

Metafísica pós-crítica em Hegel: Deus e o Idealismo Absoluto

Post-critical metaphysics in Hegel: God and the Absolute Idealism

John Karley de Sousa Aquino-UECE

Resumo: O absoluto em Hegel é processo e resultado, tanto que, nas suas obras principais como a *fenomenologia* e a *Lógica*, o ‘final’ ou resultado, sempre é o Absoluto, o saber absoluto, a idéia absoluta e o espírito absoluto, o que confirma o prefácio da fenomenologia de compreender o Absoluto como sujeito e, portanto, como realização. Hegel afirma metaforicamente que a *lógica* expõe Deus antes da criação e, portanto, a ontologia é, também, uma teologia; a conclusão de Hegel é que Deus e o mundo são um só, em uma unidade da identidade e da diferença. O Artigo apresentará o conceito de Deus em Hegel e sua filosofia como uma metafísica pós-crítica que tem como seu fundamento último o absoluto identificado como “Deus”. O artigo concluirá que a filosofia de Hegel tem, no Absoluto lógico e cronológico, seu fundamento e garantia de realidade efetiva e não só a intersubjetividade da filosofia da consciência.

Palavras-chave: Absoluto; Metafísica; Realização.

Abstract: The Absolute in Hegel is process and result, and in his books Phenomenology of Spirit and Logic, the end or the result is always the absolute, the absolute knowledge, the absolute idea and the absolute spirit, this confirms the preface to the Phenomenology that understands the absolute as a subject therefore as an actualization. Hegel says figuratively that Logic exposes God before the creation, therefore the ontology is also a theology; Hegel’s conclusion is that God and the world are one, in a unity of identity and difference. The article presents the idea of God in Hegel and his philosophy as a post-critical metaphysical that has, as its foundation, the absolute known as God. The article concludes that Hegel’s philosophy has, in the logic and chronologic Absolute, its foundation and warrant effective reality, and not only intersubjectivity of the philosophy of consciousness.

Keywords: Absolute; Actualization; Metaphysics.

Introdução

“O conhecimento do espírito é o mais concreto, portanto o mais alto e o mais difícil.”

G.W.F. Hegel, Enciclopédia; Filosofia do Espírito

Kant realiza uma distinção que, para Hegel (e a tradição metafísica), é inadmissível: a distinção entre conhecer e pensar. Para Kant, podemos pensar determinados objetos, mas não conhecê-los, isto é, ser e pensar não coincidem. Com isso, Kant poderá afirmar que Deus pode ser pensado, mas não pode ser conhecido e que, portanto, o saber dá lugar à fé, e é uma vitória para a fé, ao menos afirmar que Deus ‘é’. Com a negação de Deus como objeto do saber, ou seja, como princípio absoluto, Kant descarta também a possibilidade de uma ontologia. Desde Aristóteles, a necessidade de uma substância absoluta em si e para si, além de toda contingência, era a garantia da realidade objetiva e de um saber válido livre das dúvidas do ceticismo. Deus como fundamento da existência era o pilar da ontologia clássica, e que, a partir de Kant, é refutado, inviabilizando um conhecimento ontológico e restringindo o saber humano aos fenômenos.

Ora, se não podemos mais provar a existência deste ente que sustenta a totalidade dos seres e que é ‘em si e para si’, a filosofia não poderá falar do ser, mas apenas sobre o modo como o ser se apresenta a nós, o que concorda com os próprios resultados da crítica. A crítica da teologia racional nos leva, portanto, à uma crítica transcendental da ontologia tradicional. (BORGES, 1998, pág. 62).

Kant, com seu criticismo, extirpou os tradicionais objetos da filosofia primeira, isto é, os objetos metafísicos, principalmente o primeiro incondicionado ou absoluto: Deus. Kant alertou que qualquer filosofia que se propusesse conhecer as coisas como realmente são, após os seus avisos, estaria caindo no ridículo de se ir além das limitações da razão e do saber, e é justamente a isso que Hegel se propõe: resgatar a metafísica enquanto ciência após os avisos kantianos. Hegel, como expõe na *enciclopédia*, se propõe um conhecimento racional e válido de Deus e que, por conseguinte, tanto a religião quanto a filosofia, possuem como fim o mesmo objeto, a verdade absoluta, Deus, mudando apenas a forma, a religião mediante a fé e a filosofia mediante a razão.

O objetivo geral deste artigo é demonstrar que a filosofia hegeliana é uma superação da metafísica tradicional e do criticismo kantiano, e de que sua posição filosófica de ser

idealismo absoluto é uma superação da contradição histórico-filosófica entre antigos e modernos e, conseqüentemente, da dicotomia sujeito-objeto. Portanto, a questão que é posta é a seguinte: o idealismo absoluto obtém sucesso em sua tentativa de superação do criticismo e no seu retorno à metafísica? Em outras palavras: Hegel consegue justificar Deus em seu sistema como o Absoluto último? Como **objetivos específicos**, o presente artigo se propõe expor, para fundamentar o objetivo geral,; (1) a distinção entre a posição do criticismo e da metafísica da substância em relação ao Absoluto,; (2) o conceito de razão e racional em Hegel,; (3) a relação imanente de Deus e o mundo e a negação da transcendência na filosofia de Hegel,; (4) O absoluto como realização e não como ‘coisa’ e superação da rigidez do dogmatismo metafísico e do criticismo.

O presente artigo tem como **justificativa** a influência da filosofia hegeliana no nosso cenário filosófico e que, apesar disso, há um escasso debate sobre o hegelianismo ‘em si’, havendo mais um debate sobre Hegel por um viés marxista (como nos mostra a influência recente de Lukács), o que significa que não há um debate sobre Hegel, mas sim que há mais um estudo, (bastante fértil por sinal) mais sobre a respeito do espírito objetivo, do que sobre o espírito subjetivo e/ou absoluto, e; uma contribuição é bem-vinda, pois enriquece o debate acerca do assunto.

O artigo tem como referência as obras de Hegel: a *Ciência da Lógica* da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, a *Filosofia da História* e a *Fenomenologia do Espírito*, e, como referência secundária, obras de Marcuse *Razão e Revolução*, e da autora Maria de Lourdes Borges, *História e metafísica em Hegel*, e bem como obras auxiliares de comentadores.

Concluiremos então que o Absoluto hegeliano não é só um conceito filosófico, mas uma garantia da realidade efetiva de Deus.

•Hegel e o Absoluto entre o Eu transcendental e a substância

O idealismo alemão pretendia defender a filosofia dos ataques do empirismo inglês, e a luta entre as duas escolas não significava simplesmente o choque entre duas filosofias diferentes, mas uma luta em que estava em jogo a filosofia como tal. A tarefa do idealismo é ‘salvar’ a Razão da dúvida e do relativismo. Segundo Marcuse, a primeira tentativa séria e de

sucesso é a de Kant e suas formas do entendimento *a priori*. A filosofia de Kant pressupunha que “a independência e a liberdade da Razão estaria salvaguardada se demonstrasse que os princípios da organização eram também propriedade inata do espírito humano, não sendo derivadas, pois, da experiência” (MARCUSE, pág. 32, 1978). No entanto, Kant, por limitar o que podemos conhecer aos fenômenos (o *para-nós*), colocou para o além o *númeno* (a coisa em si), ou seja, a ‘verdade verdadeira’ era impossível ao homem, o que mantinha, segundo Hegel, um ponto cego na filosofia kantiana o que fez com que o próprio Kant “invalide sua tentativa de defender a razão contra os severos ataques dos empiristas” (MARCUSE, pág. 34, 1978) e contribuiu para que o ‘mundo’ se dividisse em dois, sujeito e objeto, ser e pensar; etc. Para Hegel, esse ‘problema gnosiológico’ é, na verdade, um problema ontológico.

Hegel é devedor, porém crítico, da filosofia de Kant, que era unanimidade em sua época, filosofia essa que considerava a metafísica como pertencendo ao passado e o saber de Deus e conhecimento do verdadeiro como ultrapassado. Para o idealismo transcendental (ou subjetivo), é não apenas vedado o conhecimento dos tradicionais objetos da metafísica, mas qualquer conhecimento verdadeiro da realidade mesma, em síntese: é impossível saber o que as coisas são, ou seja, a ontologia é impossível. Isso, para Hegel, é um problema histórico da filosofia que precisa ser resolvido; segundo Hegel, “a doença do nosso tempo – a qual chegou ao desespero – é pensar que nosso conhecimento é apenas conhecimento subjetivo, e que esse subjetivo é a última palavra” (HEGEL, § 22, 1995).

Kant fez das categorias do pensamento algo somente do Eu, o juízo que formamos dos fenômenos é um conhecimento fenomênico limitado, o nosso em si pensado é nosso (do sujeito) e não o que a coisa é em si mesmo, por isso nosso conhecimento, apesar de ser ‘objetivo’ do ponto de vista do sujeito, pois as categorias do entendimento são universais e necessários a todos os sujeitos, possuem a limitação de serem apenas do sujeito, diferente do que a coisa é mesmo. “A objetividade kantiana é apenas subjetiva, enquanto os pensamentos segundo Kant – sejam determinações universais e necessárias – são, contudo somente nossos pensamentos, e diferentes do que a coisa é em si, por um abismo intransponível” (HEGEL, § 41, 1995).

Na Alemanha pós-Kantiana, o surto spinozista é uma resposta às limitações ao saber pela filosofia crítica. É uma retomada da busca do absoluto (o todo) e do saber de Deus, em suma, um retorno à metafísica. Na Alemanha de Hegel, uma tarefa filosófica é pensar a

substância de Spinoza e o Eu transcendental de Kant, uma metafísica pós-crítica, desafio que Hegel e Schelling, após as leituras de Spinoza, mais precisamente de seus comentadores (principalmente Jacobi, sobre o mesmo ver *Fé e Saber*, de Hegel), aceitam.

Schelling foi o primeiro a unificar a substância de Spinoza e o Eu transcendental de Kant, dando a pista para Hegel de que o idealismo absoluto necessita unificar esses opostos para manter-se crítico e metafísico, ou seja: pensar a possível unidade de *sujeito* e *objeto*. Hegel, mesmo crítico do Absoluto de Schelling, é seu devedor devido às intuições filosóficas do amigo.

Até então, as filosofias privilegiariam, ou bem o lado do objeto, caindo na necessidade que a substância impõe, ou bem o lado do sujeito, restringindo-se a consciência psicológica. Schelling inova ao propor um monismo ontológico (...) seu absoluto guardaria características, por um lado do sujeito transcendental, por outro, da substância spinozista, sem cair, todavia, nem na consciência abstrata do primeiro, nem na pura objetividade do segundo. (BORGES, 1998, pág. 34)

Hegel segue os rastros dessas pistas de Schelling, mas se separa quando põe no absoluto a negatividade, ou a diferença, isto é, o princípio de todo movimento. O Absoluto não é um todo estático como em Spinoza ou em Schelling, mas um auto-movimento da totalidade, um fazer-se e por isso mesmo dinâmico. A partir da *Fenomenologia*, Hegel possui definitivamente sua tese do absoluto como processo e resultado e segue seu caminho além de Schelling e o panteísmo, “a fenomenologia marcaria, dessa forma, o início e uma moldagem de um absoluto propriamente hegeliano, que se distingue da substância spinozista por ser fonte de todo movimento, inquietude e contradição da vida” (BORGES, 1998, pág. 36). É aqui que se situa a famosa crítica de Hegel a Schelling e a toda filosofia da identidade e da indeterminação, filosofias que concebem o Absoluto como imediatidade indeterminada e vazia, ou seja, que “consiste em oferecer seu absoluto como se fosse à noite à qual, segundo se costuma dizer, todas as vacas são pretas” (HEGEL, 1974, pág. 18).

Para Hegel, em sua crítica a Schelling (ainda firme spinozista), a intuição não é a forma correta de conhecer o Absoluto,; nessa posição, Schelling cai em um misticismo como os românticos, o que acarreta a discórdia entre os dois amigos. Para Hegel, somente o caminho racional alcança o Absoluto e esse caminho é o da exposição (*darstellung*), isto é, refazer no pensar o processo do vir-a-ser do absoluto até seu resultado; no caso, conhecer é um processo, logo, uma mediação, e não um imediato como a intuição de Schelling e Spinoza. Na filosofia de Hegel, “a necessidade de uma exposição do saber, através de uma série de

experiências da consciência é o atestado dessa impossibilidade de um acesso imediato, intuitivo, ao absoluto” (BORGES, 1998, pág. 79).

A crítica de Hegel a Spinoza é a de que Spinoza permanece em uma filosofia da identidade do tipo parmenidiana, em que ou o ser é ou é nada, e ‘tudo é’, logo, não há espaço para a diferença, e por isso Hegel tem a filosofia de Spinoza como Panteísta, e; a filosofia de Hegel “ressalta que o panteísmo ao permanecer no sistema da identidade abstrata, não chegaria à concepção do devir, ficando condenado a imobilidade” (BORGES, 1998, pág. 45). E Hegel afirma que essa incompreensão da diferença e, portanto, de toda mudança, é o problema central a ser superado na substância de Spinoza, para poder haver um reestabelecimento da metafísica, mesmo após as limitações do criticismo, pois, segundo Hegel, é impossível uma filosofia moderna que não leve em conta a subjetividade, e o spinozismo é nada mais que isso, “a filosofia em que Deus é determinado apenas como substância e não como sujeito e espírito” (HEGEL, 1995, pág. 22).

A crítica de Hegel a Kant e a Schelling (e Spinoza) é a de que estes se perderam no vazio da pura indeterminação ou na formalidade das categorias (transcendentais) ou no absoluto indeterminado. Essas filosofias são filosofias da identidade, filosofias em que falta o momento da diferença, o que dá vida, e é isso que há na filosofia hegeliana: A Diferença, o privilégio da negatividade. Em “ambas as filosofias faltaria, portanto, o momento da reflexão” (BORGES, 1998, pág. 39).

Hegel tem perante si essa situação: ou se limita à filosofia crítica que restringe todo saber ao mundo fenomênico, ou retorna a metafísica ingênua e a rigidez dogmática, que, aparentemente, Schelling parece retornar, quando põe a intuição como forma de acesso imediato ao Absoluto, devido sua leitura de Spinoza. Hegel supera essas contradições, quando concebe o Absoluto como substância e como sujeito. Deus não é mais pensado como ‘coisa’, uma realidade a ser desvendada, mas é pensado como processo de realização, “a ciência da lógica implica uma volta à ontologia, isto é, um projeto que pretende novamente dizer o ser e não mais apenas o fenômeno” (BORGES, 1998, pág. 67).

Na lógica Hegel repõe Deus e a possibilidade do seu saber, assim como a possibilidade de conceituar o real como ele é; Hegel repõe a ontologia. Quando, na lógica, Hegel expõe o movimento do pensar, não é uma mera lógica formal e nem mesmo transcendental, mas uma ontologia, pois, para ele, Hegel o movimento do pensamento é o mesmo do ser, ou seja, as categorias do pensar são categorias do ser. Mas a *Ciência da Lógica*

além da ontologia trata da idéia absoluta, isto é, da subjetividade infinita que põe a natureza, da interioridade que se exterioriza. A lógica subjetiva, ou doutrina do conceito, é o momento teológico da lógica, e nisso Hegel, mais uma vez, segue Aristóteles, em que, na sua *Metafísica*, expõe as categorias do ser (ontologia) e a condição de uma ontologia, ou seja, Deus, o Absoluto, e daí a metafísica, como a lógica hegeliana, também concluir com uma teologia. Esse resgate da metafísica só é possível porque Hegel compreende o Absoluto como unidade do sujeito e do objeto, rompendo com a rigidez da antiguidade e da modernidade até então entre o sujeito (modernidade) e o objeto (antiguidade). O Absoluto de Hegel não é só uma superação filosófica da rigidez antiga e moderna, mas uma superação histórica de duas épocas que não conseguiam compreender o devir. Assim, Hegel retorna uma posição pré-kant, mas agora com as conquistas da crítica: “o que pode ser pensado pode ser conhecido” (BORGES, 1998, pág. 72).

• Sobre a Razão e o racional em Hegel

A Razão que Hegel pensa não é a razão individual. Não se trata do pensamento deste indivíduo, de um Eu que é o guia definitivo da realidade, assim como Hegel não possui uma perspectiva mecanicista da razão, ou seja, a união mecânica do pensamento do maior número de indivíduos é o “racional” que guia o real,; a razão em Hegel não se trata disso. Como metafísico, Hegel reafirma a realidade da razão universal e necessária objetivamente válida “em consonância com a tradição da filosofia ocidental, Hegel acredita na existência de tais conceitos e princípios objetivos, e a sua totalidade ele chama de Razão” (MARCUSE, 1978, pág. 20).

Para Hegel, como para a tradição, a razão é uma substância absoluta, não só mais um ente metafísico, mas ‘o’ ente metafísico supremo. Mas se a substância absoluta é sujeito, a razão também é compreendida como sujeito. Mas o que seria esse ‘sujeito’? Ora, segundo Marcuse, sujeito é, na sentença, o que permanece o mesmo em todas as predicções, isso, na realidade, significa que só o sujeito é a unidade em meio a um processo contraditório, sendo que, ou se é (1) sujeito a mudança, ou (2) se é sujeito de mudança.

Ser sujeito à mudança é ser determinado por uma realidade exterior, quer dizer, é ser totalmente determinado e está limitado ao âmbito da necessidade exterior, apenas o sujeito de mudanças se autodetermina e, por isso, é livre, necessidade interior. Somente o que é verdadeiramente racional é livre, e, por isso, nesse conceito de razão de Hegel, “encontraremos aqui a mais importante categoria da razão, a saber, a liberdade” (MARCUSE, pág. 22, 1978). Nessa posição filosófica da coincidência entre razão e liberdade pode-se concluir que “a razão só é uma força objetiva e uma realidade objetiva, porque todos os modos de ser são – uns mais outros menos – espécies de subjetividade, modos de realização” (MARCUSE, pág. 23, 1978).

A razão que em Kant era meramente catalogadora e unidade sintética de um Eu e, por isso mesmo, uma instância subjetiva que jamais poderia ir além de suas limitações, que só poderia pensar e jamais conhecer, é substituída por uma razão que vai além de meros postulados. É a Razão mesma o real como realização, pois a realidade em sua totalidade nada mais é que uma realização racional historicamente desenvolvida. A consciência, até então o limite das filosofias modernas, é substituída por uma filosofia do Espírito, que tem na história seu âmbito de realização, pois o espírito é primeiramente isso: a razão realizada historicamente,

A vida da razão aparece na luta contínua do homem para compreender o existente, transformando-o conforme a verdade compreendida. A razão, portanto, é essencialmente uma força histórica. Sua realização constitui um processo no mundo espaço-temporal e, em última instância, é a história total da humanidade. A palavra que designa a razão como história é espírito (*geist*): o mundo histórico considerado em relação ao progresso racional da humanidade. (MARCUSE, 1978, pág. 23).

Como Hegel compreende historicamente a razão, é impossível que ele permaneça limitado a uma ‘filosofia da consciência’. A filosofia de Kant, segundo Hegel, é uma filosofia da consciência, resultado do projeto moderno cartesiano do Eu como referência do saber, portanto, uma filosofia do *cogito* com a prioridade lógica do abstrato, ou da identidade. O projeto de Hegel é ir além desse idealismo subjetivo e substituir a centralidade da consciência pela referência ao Espírito com lugar para a diferença, superando a gnosiologia por uma ontologia plena, isto é:

O idealismo absoluto hegeliano suprassume o idealismo kantiano, transformando a filosofia kantiana da consciência em filosofia do espírito. Seu núcleo semântico significa identidade da identidade e da não identidade e se realiza como ontologia

dialética. Sua crítica ao kantismo volta-se ao cerne da doutrina da dedução das categorias, a unidade do Eu penso. (AQUINO, 2007, pág. 19).

Para Hegel, o real é primeiramente ‘manifestação’ de uma racionalidade imanente, ou seja, realização exterior do sujeito. Por isso, a objetividade é a subjetividade posta fora de si, diferente, porém o mesmo. Essa posição idealista de Hegel é a sua visão filosófica da racionalidade, em que o real não é um algo inteiramente outro da razão, mas, pelo contrário, o seu ser-outro, daí que, para Hegel, mesmo que pareça difícil compreender, a realidade como realização é sempre racional. É por isso que Hegel não concorda nem com a posição clássica da centralidade no objeto, nem com a posição moderna da centralidade do Eu penso, os dois momentos históricos, em separado, são unilaterais. Por isso que, no idealismo de Hegel, “ao mesmo tempo em que o conceito de subjetividade absoluta se vai manifestando, vai se plasmando, correlativamente a esse, um novo significado de objetividade” (AQUINO, 2007, pág. 21). É somente com a filosofia do espírito, e não da consciência, que a metafísica alcança sua plenitude e a Razão é capaz de pensar e conhecer o que pensa. Em Hegel, não há mais uma subjetividade fixa que busca captar o essencial em um objeto fixo, inteiramente outro do sujeito, mas a capacidade de compreender o real como processo racional, em que as determinações finitas da querela ‘sujeito *ou* objeto’, é são superadas pela perspectiva absoluta: sujeito *e* objeto.

Em qual momento em seu desenvolvimento filosófico Hegel supera a dicotomia entre sujeito e objeto? Na *Fenomenologia do Espírito*. Na *fenomenologia*, Hegel expõe o trajeto de desenvolvimento da consciência, da certeza sensível a Razão, quando as limitações do saber filosófico que busca, pois ainda não o tem, o saber, alcança seu intento: o saber absoluto, ou a Razão. A Razão é o pensamento puro, o pensamento que pensa a si mesmo, o pensar livre, o resultado de toda a trajetória do Espírito e ‘início’ do filosofar, e por isso da *ciência da lógica*. “Na arquitetura do espírito subjetivo, o pensamento significa a unidade originária de subjetividade e objetividade, ou ainda de conceito e realidade” (AQUINO, 2007, pág. 38).

Hegel, em sua metafísica pós-crítica, é crítico do método da metafísica antiga que opunha os objetos fixos que um sujeito diferente e totalmente outro se propunha a conhecer mediante a representação. Essa é a insuficiência da metafísica dogmática, que Kant interditou. Com Kant, Hegel percebe que o sujeito é uma unidade sintética das determinações objetivas, mas o criticismo também se limita à representação, ao abstrair as coisas da totalidade (suas relações). Para Hegel, a unidade entre sujeito e objeto permite compreender o real como

processo e não como ‘presença’ estática, em que a ‘razão’ de algo não é um fato, mas uma realização. É somente por pensar a história que Hegel pode superar o entendimento separador, que imperou em todo o projeto moderno da filosofia da consciência; “ele (Hegel) não dissociou de modo nenhum, (...) a verdade e o conhecimento temporal, mas ao contrário – e nisso reside sua profundidade – transformou o conhecimento do temporal no verdadeiro conteúdo da filosofia” (HORKHEIMER, 2006, pág. 52).

Em Hegel, superasse o ponto de vista do entendimento (representação), alcançando o princípio da razão, isto é, a especulação, – em que o ideal e o real são um só e a compreensão do movimento do pensar (ideal) – é a compreensão do movimento do ser (real). Com a razão, a rigidez do entendimento abstrato é quebrada. Pensar e conhecer não é abstrair a coisa de suas relações, mas compreendê-la racionalmente no todo de suas relações, onde a coisa é viva, isto é, concreta. A razão não o é, como compreende a filosofia da consciência, uma unidade da identidade, mas é a unidade das múltiplas determinações, ou seja, é identidade e diferença. Aqui Hegel retorna a Platão que já apontara a dialética como a unidade da multiplicidade (vide o diálogo *O Sofista*): A razão é essencialmente dialética. “O resgate da metafísica só é possível, portanto, mediante uma filosofia especulativa para o qual a aparente dispersão e multiplicidade do mundo finito nos possa levar a uma unidade da diferença, unidade essa que é a razão, ou o Absoluto” (BORGES, 1998, pág. 83).

Segundo Hegel, a razão é histórica, mas não é um *a posteriori* interpretativo, é mas o princípio e o fundamento do processo histórico, e o “único pensamento que a filosofia aponta é a contemplação da história, é a simples idéia de que a razão governa o mundo, e que, portanto, a história universal é também um processo racional” (HEGEL, 2008, pág. 17). O conhecimento histórico não se limita ao fato histórico nem à generalização, mas à compreensão de que a história não é um processo aleatório, mas racional que demonstra a realização de um princípio teológico, racionalmente teleológico, “ela (a razão) faz com que os resultados não sejam, em cada caso, simples resultantes, mas testemunhos dados pelo poder da razão, e que o conhecimento histórico não constitui na mera comprovação e definição mais ampla dos fatos, mas seja o conhecimento de Deus” (HORKHEIMER, 2007, pág. 17). A idéia de razão presente na filosofia de Hegel é tanto ontológica quanto teológica, por isso que, para Hegel:

Outro ponto é que essa manifestação do pensamento de que a razão governa o mundo está ligada a uma outra aparição, que conhecemos na forma da verdade religiosa, vale dizer, que o mundo não foi abandonado ao acaso e a causas externas aleatórias, mas que é regido por uma providência. (HEGEL, 2008, pág. 19).

Podemos concluir que a razão e a racionalidade em Hegel estão intrinsecamente relacionadas a uma *teodiceia*: a história, como processo racional, é a realização de Deus, o mundo.

• Deus e o mundo em Hegel

O mundo é divino, pois é a manifestação deste. O infinito só o é mediante o finito sem ser ele mesmo meramente finito. Este finito é um momento do infinito em que o infinito não é subordinado ao finito, mas está em unidade racional. Se sujeito e objeto estão em unidade, logo, conhecendo um conhece-se o outro. As categorias do pensar são categorias do ser, e, devido esse retorno à ontologia e, portanto, a uma metafísica do absoluto, a filosofia de Hegel necessariamente tem seu fundamento teológico, “a ontologia hegeliana mostra-se aqui dependente de uma teologia, pois apenas a Idéia, ou o absoluto, um sujeito supra-individual, que contém em si a objetividade e a subjetividade, pode garantir essa identidade entre pensar e ser, sem incômodo da coisa-em-si” (BORGES, 1998, pág. 98).

O idealismo de Hegel, por pretender superar a filosofia da consciência e a contradição entre a metafísica antiga e a metafísica da subjetividade moderna, para garantir um fundamento coerente para sua ontologia, necessariamente deve fundamentar-se em uma teologia, em que o Absoluto é Deus, como foi compreendido na tradição filosófica, desde o *νόος θεός* da metafísica aristotélica.

Mas o ‘Deus hegeliano’ não é o mesmo Deus que a tradição havia concebido no pensar, como um Deus extra-mundo ou um mero ser em geral. Na época de Hegel, a teologia encontrava-se acuada na sua época, em que os ataques do empirismo e do iluminismo, na sua vertente ateia, atacavam constantemente a religião e a teologia como misticismo e obscuridade contrários ao esclarecimento racional. Fé e razão eram tidos como contrários inconciliáveis, posição essa tão forte que, em Kant, Deus é tido somente como um ‘postulado’, uma sentença que não é provada ou demonstrada, mas é aceita, sem ser necessariamente uma verdade, mas apenas reconhecida como uma certeza subjetiva, não uma realidade objetiva.

Nos círculos cultos de início do século XIX, entre os homens de fé, era uma vitória da crença afirmar, no mínimo, a existência de um ‘Deus em geral’. Essa era a posição dos que tinham a intuição como o centro de todo saber, saber esse privado de mediações e, por isso mesmo, imediato. Hegel critica a posição intuitiva do *consensus gentium* (algo como o senso comum). Se a maioria ou todos pensam em algo, logo é verdade; assim, os teólogos ingênuos advogam a existência de um ser supremo, que se pode dizer ‘Deus’, como verdadeiro devido todos os povos terem uma religião. Hegel exclui esse proceder da filosofia,; consenso não é critério de verdade,; diz Hegel que o máximo que esse proceder acarreta é “fundar um preconceito respeitável” (HEGEL, § 71, 1995). Para Hegel, “a necessidade que o pensamento tem de saber com o necessário o que se mostra como universal, o *consensus gentium* não é, decerto suficiente” (HEGEL, § 71, 1995). E segundo Hegel, esse artifício covarde de consenso sobre a existência de Deus é insuficiente, pois, para o filósofo segundo Hegel, já em sua época, foram apontados povos sem uma crença definida em Deus e com um idioma que sequer havia uma palavra para algo referente a Deus, como os esquimós. Para Hegel, é comodismo afirmar que uma certeza subjetiva seja universal devido o consenso,; em sua posição, trata-se de é, na posição de Hegel, uma covardia e preguiça intelectual.

Segundo Hegel, por esse proceder, o do saber imediato, o intuir diz somente ‘Deus é’, mas não o que ‘Deus é’, ou seja, Deus é reduzido a uma indeterminação, o ‘Deus em geral’, o ‘ser supremo’, mas o que ‘é’, não é dito, e permanecendo em abstrações vazias que reduzem Deus a nada ou apenas a uma palavra sem conteúdo. Segundo Hegel, esse proceder aplicado a Deus apenas restitui ao altar o que a muito havia na Grécia, em Atenas precisamente, um altar que era consagrado ao Deus desconhecido.

Do mesmo modo o Deus hegeliano não é o Deus do teísmo, isto é, o Deus da ortodoxia cristã. Segundo o teísmo, Deus é com ou sem o mundo. A verdade ou absoluto é eterna, única e imutável e além de todas as contingências, portanto, Deus não se envolve ou possui qualquer relação com o mundo. Deus cria o mundo como um ato de vontade livre, não por necessidade, o que é o oposto de Hegel, para o qual é uma necessidade de Deus o mundo, a unidade ideal e real. Deus não cria o mundo, põe o mundo, é a reinterpretação hegeliana do dogma da criação. Criar é um ato de livre vontade,; já pôr ou se pôr é um ato necessário. O Deus do teísmo é um Deus além-homem, totalmente separado e independente dos homens, “o Deus hegeliano, ao contrário, é um espírito que vive como espírito apenas através dos homens” (BORGES, 1998, pág. 28).

Mas mesmo Deus vivendo no mundo, Deus não é pura identidade com o mundo, mas diferença, por isso Deus não se reduz ao finito, o homem, mas age além destes, realizando seus desígnios. A história é a marcha de Deus através dos homens, Deus é o sujeito mesmo da história universal.

Hegel também não é um naturalista, isto é, não possui uma perspectiva de plena identidade entre Deus e mundo, em que o todo (tudo) é Deus, e em cada determinação da existência é nada mais que Deus. Pra Hegel, Deus não é tudo, por isso Hegel não é panteísta, filosofia que afirma que tudo é Deus, $\pi\acute{\alpha}\nu\Theta\epsilon\acute{o}\varsigma$. Se Deus é tudo, do mesmo modo Deus não seria nada. O Deus hegeliano não é um Deus sem vontade que passivamente persiste em tudo que é. O Deus do panteísmo não possui propósito além de si, ou seja, não se desenvolve, vide a substância de Spinoza. Já o Deus hegeliano é processo e processo livre, e não é só idêntico ao mundo, mas também diferente. O Deus hegeliano nem é o Deus do teísmo nem o do panteísmo,; segundo Maria Lourdes Alves Borges, o Deus de Hegel é uma unidade, e, por isso, superação, entre teísmo e panteísmo,; cito:

Da visão teísta, ele guardaria a compreensão do mundo como existindo com o objetivo de satisfazer os propósitos e finalidades do absoluto; da visão naturalista, ele manteria a resistência em admitir Deus que pudesse existir independente do mundo. (BORGES, 1998, pág. 30).

Deus é o processo mesmo de sua realização, e a filosofia é a compreensão dessa realização. O Deus hegeliano é realização e não realidade. A filosofia de Hegel não é uma filosofia que ‘prova’, isto é, como no conhecimento científico das ciências exatas, para o qual o provar é pôr o objeto diante da vista do sujeito, e o observado é central e tem prioridade sobre o observador. Já na filosofia, o que é uma atividade racional, há o ‘mostrar’ ou ‘expor’ (*darstellung*), em que a prioridade está no observador, o observado ‘é’, e, por isso, não precisa que se prove que ele é,; é o observador que deve olhar com atenção para o observado,; como Platão nos expôs na *República*, não cabe ao filósofo pôr visão em olhos sãos, mas guiar corretamente a visão do observador para o observado. “Orientar o pensamento” (BORGES, 1998, pág. 118) e mostrar ou expor, para Hegel, é ‘ver’ o processo de realização do objeto.

Com essa tese de que a consciência, para alcançar o saber absoluto e ascender à ideia, é necessária à história da consciência que é a história do mundo (é essa história da consciência se realizando que é o objeto da *fenomenologia do espírito*), portanto, nota-se que o caminho

ao absoluto não é o imediato (posição romântica ou de Schelling), mas um árduo trabalho. “O imenso labor temporal do weltgeiste” (BORGES, 1998, pág. 125). Assim a história mundial é a demonstração da efetividade da ideia absoluta.

O mundo é sua história, e Deus é uma unidade com o mundo, logo, o processo histórico é o processo de realização de Deus, por isso, conhecendo a história e sua racionalidade interna, conhecemos a razão que atua nela, que é Deus, “a história complementar a exposição do lógico, oferecendo-se como o terreno de sua demonstração indireta” (BORGES, 1998, pág. 128.). É por isso que, em Hegel, a natureza não é mais a imagem de Deus, mas apenas o espírito em si e para si é a imagem e semelhança do Absoluto. Hegel substitui “uma teologia natural por uma teologia histórica” (BORGES, 1998, pág. 128).

•A última Teodiceia

Hegel, em sua *Filosofia da História*, nos deixa claro qual seu propósito: realizar plenamente o objetivo de Leibniz de provar que há uma razão que rege o mundo e que essa razão é Deus. O objetivo de Hegel é expor racionalmente a história como *teodiceia*. Segundo Hegel, “nossa observação é, em certa medida, uma teodiceia, uma justificação de Deus que Leibniz tentou ao seu modo, metafisicamente, mediante categorias ainda indeterminadas e abstratas” (HEGEL, pág. 21, 2008).

A filosofia da história de Hegel é a exposição da história como realização de Deus, uma teodiceia, e nisso Hegel resgata a tentativa de Leibniz de explicar o irracional e o mal no mundo como se esses fossem momentos da totalidade teológica, ou seja, no todo, o mal e o irracional são contingentes conquanto o bem e a razão são soberanos,

Assim deveria ser entendido o mal no universo e o espírito pensante deveria reconciliar-se com o mal. Na verdade, não existe uma maior exigência para tal conhecimento conciliador que a história universal. Essa conciliação só pode ser alcançada pelo conhecimento do afirmativo, no qual desaparece o negativo, tornando-se este subordinado e superado pela consciência. (HEGEL, pág. 21, 2008).

E é isso que Hegel resgata: expor a história como racional, apesar do irracional. Segundo Maria de Lourdes Borges, Hegel efetua “a última tentativa de teodiceia” (BORGES, M., pág. 182, 1998). O que é essa filosofia da história de Hegel, e sua relação com a teologia, e daí ser uma teodiceia? A filosofia da história de Hegel “consiste num exame crítico dos

fatos e numa seleção daqueles momentos que são necessários para o autodesenvolvimento da Ideia e sua realização através da objetividade do mundo finito” (BORGES, M., pág. 182, 1998). Assim, para Hegel, “se o filósofo conta uma história, ele conta uma história divina” (BORGES, M., pág. 182, 1998).

Para Hegel na história há uma finalidade, ou razão. Tudo que acontece – os *fatos* – são uma manifestação dessa racionalidade pré-suposta, “sendo que na história mundial ela apenas se verifica” (BORGES, M., pág. 197, 1998). Hegel afirma que não há finalidade na natureza (como defendia Aristóteles e Leibniz, por exemplo), pois acompanhou e acolheu o avanço científico de Newton, “Hegel acompanhou a evolução da ciência de seu tempo: as causas finais na física são apenas relíquias que a mecânica newtoniana relegou ao passado” (BORGES, M., pág. 201, 1998). Para Hegel na natureza só há a causa eficiente, e na história como reino do espírito e superação da natureza há causa eficiente e causa final. Ao historiador cabe o conhecimento da causa eficiente, os fatos da história, e ao filósofo a causa final, o sentido da história, a sua *necessidade interior*. Ao historiador cabe o mundano, ao filósofo o divino.

Hegel faz uso da famosa prova físico-teológica da existência de Deis, não mais na natureza que é regida pelo acaso da necessidade exterior, mas a põe na história, isto é, a prova ‘físico-teológica’ só pode ser constatada na história. Essa finalidade da história é uma prova da existência de Deus. Não há ordem, harmonia e finalidade na natureza e, por isso, Deus não pode ser encontrado na mesma, como queriam os ‘físicos-teológicos’, mas é no reino do espírito, a história, que há ordem, harmonia e finalidade, é a razão da existência de Deus e a garantia de um fundamento absoluto, e, portanto, teológico, do real e efetivo.

A filosofia é, para Hegel, a maior realização do espírito absoluto e, por isso, “a flor mais sublime de seu tempo” (BORGES, M., pág. 221, 1998). A história como é um processo ontológico e, portanto, metafísico,; aquele que quer conhecer a história como mero relato e nega sua finalidade ao processo histórico, e ver vendo na história o reino do mero acaso, não é um filósofo, mas um cientista, um historiador. Negar a história um princípio metafísico, seu desígnio racional, enquanto teodiceia, “quem não aceitar essa tese hegeliana, poderia falar como um cientista, mas não mais como filósofo” (BORGES, M., pág. 227, 1998).

O absoluto é um processo tanto lógico quanto cronológico, isto é, a unidade do tempo e conceito ou história e eternidade. O processo é lógico, pois possui um movimento de passagem do indeterminado ao determinado, cada figura do espírito é um momento lógico do

menos determinado ao mais determinado e cronológico, “pois a capacidade do espírito de julgar sua própria atividade sob o olhar das esferas absolutas do espírito pressupõe a paciência do trabalho de 2000 anos do espírito” (BORGES, M., pág. 136, 1998).

Conclusão

Essa unidade logos-cronológico e exposta na filosofia da história com o processo da história mundial, em que o *zeitgeist* se determina como *volkgeist* que são figuras do espírito no tempo. Cada *volkgeist* é um momento lógico e cronológico no enriquecimento do Espírito, “trata-se do desenvolvimento dos princípios racionais através da sucessão dos degraus do *weltgeist*, denominados de espíritos dos povos” (BORGES, M., pág. 136, 1998). Nesse desenvolvimento temporal do lógico, isto é, esse processo de realização da razão, que é a história, é, segundo Hegel, uma prova da existência de Deus, ”ou seja, a obra divina é, senão demonstrada, ao menos mostrado pela crescente racionalidade da história das construções culturais humanas” (BORGES, M., pág. 137, 1998).

Não podemos encarar Hegel como um metafísico clássico, um filósofo que retorna ao dogmatismo metafísico pré-Kant, nem como um racionalista pós-Kant com um véu místico (leitura marxista de Hegel), pois é reduzir Hegel a um filósofo político e limitar (como foi feito) a filosofia hegeliana ao espírito objetivo e pôr de lado o absoluto como seu lado místico e descartável. Hegel não só resgata Deus como o põe na ‘contingência’ do mundo, ou seja, rompe com posições que declaram Deus e o mundo como antíteses inconciliáveis. Para Hegel, o mundo é a realização de Deus e a história a sua marcha, por isso, Hegel resgata a ideia de teodiceia, mas agora sem o dogmatismo pré-crítico. Deus garante o fundamento absoluto para o real que a metafísica antiga buscava e supera as limitações kantianas da filosofia da consciência, com uma filosofia pós-kantiana e mesmo assim metafísica.

Referências

AQUINO, Marcelo F. *Metafísica da subjetividade e remodelação do conceito de Espírito de Hegel*. In: CHAGAS, E. F.; UTZ, K.; OLIVEIRA, J. W. J. (Org.) *Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel*. Fortaleza: Editora UFC, 2007.

BORGES, Maria Lourdes Alves. *História e Metafísica em Hegel: Sobre a noção de Espírito do Mundo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas: A Ciência da Lógica; Volume I*. Tradução de Paulo Menezes com a colaboração de José de Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas: A Filosofia do Espírito; Volume III*. Tradução de Paulo Menezes com a colaboração de José de Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz. In.: Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. *Filosofia da História*. Tradução de Hans Hardem e Maria Rodrigues. Brasília: Editora UNB, 2008.

HORKHEIMER, Max. *Metafísica e Materialismo*. In.: HORKHEIMER, Max. *Teoria Crítica: Uma documentação, Tomo I*. Tradução de Hilde Cohn.

História e Psicologia. In.: HORKHEIMER, Max. *Teoria Crítica: Uma documentação, Tomo I*. Tradução de Hilde Cohn. São Paulo: Editora Perspectiva, 2006.

MARCUSE, Herbert. *Razão e Revolução: Hegel e o Advento da Teoria Social*. Tradução de Marília Barroso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

Submetido em: 17/04/2014

Aceito em: 06/03/2015