: sistema, método e estrutura*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.
- TUNHAS, Paulo. “Télos e Erinnerung na Vida do Espírito Segundo Hegel”. In: *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto: Série de Filosofia*, série 2, v. 30, 2013, pp. 105-130. Disponível em <http://pentaho.letras.up.pt/ojs/index.php/filosofia/article/view/638/596> em 12/03/2017 às 13h29min.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *A formação do pensamento de Hegel*. Coordenação da Organização João Augusto Anchieta Amazonas Mac Dowell. São Paulo: Loyola, 2014.
- VIEIRA, Leonardo Alves. V. Certeza e verdade da razão. A. Razão Observadora. b. A observação da consciência de si em sua pureza e em sua efetividade exterior. In: VIEIRA, Leonardo Alves e SILVA, Manoel Moreira da (orgs.). *Interpretações da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- WEIL, Eric. *Hegel e o Estado - Cinco Conferências seguidas de Marx e a Filosofia do Direito*. Tradução de Carlos Nougué. São Paulo: Realizações, 2011.
- WEBER, T. *Ética e Filosofia Política: Hegel e o formalismo kantiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- ZILLIG, Raphael. A substância e o ser dos itens não substanciais em Z1. *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 7, n. 3 – especial, pp. 37-50, abril, 2010.