

## Projeto de Pós-doutorado

**Título:** A Religião na Fenomenologia do espírito de Hegel ou a "soberania" do pós-kantismo entre Schelling e Hegel.

**Supervisora:** Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Maria Lúcia de Mello e Oliveira Cacciola

**Candidato:** Paulo Roberto Pinheiro da Silva

Para compreender a Fenomenologia do espírito de Hegel por si, pretendemos compreender, em certa medida, como Schelling e Hegel se colocam em relação à Kant. Assim, se um conhecimento é sempre conhecimento de algo, como a filosofia se coloca em relação a esse problema? Para Kant, segundo a Dialética transcendental, na Crítica da razão pura, os objetos tradicionais da filosofia até então (sujeito substancial, coisa em si e Deus) não são mais possíveis à razão e assim a filosofia seria a compreensão das capacidades (*Vermögen*) *a priori*, quanto ao perceber e conhecer (K.r.V.), ao dever ser (K.p.V.) e ao juízo (K.U.). Mas justamente o incondicionado-absoluto, que Schelling e Hegel colocam como objeto da filosofia, é apenas, para Kant, ideia reguladora, sem funções efetivas de fundamento. Por isso, em Kant, o primado em relação à filosofia e à razão é da lei moral e não do conhecimento. Assim, nosso ponto em Kant, para compreender aquela relação (a sucessão à uma religião-filosofia *revelada*) é o livro *Religião nos limites da Simples razão*, onde a lei moral se torna uma espécie de religião do "coração" como Disposição ao bem. Em contrapartida, Schelling e Hegel estão de acordo que toda a filosofia kantiana (o Sistema transcendental como diz Schelling) é uma condição indispensável, mas apenas prévia à própria filosofia: restaria efetivar a filosofia (kantiana). Mas o que era uma coalizão descamba em rivalidade pela sucessão filosófica. É a questão filosófica clássica dos pretendentes (Platão ou os Sofistas; Hume ou Kant e muitas outras contraposições). Nesse sentido, nosso ponto em Schelling, é o livro *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana*, onde este se vincula e se afasta de Kant, em especial do nosso ponto em Kant, como a re-significação da ideia teológica em prol da filosofia. Nosso ponto em Hegel é o capítulo VII da Fenomenologia do espírito de 1807, intitulado Religião. Assim, na *Fenomenologia*, das oposições sucessivas, do capítulo VI para trás, chegamos a uma ascensão em três degraus no capítulo VII. Mas tais degraus são Religiões-filosofias (natural, da arte e revelada) que excluem a oposição filósofo, não filósofo, ou seja, a religião da arte (ao contrário do *Filosofia da arte* de Schelling) é o degrau intermediário entre a religião natural (filosofia kantiana suprasumida) e a religião-filosofia *revelada*, ou seja, a própria filosofia de Hegel.

## Pós-doc. Project

**Title:** Religion in Hegel's Phenomenology of the Spirit or the "sovereignty" of post-Kantianism between Schelling and Hegel.

**Supervision:** Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Maria Lúcia de Mello e Oliveira Cacciola

**Candidate:** Paulo Roberto Pinheiro da Silva

For understand Hegel's *Phenomenology of the spirit* itself, we intend to understand, to a certain extent, how Schelling and Hegel put themselves in relation to Kant. In this sense, if knowledge is always knowledge of something, how does philosophy puts itself in relation to this problem? By Kant, according to the transcendental Dialectic, in the Critique of Pure Reason, the traditional objects of philosophy until then (substantial subject, thing in itself and God) are no longer possible to reason and thus philosophy would be the understanding of the capacities (*Vermögen*) *a priori*, as capacity of perception and knowledge (K.r.V.), of moral law, (K.p.V.) and of judging (K.U.). However exactly the absolute-unconditioned which Schelling and Hegel select as the object of philosophy is just a regulatory idea for Kant, without effective functions of foundation. In this sense, for Kant, the primacy toward philosophy and reason is of the moral law and not of the knowledge. Thus our point in Kant, to understand that relation (the succession to a revealed religion-philosophy), is the book *Religion on the Limits of Simple Reason*, where the moral law becomes a kind of "religion" of the "heart" as disposition to the good. Schelling and Hegel, on the other hand, concord that all Kantian philosophy (transcendental system, according to Schelling) is an indispensable condition, but only precedent to philosophy itself: it would remain to realize (Kantian) philosophy. But what was a coalition becomes a rivalry for philosophical succession. It is the classical philosophical question of the pretenders (Plato or the Sophists, Hume or Kant and many other oppositions). In this sense, our point in Schelling, is the book *Philosophical Investigations on the Essence of Human Freedom*, where he connects himself with Kant and moves away from this, especially from our point in Kant, as the re-sigfication of the theological idea in favor of philosophy. Our point in Hegel is the chapter VII of the *Phenomenology of the Spirit* of 1807, entitled Religion. Thus, in the *Phenomenology*, through successive oppositions, from chapter VI backward, we come to a three-step ascent in chapter VII. But such steps are Religions-philosophies (natural, of art and revealed) which exclude the opposition philosopher, not philosopher, that is, the religion-philosophy of art (unlike Schelling's Philosophy of art) ist the middle step between natural religion-philosophy and Hegel's philosophy itself (revealed religion-philosophy).

**Justificativa:** Nossa tese de Doutorado defendia que a Fenomenologia do espírito de Hegel é o ápice da especulação pós-kantiana empreendida por Fichte, Schelling e Hegel. À partir dessa compreensão, podemos esboçar em pinceladas rápidas uma imagem da *Fenomenologia do espírito*. Ou seja, podemos afirmar que ela é a passagem da especulação à partir de Kant (explícita em Fichte e velada em Schelling) em direção à originalidade e à especificidade do Hegel filósofo na Ciência da lógica e na Enciclopédia. Assim, os três primeiros capítulos da Fenomenologia do espírito de 1807 (I- A certeza sensível ou: o Isto ou o "Visar"; II- A percepção ou: a coisa e a ilusão; III- Força e entendimento; fenômeno e mundo suprassensível) refazem a teoria da experiência de Kant, tal como se expressa na Analítica transcendental da Crítica da razão pura, ressaltando o aspecto real-idealista ou ideal-realista da experiência. Já no capítulo IV (A verdade da certeza de si mesmo), temos a reconstituição de um aspecto da Dialética transcendental da Crítica da razão pura de Kant, mas já com um outro sentido, ou seja, a consciência natural que, nos primeiros três capítulos, acreditava apenas melhorar e continuar a doutrina kantiana (A), em outros termos, a consciência natural que acreditava ser apenas um novo A (tal como Fichte considerava a si mesmo) se dá conta de forma violenta que é um B. O que era uma unidade oscilante entre a multiplicidade das categorias e a unidade da apercepção, nos três primeiros capítulos da *Fenomenologia do espírito* de Hegel, se torna a dicotomia entre um filósofo que não pode mais acreditar ser apenas um novo A e o verdadeiro A. Essa pequena verdade em relação à formação de qualquer filósofo (ele nasce da emulação de uma filosofia anterior para se tornar uma contraposição contra essa mesma emulação) se reverte numa luta dentro da consciência entre uma parte dela (suprassumida de uma outra filosofia) que pretende apenas ser um A e uma outra parte que pretende "destronar" esse mesmo A que ela mesma é. Essa é a luta de vida e morte, em que a parte B é escravizada pelo mero pensamento de que ela poderia ser apenas a parte A. No capítulo V (Certeza e verdade da razão), não há mais aquela disputa, pois tanto o senhor quanto o escravo se mostram distantes e, em certa medida, reconciliados, mas, por outro lado, a consciência natural (escravizada) se dá conta que ela era apenas uma mera mosca (B) entre outras que foram atraídas e aprisionadas nesse leite (A). Nesse sentido, há como que uma igualdade estilhaçada e "pré-política" que se expressa como um mundo animal do espírito, em que ninguém tem mais direito do que o outro e em que cada um se defende de forma potencialmente "violenta" em relação a todo outro (as garras e as presas que permitem permanecer à parte). No capítulo VI (O espírito), o cenário muda, o senhor está morto, e o problema da sucessão exige uma outra figuração. Nesse sentido que devemos compreender a dicotomia entre a lei divina e lei humana, entre o "homem" e a "mulher". A lei divina impõe

como obrigação, tal como Antígona em relação a seu pai, Édipo, e a seu irmão, Polinice, o sepultamento como forma de preservar o corpo morto do senhor da desagregação e do estilhaçamento indignos que a morte insepulta implica. Mas essa obrigação "feminina" (que coube a Fichte) não sai do âmbito da "família" e assim não pode pretender ascender ao âmbito da "sociedade", onde a lei humana predomina. Nesse sentido, há uma nova disputa entre os irmãos "homens" pelo direito de sair da família e ser o novo senhor. Assim, dentre aqueles Bs, alguns não pretendem deixar de ser B (Fichte como dissemos acima), ou seja, alguns pretendem apenas glorificar o nome do senhor permanecendo no âmbito da família e outros disputam pelo direito de ser "homem" em sociedade, ou seja, pelo direito de ser o novo senhor (C). Assim, no capítulo do espírito, a dicotomia ressurge em outro termos. Um se torna senhor e herda toda a força destruidora do antigo senhor (a dissolução completa de todo ser outro), outro se defende do poder do "Senhor do mundo" por meio do "poder econômico" como prêmio de consolação por ter sido preterido na condução da "cidade".

Nesse ponto surge nossa questão. Os que pretenderam sair do âmbito da "família", ou seja, os que percebem que o para nós (lei divina como fundo da lei humana) deve ser ultrapassado ou suprassumido, são Schelling e Hegel. Dessa forma, acreditamos que eles são os "irmão" que se "contrapõe" - claro, é um Schelling suprassumido, tal como era um Fichte suprassumido (sem falar em Kant), pois toda essa problematização é hegeliana e não de Fichte ou de Schelling.

Nossa intenção não é interpretar Kant ou Schelling<sup>1</sup> (menos ainda, Fichte), mas sim fazer uso de alguns pontos desses para compreender o capítulo VII, intitulado Religião, na Fenomenologia do espírito de Hegel. Nesse sentido, nas palavras de Hegel:

Nas figuras até agora [vistas], que se distinguiam em geral como *consciência*, *consciência de si*, *razão e espírito*, decerto já se apresentou também a *religião* e como *consciência da essência absoluta* em geral - mas só do *ponto de vista da consciência*, que é consciente da essência absoluta. Contudo, naquelas formas não

---

<sup>1</sup> Nesse sentido, temos de explicitar uma questão de método, ou seja, em cada parte devemos sim tentar expressar o que Kant diz e o que Schelling diz, mas para depois entender como esses significados são re-significados em Hegel. Mas certamente há uma diferença entre o estudo de um autor e a compreensão de um autor para entender outro autor. Nosso estudo não pretende se apressar na re-significação hegeliana, mas, ao contrário, se deter no que esses textos específicos de Kant e Schelling dizem, ainda mais, entender como Schelling surge de Kant e como Hegel surge de ambos. Enquanto a re-significação de Schelling segue uma oscilação de Kant, no *Religião nos limites da simples razão*, onde, numa nota do primeiro capítulo, ele diz que a ideia de Deus poderia servir para representar a ausência de resistência á lei moral, mas, no prefácio à segunda edição, diz que essa seria uma *Kunstlehre*, dogmática, portanto. Hegel, ao invés do ênfase na ideia teológica, como faz Schelling, radicaliza a ironia por trás da Religião em Kant. Mas o próprio Kant é bem mais "político" nesse assunto, enquanto Hegel re-significa abertamente o termo *Religião* como uma mera forma indireta de tratar da filosofia.

aparecia a essência absoluta *em si e para si* mesma, não aparecia a consciência de si do espírito.<sup>2</sup>

Não se trata de uma compreensão dogmática da religião tal como aparece em Leibniz ou em Espinoza, onde a liberdade ou é negada ou é apenas fruto de uma visão finita e limitada, mas sim de um processo de surgimento da consciência de si do espírito como essência absoluta. Não se trata, portanto, de uma teologia entendida num sentido tradicional, ou seja, como a ciência de um Deus exterior a que devemos nos submeter. Nesse sentido, não há como deixar de notar uma similitude com a *Religião nos limites da razão* de Kant:

A moral, enquanto fundada no conceito do homem como um ser livre que, justamente por isso, se vincula a si mesmo pela razão a leis incondicionadas, não precisa nem da ideia de outro ser acima do homem para conhecer o seu dever, nem de outro móbil diferente da própria lei para o observar. Pelo menos é culpa sua se nele se encontra uma tal necessidade a que por nada mais se pode então prestar auxílio; porque o que não procede dele mesmo e da sua liberdade não faculta compensação alguma para a deficiência da sua moralidade.<sup>3</sup>

Afirmção impressionante se levarmos em conta que ela é feita no final do século XVIII. A Lei moral é a essência de Religião que não precisa de nenhuma transcendência como a implicada pela ideia teológica nas filosofias dogmáticas. Claro, ela está de acordo com o Ideal da razão pura que se encontra na Dialética transcendental da Crítica da razão pura, onde aquela ideia teológica é apenas reguladora em relação às pretensões metafísicas da razão pura. Da mesma forma, essa afirmação serve para nuançarmos o papel daquela ideia na solução da Dialética da Crítica da razão prática e se aproxima da compreensão do sublime como um curto-circuito entre razão e imaginação (em especial no sublime dinâmico).

Na nota 31 da segunda seção da segunda parte, intitulada "Do direito da princípio mau ao domínio sobre o homem, e da luta de ambos os princípios entre si", nos diz Kant:

Imaginar uma pessoa isenta da propensão inata para o mal como possível de tal modo que se faça nascer de uma mãe virgem é uma ideia da razão que se acomoda a um instinto, por assim dizer, moral difícil de explicar e que, todavia, também se

---

<sup>2</sup> Hegel, GWF **Fenomenologia do espírito**, trad. Paulo Menezes. Petrópolis-RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012. página 458 e **Phänomenologie des Geistes**, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979. página 495. De agora em diante **FE: paginação da tradução/paginação da edição da Suhrkamp**.

<sup>3</sup> Kant, I. **Religião nos limites da simples razão**, trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, página 11 e **Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft**. Hamburg: Meiner Verlag, 2003, página 3. (de agora em diante RLSR: Páginação da tradução/paginação da edição alemão da Felix Meiner).

não deve negar: pois consideramos a geração natural, já que não pode acontecer sem prazer sensual de ambas as partes e parece, no entanto, levar-nos (para a dignidade da humanidade) a um parentesco demasiado próximo com o universal gênero animal, como algo de que nos temos de envergonhar - representação que foi certamente a causa genuína da pretensa santidade do estado monacal - o que nos parece ser algo de imoral, de inconciliável com a perfeição de um homem, apesar de tudo, enxertado na sua natureza e que, por isso, se transmite em herança à sua posteridade como uma disposição má.<sup>4</sup>

A religião da razão não precisa da figura de Deus como origem da sua boa ação, nem como consolo, nem como auxílio indevido (como receber por um serviço não realizado), mas apenas da pronta observância da lei moral, ou seja, pela observância do Imperativo categórico. Mas e os fins prático-teóricos, como os que indicam que meios utilizar em relação a um objetivo a realizar? Como imperativo técnico, não pode fornecer a justificativa para sua própria realização. A decisão de transformar um remédio em um veneno não pode ser derivada da síntese da substância em comum de ambos, ou seja, esses imperativos técnicos devem ser medidos em relação a essa lei moral. O mal, então, é sempre a perversão da lei moral e não o seu contrário. Os imperativos técnicos não são a origem do mal, da mesma forma que se certificar da não animalidade do homem não é garantia de afastamento do mal. Isso já é, certamente - fazer como o próprio Kant afirma ser possível da Fundamentação da metafísica dos costumes - colocar as sagradas escrituras em relação à lei moral. Dessa forma, segundo a citação acima, para estar de acordo com a Religião da razão, não há necessidade *daquilo que nada de maior pode ser pensado* e nem da mitologia do nascimento assexuado como forma de preservação em relação a animalidade. Por isso, segundo Kant, a ausência de prazer, em especial o sexual, não é garantia de moralidade e nem elevação em direção à moral, pelo contrário, tanto é totalmente moral a busca recíproca de prazer entre o homem e a mulher, como a felicidade, entendida como contentamento com a própria situação, é condição da efetividade da lei moral. Claro, o que se pode e deve buscar é o direito à felicidade e não ela própria.

---

<sup>4</sup> RLSR: nota 31, página 86/nota 1 da página 105. A contraposição de Schelling a essa afirmação da absurdidade da mitologia cristã por Kant, "fazer nascer de uma mãe virgem", fica evidente na seguinte passagem da Filosofia da arte: "Não podemos julgar até onde teria ido a influência particular de Cristo sem os acontecimentos posteriores. O que deu o supremo impulso a sua causa foi a última catástrofe de sua vida e o acontecimento, talvez sem precedente, de superar a morte na cruz e ressurgir vivo, um fato que é historicamente delírio querer explicar evasivamente como alegoria e, portanto, negar como fato, já que esse acontecimento único produziu toda a história do cristianismo" Schelling, F.W.J. **Filosofia da arte**, Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. página 86.

Vejamos uma afirmação de Schelling:

Quem, contudo, parte da teoria física e entende que ela seria uma doutrina muito antiga, de mais a mais, reconhecida (que provém pretensamente de Pitágoras, que foi, contudo, encontrada por Platão e que, muito antes, teria sido proferida por Empédocles), entenderá que o filósofo afirma um tal conhecimento (divino), porque ele concebe o entendimento puro e imaculado advindo da maldade e confunde o Deus fora de si com o Deus em si.<sup>5</sup>

Para Schelling, podemos afirmar de maneira hipotética (se assumimos que isso é dito contra aquela afirmação kantiana), assimilar o Deus fora de si com o Deus em si, é afirmar que mesmo pervertida a lei moral é fonte de duas tendências contraditórias do ponto de vista moral e filosófico. Ou seja, se o mal radical não pode ser delimitado como inteiramente outro em relação ao bom princípio, da mesma forma que o humano e o animal também podem ter uma fronteira tênue, então, a univocidade da razão repele a si mesma. Claro, não é isso que Kant está afirmando, ele apenas tem em mente que se tranquilizar em relação à nossa não animalidade por princípio pode levar à sensação de que, faça o que fizer, o homem não pode ter ações violentas e irracionais (como a animalidade simboliza), ou seja, se acreditar incapaz do mal pode levar às maiores imoralidades, segundo Kant. Mas voltando ao problema de Schelling, ele afirma:

De novo, contudo, a razão que surge da unidade é repelida, enquanto sentimento de personalidade e igualdade, por meio de um poderoso adágio que permanece por um instante para se degradar logo em seguida. Assim a doutrina fichteana atesta o reconhecimento dessa unidade, enquanto atesta também a impotente forma de uma ordenação moral do mundo pela qual a unidade cai imediatamente em contradição e se torna inadmissível.<sup>6</sup>

Mas por que ela se torna inadmissível? Pois a ordenação do mundo implica a ausência da liberdade de seus elementos, mesmo e principalmente do homem, mas, por outro lado, sem essa ordenação, a lei moral não pode contar com sua realização e a unidade da razão se perde igualmente. Ou seja, ainda nas palavras de Schelling:

Parece, por conseguinte, que quanto mais se deixa conduzir pela afirmação de um ponto de vista meramente histórico, ou seja, à partir do sistema até aqui vigente (sistema da essência da razão e do conhecimento, para o qual nós não encontramos

---

<sup>5</sup> Schelling, FWJ *Über der Wesen der menschlichen Freiheit*. Hanburg: Felix Mainer Verlage, 1997. p. 10

<sup>6</sup> Idem. *ibden*.

fundamento criado em parte alguma), mais a conexão do conceito da liberdade com o todo da inteligência do mundo permaneceu sempre objeto de uma tarefa necessária, sem a qual a solução do conceito da liberdade seria ela mesma vazia e a filosofia, inteiramente sem valor.<sup>7</sup>

Mas que tarefa é essa? Reduzir a razão a um princípio, elucidando a liberdade como fonte comum da inteligência do mundo (Ser, em termos kantianos) e da liberdade (Dever ser para Kant), atribuindo valor à filosofia por realizar essa unidade. Nesse sentido, quando Kant afirma a maldade, não como uma ação inteiramente diferente da bondade, mas como sua perversão, ele vai em sentido oposto dessa intenção "benéfica" à filosofia, segundo Schelling. Assim a tarefa infinita que Kant mesmo aponta como sendo o agir e o aperfeiçoamento de si pela moralidade, na eternidade da alma, Schelling volta contra o próprio Kant.

Nesse sentido, mesmo que Hegel concorde que a filosofia kantiana parece convidar e até conduzir a uma superação de si, ele é até mesmo mais radical que Kant em certos aspectos. O "conhecimento" em relação a Deus não é uma teologia do Deus fora de si, mas sim a emergência da consciência de si do espírito por meio dessa ideia da essência moral do mundo. Schelling julga a filosofia kantiana num terreno meio filosófico e meio ontológico, ou seja, a unidade da razão deve ser a unidade da inteligência do mundo e da liberdade ao mesmo tempo. Hegel, pelo menos na *Fenomenologia*, parece nos dizer que não se pode entrar na filosofia (kantiana) sem aquela dualidade e que até mesmo essa dualidade é a porta pela qual a consciência natural (pré-filosófica) se torna consciência de si (propriamente filosófica).

Mas, voltemos a Hegel:

Já a consciência enquanto é *entendimento* se torna consciência do *suprassensível*, ou do interior do ser-aí objetivo. Mas o suprassensível, eterno - ou como aliás queiram chamá-lo -, é carente-de-si: é apenas inicialmente o *universal* que ainda está muito longe de ser o espírito que se sabe como espírito.<sup>8</sup>

Notemos que aquela ideia teológica, ou como nomeia Hegel, o suprassensível eterno, é carente de si, ou seja, a filosofia, segundo Hegel, não precisa de um Deus fora de si para separar o bem e o mal como parece insinuar Schelling. O que está em causa, na religião de Hegel, não é nem mesmo a lei moral, mas sim a efetivação da consciência de si do espírito. Vejamos outro trecho de Hegel:

---

<sup>7</sup> Idem., p. 10-11.

<sup>8</sup> FE 458/495.



Como nós agora sabemos que o espírito no seu mundo, e o espírito consciente de si como espírito - ou o espírito na religião - são o mesmo, a perfeição da religião consiste em que os dois espíritos se tornem iguais um ao outro; não apenas que a efetividade seja compreendida pela religião, mas inversamente, que o espírito - como espírito consciente de si - se torne efetivo e objeto de sua *consciência*.<sup>9</sup>

Que dois espíritos são esses? O homem em relação a Deus e sua unificação em um? Em caso afirmativo, a Fenomenologia seria uma tentativa não dogmática de suprassumir uma filosofia dogmática: posição que, nos parece, ser a de Schelling em relação a Espinoza. A religião em Hegel parte do Deus em si como um meio da consciência do espírito se tornar uma consciência de si do espírito, ou seja, essa reconciliação é, em Hegel, uma reconciliação do espírito consigo mesmo, é o encontro de si mesmo como fundamento (semelhante ao que se dá no Sublime dinâmico de Kant, quando o espírito se torna uma força que contrapõe outra força). Ou seja, nas palavras de Hegel:

Portanto, se a religião é a perfeição do espírito, ao qual seus momentos singulares - consciência, consciência de si, razão e espírito - *retornam e retornaram* como ao seu *fundamento*, eles em conjunto constituem a *efetividade at-essente* do espírito total, que é somente como o movimento que diferencia esses seus lados e a si retorna. O vir-a-ser da religião em geral está contido no movimento dos momentos universais.<sup>10</sup>

Mas o trajeto do capítulo da religião, na Fenomenologia do espírito, é revelador:

A primeira efetividade do espírito é o conceito da religião mesma, ou a *religião* como *imediatez*, e, portanto, *natural*; nela o espírito se sabe como seu próprio objeto em figura natural ou imediata. Mas a segunda efetividade é necessariamente aquela em que o espírito se sabe na figura da naturalidade suprassumida, ou seja, na figura do *Si*. Assim, essa efetividade é a *religião da arte*; pois a figura do *Si*. Assim, essa efetividade é a religião da arte; pois a figura se eleva à forma do *Si*, por meio do *produzir* da consciência, de modo que essa contempla em seu objeto o seu agir ou o *Si*. A terceira efetividade, enfim, suprassume a unilateralidade das duas primeiras: o *Si* é tanto um imediato quanto à imediatez é *Si*. Se na primeira efetividade o espírito está, em geral, na forma da consciência; na segunda, na forma da consciência-de-si; então na terceira está na forma da unidade de ambas: tem a

---

<sup>9</sup> FE: 460/497

<sup>10</sup> Idem, 462/499.

figura do ser-em-si-e-para-si; e assim, enquanto está representado como é em si e para si, é a religião.<sup>11</sup>

É, como o próprio Hegel afirma acima, uma repetição das figurações anteriores com perspectivas maiores em relação ao reencontro de si para a afirmação da consciência de si do espírito por meio da religião. Lembremos que as críticas também tinham um trajeto em três níveis, onde o juízo, na Crítica do juízo, permitia uma interseção entre o ser e o dever ser. Mas aqui o movimento é um pouco diferente. Se retomarmos a *questão da sucessão e da soberania filosóficas* que, acreditamos, possa nos ajudar a compreender não apenas o capítulo VI da Fenomenologia, intitulado Espírito, podemos notar que a religião da arte, como segunda efetividade do espírito, mas não ainda como a consciência de si do espírito, como efetividade suprema, equivale a afirmar que as duas primeiras religiões, natural e da arte, são meros meios em direção à religião manifesta. Mas o que isso significa? Não basta que o juízo possa unir e reunir as partes, como acontece com o juízo tanto da crítica do juízo quanto na segunda edição da Crítica da razão pura, mas que a imediatez da religião natural e a suprassunção da religião da arte se fundam na religião revelada. Nesse sentido, concordamos com Hyppolite, que a *Fenomenologia do espírito* é um afastamento de Hegel em relação à Schelling, ao mesmo tempo, que uma aproximação em relação a Kant, mas, Hegel faz isso com a intenção de ir mais longe que esse Schelling. Em outros termos, se deve haver uma unidade, como pleiteia Schelling, essa unidade deve ser uma unidade complexa em que a suprassunção das partes e das etapas não seja a dissolução completa dessas.

Fichte acreditava que o sujeito poderia ser um reunificador em relação à dispersão do não-eu, Schelling, acreditava que a revelação cristã poderia fornecer uma unidade, mas apenas Hegel compreende que a reunificação das partes cindidas só era possível por um lento e demorado processo da consciência em direção a si numa unidade complexa e não mais dogmática ou simplesmente formal. Schelling ressignifica o espinozismo para preservar a liberdade que, ele acreditava, não ser compatível com a imanência das coisas em Deus e com isso acreditava superar o "Sistema vigente" por meio do emprego de um Deus suprassumido. Apenas Hegel compreende que a superação (ou ultrapassamento, ou suprassunção) não pode mais utilizar um Deus fora de si, nem um sujeito espiritual de que se deriva a matéria extensa, ou seja, a compreensão do capítulo VII da Fenomenologia implica um movimento mais abrangente em relação à recepção de Kant pelos dois outros filósofos.

---

<sup>11</sup> Idem, 464-5/502

Nesse sentido, esse cotejamento com Schelling, visa a compreensão da Fenomenologia do espírito como um todo. Mas, num espírito hyppoliteano, percebemos que, para lermos a Fenomenologia pela Fenomenologia, devemos compreender o fundo de onde ela parte, ou seja, devemos compreender, antes (e é esse o trabalho atual), que alteração no significado de religião Hegel introduz em relação ao seu principal "competidor" (essa "competição" é apenas Hegeliana e, de forma alguma, de Schelling). Nesse sentido, é útil comparar os três níveis da religião, no capítulo VII da Fenomenologia - Religião Natural, Religião da Arte e Religião revelada - com seguinte passagem de Schelling:

Escólio, A mitologia grega não era, como tal, religião: em si, só pode ser compreendida como *poesia*; ela só se tornou religião na relação com os deuses (o infinito) que então o homem estipulou para si mesmo nos ritos religiosos etc. No cristianismo, tal relação é o que é o primeiro, e dela se fez depender toda simbólica possível do infinito, portanto também toda mitologia

Corolário 1. Lá, a religião mesma tinha de aparecer mais como **religião natural**; aqui, podia somente como **religião revelada**. - Segue-se dos § 47 e 48 [Grifo nosso].<sup>12</sup>

Fica evidente que, para Hegel, há um degrau intermediário, Religião da arte, entre a Religião natural e a Religião revelada. Mas a Religião em Hegel tem outro sentido que em Schelling, ou seja, a Religião na fenomenologia é uma forma de expressar e, antes atingir, a consciência de si do espírito (questão filosófica e não teológica) e essa interposição, Religião da arte, seria uma forma de afirmar que não é Schelling quem tem o "direito" dessa distinção à Religião revelada.

À essa justificativa conceitual, podemos acrescentar ainda as contribuições que esse trabalho pode ter em níveis mais extensos da pesquisa filosófica. Uma vez que Hegel tem fundamental importância para a compreensão de toda a filosofia alemã depois dele, seja de forma positiva como em Nietzsche, Marx, Benjamin, Adorno, etc., seja de forma negativa como em Cohen, Heidegger (apesar da diferença entre esses dois últimos), etc., assim, uma melhor compreensão da relação de Hegel com o que o precede só poderia lançar luzes na compreensão daqueles autores e da filosofia até os dias de hoje. Claro, não podemos esquecer que a grande evolução teórico-experimental, que as ciências de forma geral obtiveram à partir do século XIX, se liga à esse fundo kantiano certamente (como nos mostra Cohen), mas que

---

<sup>12</sup> Schelling, F.W.J. Filosofia da arte, Trad Márcio Suzuki. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. página 112

foi sem dúvida filtrado pela leitura que Hegel fez de Kant. Nesse sentido, Hermman Cohen, no seu *Teoria kantiana da experiência*, se afasta de Hegel quando afirma que o desenvolvimento do espírito não é histórico mas físico-matemático-conceitual, mas, por outro lado, na medida em que ele re-significa a *coisa em si* kantiana como o eterno *por descobrir* da ciência, ele também toma essa compreensão da coisa em si de Hegel e da *Fenomenologia do espírito* em especial e não do próprio Kant. A própria filosofia não é ante sala da ciência como nos mostra Popper, mas a ciência é uma filosofia tornada independente e que se distingue em mais e mais especificidades como nos mostra Cohen.

Mas, da mesma forma que a *Dialética negativa* de Adorno, a *Dialética do esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer, e o *Drama barroco alemão* de Walter Benjamin, se iluminam e se tornam mais tangíveis pela compreensão de Hegel e da *Fenomenologia do espírito*, Hegel se torna mais tangível pela compreensão do jogo de aproximação e distanciamento que Hegel estabelece não apenas com Kant, mas também com Schelling (sem falar de Fichte). Se a *Fenomenologia* pode ser compreendida como o acerto de contas de Hegel com a sua formação (kantiana) e a certidão de nascimento da sua maturidade filosófica, então, é desejável que se possa estabelecer as diferenças e aproximações de Kant e de Schelling entre si e deles com a filosofia hegeliana, em especial, porque toda aquela cena filosófica que nasceu no pós-kantismo foi supressumida pela *Fenomenologia do espírito* de Hegel.

## **MÉTODO:**

Seguindo a tradição da formação uspiana de filosofia, nos utilizaremos da leitura estrutural de Texto, em relação aos textos definidos como pontos centrais da argumentação, combinada com a leitura panorâmica de vários outros textos. Mas isso pede uma explicação

A nosso ver, a Leitura estrutural é não apenas uma técnica de leitura indiferente ao que ela se dirige, pois ela se destina e se destinou (no origem da formação do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo) à "aclimatação" da filosofia de tradição ocidental em geral (filosofia grega em seus vários períodos, filosofia árabe, a Patrística, a Escolástica, filosofia renascentista, moderna, empirista, alemã clássica, alemã contemporânea, da ciência, filosofia pós-moderna, etc.) ao idioma português do Brasil e aos problemas próprios de um país com tradições estéticas, históricas, política, etc. específicas. Nesse sentido, poderíamos considerar os textos filosóficos como "esquemas" que nos enviam a uma verdade que só se alcança por meio desses, mas que não é indiferente à língua, à cultura e à história de quem se

apropriada, ou seja, a leitura estrutural visa a universalidade à partir de um ponto de vista. Mas, devemos notar que a história em si não é objeto desse trabalho e, segundo a compreensão a que chegamos no nosso Doutorado, mesmo em Hegel, a história é utilizada como uma forma indireta de apropriar de uma problema especulativo e não histórico, isso como consequência direta da impossibilidade de tratar dessa questão especulativa por meio de uma das imagens do incondicionado (Eu ou coisa-em-si ou Deus), ou seja, a história seria um meio de contornar a impossibilidade criada pela Dialética transcendental da Crítica da razão pura de Kant.

Nesse sentido, não visamos um Hegel em geral, muito menos um Kant em geral (sem falar de Schelling), mas sim um ponto específico dentro da vasta obra de cada um desses filósofos. A Leitura estrutural, assim entendida, deve ser considerada como uma afirmação da enorme e insuperável profundidade dos textos filosóficos que assim seriam vias em direção às verdades potenciais de um época, de um povo, uma língua, mas sempre de forma universal.

Nesse sentido, nosso trabalho estabelecerá um jogo de para si e para o outro de cada texto. Nesse sentido, queremos dar voz ao texto escolhido de Kant, de início, sem tratar da apropriação que Schelling e Hegel farão dele. Ou seja, a Lei moral se torna uma enorme e complexa questão que oscila entre, por um lado, a impossibilidade de isolar a Disposição ao bem, de forma definitiva, da Tendência ao mal, uma vez que ambas nascem e devem nascer do livre arbítrio (se o mal não nasce do livre arbítrio, ele não é um mal moral e se o bem não tem essa mesma origem, ele não é fruto da liberdade) e, por outro lado, a impossibilidade de estabelecer um princípio para essa mesma tendência ao mal, pois se o mal pudesse ser determinado por princípio ele seria um competidor em relação ao bem como uma espécie de *idealização* do demoníaco.

Mas o que era uma vitória da filosofia alemã se torna uma prisão para os futuros filósofos alemães: Schelling e Hegel sentem isso com muita força e compartilham essa angústia como um desafio.

Nesse sentido, queremos também dar voz ao texto escolhido de Schelling, mas isso só é possível, à nosso ver, por meio de uma compreensão de como ele lê Kant, ou seja, o que era uma leitura do texto escolhido de Kant por si se torna uma leitura para outro (para Schelling, no caso). Nesse sentido, Schelling considera que os textos de Kant são condição necessária, mas não suficiente à filosofia futura. Mas o que isso quer dizer? É preciso re-significar o novo sentido de em si que a primazia da prática em Kant fornece pela reintrodução da ideia

teológica num sentido não dogmático: como a representação conceitual da ausência da resistência da vontade em relação à lei moral.

Mas com isso a tarefa de Hegel fica bem mais difícil. A "sucessão" filosófica em língua alemã não é possível sem a apropriação de Kant, mas esse espaço já estava ocupado tanto por Fichte como por Schelling. O que restava à Hegel? Nesse sentido, a *Fenomenologia do espírito* de Hegel é exemplar. Se os dois filósofos citados são uma discussão velada com Kant, cabe a ele, na *Fenomenologia*, tornar isso explícito, pois não era mais possível desprezar toda aquele trabalho filosófico-conceitual de Fichte e Schelling. Nesse sentido, a *Fenomenologia* absorve (suprassume, em linguagem hegeliana) todo aquele jogo de para si e para outro, num para si mais complexo. Mas de que forma? Se Hegel é uma concordância tão fiel à letra de Kant que ela, por fim, se torna uma refutação por fidelidade e não por discordância, essa fidelidade faz com que as partes do kantismo se choquem entre si (como o prefácio à *Fenomenologia* declara textualmente), mais ainda, a absorção da experiência de Fichte e Schelling deve ser considerada por Hegel como a absorção (e luta) do próprio Kant (agora suprassumido) *consigo mesmo*.]

Mas então, por que não incluímos Fichte nesse projeto e no trabalho sub-seqüente? Além da questão da limitação de tempo, levamos em conta que apenas Schelling e Hegel percebem que é preciso ir além de Kant, ou seja, que é preciso re-significar o incondicionado como Absoluto (nesse sentido ambos trazem uma compreensão não dogmática de Espinosa). Mas ainda, essa compreensão do que Schelling e Hegel partilham, nos leva compreender que a suprassunção de Schelling é mais decisiva para compreensão da *Fenomenologia do espírito* do que a de Fichte.

## **CRONOGRAMA:**

- 1. Primeiro ano:** Leitura, interpretação e cotejamento do texto de Kant, *Religião nos limites da simples razão*, com o capítulo VII da *Fenomenologia do espírito* de Hegel.
- 2. Segundo ano:** Leitura, interpretação e cotejamento do texto de Schelling, *Investigações sobre a ausência da liberdade humana*, com o mesmo capítulo da *Fenomenologia do espírito* de Hegel

## **BIBLIOGRAFIA:**

ADORNO, T.W. **Trois études sur Hegel**. trad. Eric Blondel et alli. Paris: Payol, 2003.

\_\_\_\_\_. **Dialética Negativa**. trad. Marcos Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

ARANTES, P. E. **Hegel: a ordem do tempo**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Hucitec/Polis, 2000.

\_\_\_\_\_. **Ressentimento da dialética: dialética e experiência intelectual em Hegel**. São Paulo: Paz e terra, 1996.

AUBANQUE, P. **O problema do ser em Aristóteles: ensaio sobre a problemática aristotélica**. trad. Cristina de Souza Agostine e Dioclézio Domingues Faustino. São Paulo: Paulus, 2012.

BOURGEOIS, B. **Hegel: os atos do espírito**. Trad. Paulo Neves. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

COHEN, H. **La théorie kantienne de l'expérience**. trad. Eric Dufour e Julien Servois. Paris: Cerf, 2001.

DEJARDIN, B. **L'immanence ou le sublime: observations sur les réactions de Kant face à Spinoza dans la Critique de la faculté de juger**. Paris: Éditions L'Harmattan, 1982

DELEUZE, G. **A Filosofia crítica de Kant**. Trad. Geminiano Franco. Lisboa: Edições 70, 2000

\_\_\_\_\_. **Conversações: 1972-1990**. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 2010.

DESCARTES, R. **Discurso do Método**. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. **Meditações sobre a filosofia primeira**. trad. Gustavo de Fraga. Coimbra: Livraria Almedina, 1993.

HEGEL, G.W.F. **Curso de Estética** (vol. 1). Trad Marco Aurélio Werle. São Paulo: Edusp, 2001.

\_\_\_\_\_. **Curso de Estética** (vol. 2). Trad. Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: Edusp, 2000.

\_\_\_\_\_. **Curso de Estética** (Vol. 3). Trad. Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: Edusp, 2002.

\_\_\_\_\_. **Curso de Estética** (vol. 4). Trad. Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: Edusp, 2004.

\_\_\_\_\_. **Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2003.

\_\_\_\_\_. **Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé**. Trad. Berbard Bourgeois. Paris: J. Vrin, 2012.

\_\_\_\_\_. **Fenomenologia do espírito**. Trad. Paulo Menezes. Petrópolis-RJ/Bragança Paulista-SP: Vozes/Universidade São Francisco, 2005.

\_\_\_\_\_. **Filosofia da História**. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Universidade de Brasília, 1995

\_\_\_\_\_. **Principes de la Philosophie du droit**. Trad. André Kaan. Paris: Gallimard, 1940.

\_\_\_\_\_. **Science de la logique**. Trad. Pierre-Jean Labarrière e Gwendoline Jarczyk Paris: Aubier Montaigne, 1987.

\_\_\_\_\_. **Werke** (em 20 volumes). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HEIDEGGER, M. **La "phénoménologie de l'esprit" de Hegel**. Trad. Intraud Gärland e Emmanuel Martineau. Paris: Gallimard: 1994.

\_\_\_\_\_. **Kant und das Problem der Metaphysik**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991

\_\_\_\_\_. **Kant et le problème de la métaphysique**. Trad. Alphonse de Waelhens e Walter Biernel. Paris: Gallimard: 1994.

\_\_\_\_\_. **Sein und Zeit**. Tübingen: Max Niemeyer, 2006.



\_\_\_\_\_. **L'être et le temps**. Trad. Rudolf Boehme e Alphonse de Waelhens. Paris: Gallimard, 1964.

\_\_\_\_\_. **Ser e tempo**. Trad. Fausto Castilho. Capinas-SP/Petrópolis-RJ: Unicamp/Vozes, 2014.

HENRICH, D. **Between Kant and Hegel: lectures on German idealism**. Cambridge: Mass Harvard University Press, 2008.

HYPPOLITE, J. **Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel**. Paris: Aubier, 1946.

\_\_\_\_\_. **Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel**. Trad. André José Vaczi, Denilson Soares Cordeiro e Gilberto Tedéia *et alli*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

KANT, I. **A religião nos limites da simples razão**. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Ed. 79, 1992

\_\_\_\_\_. **Crítica da faculdade do juízo**. Trad. António Marques e Valério Rohden. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa do Moeda, 1998.

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

\_\_\_\_\_. **Kant's Werke** (em 9 volumes). Berlin: Walter de Gruyer, 1968.

KANT, I. **Religião nos limites da simples razão**. trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

\_\_\_\_\_. **Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003

KOJÈVE, A. **Introdução à Leitura de Hegel**. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

LABARRIÈRE, P-J. **Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel**. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.

LEBRUN, G. **A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano**. Trad. Silvio Rosa. São Paulo: Ed. Unesp, 2006.

\_\_\_\_\_. **Kant e o fim da metafísica.** Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. **Sobre Kant.** Trad. José Oscar de Almeida Marques, Maria Regina Avelar Coelho da Rocha e Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 2010.

\_\_\_\_\_. **L'envers de la dialectique: Hegel à la lumière de Nietzsche.** Paris: Les Éditions du Seuil, 2004.

LONGUINESSE, B. **Hegel's critique of metaphysics.** Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

LÖWITH, K. **De Hegel à Nietzsche.** Trad. de Remi Laureillard. Paris: Gallimard, 1969.

LÖWY, G. **Romantismo e Messianismo: ensaio sobre Lukács e Benjamin.** Trad. Myrian Veras Baptista. São Paulo: Perspectiva, 2008.

LUKÀCS, G. **História e consciência de classe: estudo sobre a dialética marxista.** Trad. Rodnei do Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. **Le Jeune Hegel sur les rapports de la dialectique de l'économie.** Trad. Guy Haarscher et Robert Legros. Paris: Gallimard, 1981.

LYOTARD, J.F. **Lições sobre a analítica do sublime.** Trad. Constança Marcondes Cesar e Lucy R. Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1993.

MARQUET, J-F. **Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit de Hegel.** Paris: Elipses, 2009.

RITER, J. **Hegel et la Révolution française: suivi de Personne et propriété selon Hegel.** Paris: Beauchesne, 1970.

ROUSSEAU, J.J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.** Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. **Emílio ou da educação.** trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SCHELING, F.W.J. **System des transzendentalen Idealismus.** Hamburg: Feliz Meiner, 2000.

\_\_\_\_\_ **Le Système de l'idéalisme transcendantal.** trad. Christisn Dubois.  
Louvain: Éditions Peeters, 1978.

\_\_\_\_\_ **Über das Wesen der menschlichen Freiheit.** Hamburg: Felix Meiner  
Verlag, 1997.

SCHNEIDER, H. **Geist und Geschichte: Studien zur Philosophie Hegels.** Frankfurt am  
Main: Lang, 1998.

SÓFOCLES. **Trilogia Tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona.** Trad. Mário da  
Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

TORRES FILHO, R.R. **O espírito e letra: crítica da imaginação pura em Fichte.** São  
Paulo: Ática, 1975.

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do espírito.** Trad. Paulo Menezes. Petrópolis, RJ:Vozes:  
Bragança paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

\_\_\_\_\_ **Phänomenologie des Geistes.** Frankfurt am Main: Suhrkanp Verlag, 1986.

KANT, I. **Religião nos limites da simples razão.** trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70,  
1992.

\_\_\_\_\_ **Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.** Hamburg: Felix  
Meiner Verlag, 2003

SCHELLING, F.W.J. **Filosofia da arte.** Trad Márcio Suzuki. São Paulo: Editora da  
Universidade de São Paulo, 2001.

\_\_\_\_\_ **Le Système de l'idéalisme transcendantal.** trad. Christisn Dubois.  
Louvain: Éditions Peeters, 1978.

\_\_\_\_\_ **Über das Wesen der menschlichen Freiheit.** Hamburg: Felix Meiner  
Verlag, 1997.

Nome do arquivo: Projeto fapesp pós doc 3  
Diretório: C:\Users\h\Desktop\Pos doc em geral  
Modelo: C:\Users\h\AppData\Roaming\Microsoft\Modelos\Norma  
l.dotm  
Título:  
Assunto:  
Autor: h  
Palavras-chave:  
Comentários:  
Data de criação: 27/08/2017 09:42:00  
Número de alterações:6  
Última gravação: 27/08/2017 13:16:00  
Salvo por: h  
Tempo total de edição: 11 Minutos  
Última impressão: 27/08/2017 13:31:00  
Como a última impressão  
Número de páginas: 19  
Número de palavras: 7.107 (aprox.)  
Número de caracteres: 38.382 (aprox.)