

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

GUILHERME GREGÓRIO ARRAES FERNANDES

**AS PROVAS DA EXISTÊNCIA DE DEUS NAS LIÇÕES HEGELIANAS SOBRE
FILOSOFIA DA RELIGIÃO DE 1827**

MARÍLIA
2024

GUILHERME GREGÓRIO ARRAES FERNANDES

**AS PROVAS DA EXISTÊNCIA DE DEUS NAS LIÇÕES HEGELIANAS SOBRE
FILOSOFIA DA RELIGIÃO DE 1827**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Faculdade de Filosofia e Ciências (FFC) da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP) como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: Conhecimento, ética e política.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Pereira Tassinari.

MARÍLIA
2024

F363p Fernandes, Guilherme Gregório Arraes
 As Provas da Existência de Deus nas Lições
 Hegelianas sobre Filosofia da Religião de 1827 /
 Guilherme Gregório Arraes Fernandes. -- Marília, 2024
 80 p.

 Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual
 Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências,
 Marília
 Orientador: Ricardo Pereira Tassinari

 1. Filosofia. 2. Filosofia alemã. 3. Deus Prova de
 existência. 4. Filosofia e religião. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

Guilherme Gregório Arraes Fernandes

**As Provas da Existência de Deus nas Lições Hegelianas sobre Filosofia da
Religião de 1827**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Faculdade de Filosofia e Ciências (FFC) da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP) como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Filosofia. Linha de pesquisa: Conhecimento, Ética e Política. Orientador: Prof. Dr. Ricardo Pereira Tassinari.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Ricardo Pereira Tassinari
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” — UNESP
Faculdade de Filosofia e Ciências — FFC
Orientador

Prof. Dr. Agemir Bavaresco
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul — PUCRS
Escola de Humanidades — EH
Titular Externo

Prof. Dr. Oliver Tolle
Universidade de São Paulo — USP
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas — FFLCH
Titular Externo

Prof. Dr. Pedro Geraldo Aparecido Novelli
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” — UNESP
Faculdade de Filosofia e Ciências — FFC
Suplente Interno

Prof. Dr. Paulo Roberto Konzen
Universidade Federal de Rondônia — UNIR
Núcleo de Ciências Humanas — NCH
Suplente Externo

Marília, 28 de novembro de 2023

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus Pai, Filho e Espírito Santo pelo dom da vida, da sabedoria e do entendimento.

Agradeço aos meus pais, Roniery Narcizo Fernandes e Isis de Sousa Arraes Fernandes, pelo apoio e suporte em todos os momentos da minha vida desde minha tenra idade.

Agradeço aos docentes e discentes da Faculdade de Filosofia e Ciências (FFC) da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP) pelo compenheirismo e pelo ambiente acadêmico rico e favorável.

Agradeço ao Prof. Dr. Agemir Bavaresco e ao Prof. Dr. Oliver Tolle, que compõem a banca examinadora, pelo interesse, pelos comentários enriquecedores e pela contribuição ao presente trabalho desde a qualificação.

Agradeço ao Prof. Dr. Pedro Geraldo Aparecido Novelli e ao Prof. Dr. Paulo Roberto Konzen, que compõem a banca examinadora como membros suplentes, pelo interesse nesta dissertação.

Agradeço, de modo especial, ao meu orientador, Prof. Dr. Ricardo Pereira Tassinari, que me acompanha desde o bacharel com paciência e dedicação, pela amizade, pelo suporte intelectual e pelo apoio emocional.

Resumo: O presente trabalho analisa a significação das provas cosmológica, teleológica e ontológica da existência (*Dasein*) de Deus, enquanto "elevação do espírito pensante a Deus", no âmbito do "Conceito de Religião", nas *Lições sobre Filosofia da Religião* de 1827 do filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Para tal, valeu-se da obra primária das lições em questão de Hegel de acordo com a última edição crítica das mesmas, além de comentadores especializados. Com vista ao objetivo do trabalho, abordou-se a caracterização geral das provas como elevação do espírito pensante a Deus primeiramente, e, em seguida, analisou-se a exposição das três provas feitas por Hegel em suas lições. Por fim, contextualizou-se as provas no âmbito do Conceito da Religião. Com isso, determinou-se a significação das provas cosmológica, teleológica e ontológica da existência de Deus conforme o objetivo apresentado.

Palavras-chave: G. W. F. Hegel. Filosofia da Religião. Provas da Existência de Deus. Argumentos para a Existência de Deus.

Abstract: The present work analyzes the significance of the cosmological, teleological, and ontological proofs of the existence (*Dasein*) of God as the "elevation of the thinking spirit to God" within the scope of the "Concept of Religion," in the 1827 *Lectures on the Philosophy of Religion* by the German philosopher Georg Wilhelm Friedrich Hegel. To do so, it relied on the primary work of Hegel's lessons in question according to the latest critical edition of the same, as well as specialized commentators. In pursuit of the work's objective, the general characterization of the proofs as the elevation of the thinking spirit to God was addressed first, followed by an analysis of Hegel's presentation of the three proofs in his lectures. Finally, the proofs were contextualized within the Concept of Religion. As a result, the significance of the cosmological, teleological, and ontological proofs of God's existence was determined in accordance with the stated objective.

Palavras-chave: G. W. F. Hegel. Philosophy of Religion. Proofs of God's Existence. Arguments for the Existence of God.

SUMÁRIO

1. Introdução.	9
2. Caracterização Geral das Provas da Existência de Deus como Elevação do Espírito a Deus.	13
2.1. A Elevação como Mediação.	15
2.2. A Mediação como Suprassunção do Finito.	25
3. As Provas como Expostas por Hegel.	30
3.1. A Prova Cosmológica.	32
3.2. A Prova Teleológica.	38
3.3. A Prova Ontológica.	45
4. As Provas no Contexto do Conceito da Religião.	51
4.1. O Conceito de Deus.	53
4.2. O Conhecimento de Deus.	57
4.2.1. O Conhecimento Imediato.	58
4.2.2. O Sentimento.	61
4.2.3. A Representação e o Pensamento.	64
4.3. O Culto.	70
5. Considerações Finais: As Provas da Existência de Deus como Elevação do Espírito a Deus.	76
6. Bibliografia.	79

1. Introdução.

A filosofia especulativa do pensador alemão G. W. F. Hegel (1770-1831) encontra-se exposta em linhas gerais na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1817, 1827, 1830). Como o próprio título sugere, o conteúdo tratado em tal obra se encontra em epítome, pois a intenção da publicação, segundo o próprio autor (HEGEL, 2012, p. 13), é “[...] pôr nas mãos de meus ouvintes um fio condutor para meus cursos de filosofia [...]”. Dividida em três tomos, a saber, I – *Ciência da Lógica*, II – *A Filosofia da Natureza* e III – *A Filosofia do Espírito*, a *Enciclopédia* expõe o sistema da filosofia hegeliana. Um dos objetos tratados na última parte do terceiro tomo, especificamente, é a religião.

Nesta parte, Hegel trata apenas da “Religião Revelada” (Cristianismo) por conta do caráter de compêndio da obra que, por consequência, “[...] exclui um desenvolvimento exaustivo das ideias segundo seu conteúdo [...]” (*ibid.*). O conteúdo da filosofia da religião como um todo, isto é, seu conceito, a consideração das diversas religiões e um tratamento mais detalhado do Cristianismo foi reservado às exposições orais nas *Lições sobre Filosofia da Religião*, ministradas em Berlim nos anos de 1821, 1824, 1827 e 1831. Tais preleções foram publicadas postumamente a partir de manuscritos do autor e de transcrições de ouvintes, passando por diversas edições. Nesses cursos, Hegel versa, entre outras coisas, sobre as chamadas “provas da existência de Deus” (*Beweise vom Dasein Gottes*). Nas lições de 1821, 1824 e 1831, as provas são examinadas em associação às diversas religiões, já em 1827, as provas são analisadas em conjunto na primeira parte das lições, no contexto que versa sobre o conhecimento de Deus (HODGSON, 2011, p. 415; JAESCHKE, 1990, p. 257).

Além disso, de 4 de maio a 21 de agosto de 1829, Hegel lecionou especificamente sobre as provas da existência de Deus. Essas lições (no total 16) também foram publicadas postumamente, baseadas, exclusivamente, nos manuscritos do autor para os cursos em questão¹ (HODGSON in: HEGEL, 2007, p. 1-2). Em 11 de novembro de 1831, o filósofo assinou um contrato (datado 1 de outubro de 1831) com a Duncker & Humblot para a publicação de um trabalho intitulado *Über das Dasein Gottes (ibid.)*. Entretanto, antes mesmo de completar tal projeto, Hegel faleceu vítima da epidemia de cólera em Berlim. A intenção era publicar uma obra extensa sobre as provas da existência de Deus.

Durante o semestre das lições de 1829, Hegel também ministrou sobre a lógica (*ibid.*). No texto introdutório às preleções sobre as provas, o autor salienta que devido ao seu interesse em ministrar sobre um tópico individual além da lógica, escolheu um tema relacionado a esta última. Nas palavras do filósofo (2014, p. 45):

Entonces he elegido uno de tal índole que esté en relación con el primer curso, el de la Lógica, y que lo complete, si no en cuanto al contenido, sí al menos en cuanto a la forma, puesto que no es sino una figura propia de las determinaciones fundamentales de la Lógica; por ello este curso está especialmente destinado a aquellos de mis oyentes que siguen al mismo tiempo el otro curso, de manera que aquellas [determinaciones de la Lógica] les serán más comprensibles.²

O filósofo de Berlim salienta mais adiante (*ibid.*) que o aspecto que, aparentemente, concerne à lógica nesse tópico é a “natureza da prova”, enquanto o ser de “Deus” compete à religião e ao seu próprio tratamento pensante, isto é, à

¹ Marheineke, o editor da primeira edição das lições sobre filosofia da religião de Hegel, acrescentou aos referidos manuscritos um fragmento do filósofo sobre a prova cosmológica, além de passagens das lições sobre religião de 1831 nas quais são abordadas as provas teleológica e ontológica. Cf. HODGSON in: HEGEL, 2007.

² “Ich habe dabei dann einen solchen gewählt, welcher mit der anderen Vorlesung, die ich halte, über die Logik, in Verbindung stehe und eine Art von Ergänzung zu dieser, nicht dem Inhalte, sondern der Form nach, ausmache, indem derselbe nur eine eigentümliche Gestalt von den Grundbestimmungen der Logik ist; sie sind daher vornehmlich meinen Herren Zuhörern, die an jener anderen teilnehmen, bestimmt, so wie sie denselben auch am verständlichsten sein werden” (HEGEL, 1986, p. 346).

filosofia da religião. Entretanto, ele adverte que as lições em questão também visam mostrar a relação das provas com o todo da doutrina filosófica da religião e, ao passo que tal doutrina é científica, isto é, filosófica, que seu conteúdo é permeado pelo lógico. O lógico não constitui apenas o aspecto formal, mas se encontra no cerne do conteúdo.

De modo geral, Hegel (2007) considera as provas da existência (*Dasein*) de Deus como a expressão objetiva, para o pensamento, da elevação (*Erhebung*) do espírito humano a Deus. O conteúdo da religião (Deus) está presente para a humanidade em seu espírito, enquanto o ser humano é essencialmente espírito. “Dios es espíritu, sólo para el espíritu, y sólo para el *espíritu puro*, es decir, para el pensamiento [...] Por tanto, esta *elevación del espíritu pensante* a lo que es incluso el supremo pensamiento, a Dios, es lo que queremos considerar” (HEGEL, 1986, p. 356, tradução nossa).³ Nesse contexto, lembremos que para Hegel o Pensar contém nele a sensação, percepção, sentimento, etc., como momentos dele: “[...] o pensar é o universal em todas as representações, lembranças, e em geral em toda a atividade espiritual, em todo o querer, desejar etc. Tudo isso são somente especificações ulteriores do pensar” (HEGEL, 2012, § 24Z, p. 78-79).

No que concerne à compreensão sistemática e especulativa, as lições seguintes de 1829 sobre as provas da existência de Deus não oferecem uma contribuição mais clara. A contribuição singular dessas lições é a apresentação da progressão lógica de uma prova para outra, isto é, da prova cosmológica para a teleológica e para a ontológica (HODGSON, 2011, p. 419). Vale ressaltar que o filósofo de Berlim aborda naquelas lições apenas a prova cosmológica

³ “Gott ist Geist, nur für den Geist, und nur für den *reinen Geist*, d.i. für den Gedanken [...] Diese *Erhebung des denkenden Geistes* zu dem, der selbst der höchste Gedanke ist, zu Gott, ist es also, was wir betrachten wollen” (HEGEL, 1986, p. 355).

extensivamente; as provas teleológica e ontológica, por conta de sua ausência, foram acrescentadas por Marheineke na primeira edição das *Lições sobre Filosofia da Religião* (1832), que continham as lições sobre as provas como apêndice ao primeiro volume, a partir de recortes das lições sobre religião de 1831 (HODGSON In: HEGEL, 2009, p. 4). Entretanto, as lições de 1829 podem ser vistas como um esforço de Hegel para continuar e expandir o tratamento das provas iniciado nas lições sobre religião de 1827 (*ibid.*, p. 3-4). Nestas últimas, diferentemente das demais lições sobre religião (1821, 1824, 1831), as provas foram compiladas e abordadas em conjunto, no contexto do Conceito de Religião. Sendo assim, por terem sido compiladas e abordadas no referido contexto, a abordagem hegeliana das provas da existência de Deus nas lições de 1827 possui uma clareza lógica e especulativa maior (HODGSON In: HEGEL, 1988, p. 162, n. 109).

Em vista disso, o objetivo geral do presente trabalho é analisar a significação das provas cosmológica, teleológica e ontológica da existência (*Dasein*) de Deus, enquanto "elevação do espírito pensante a Deus", no âmbito do "Conceito de Religião", nas Lições sobre Filosofia da Religião de 1827 do filósofo alemão G. W. F. Hegel. Sendo assim, primeiramente o trabalho aborda de modo geral a caracterização das provas como elevação do espírito pensante a Deus para, em seguida, analisar a abordagem de Hegel em relação às três provas, com ênfase na elevação a Deus na perspectiva hegeliana. Logo após, contextualiza a primeira parte das Lições de 1827 para determinar o papel das provas na exposição sistemática da religião como apresentada por Hegel.

2. Caracterização Geral das Provas da Existência de Deus como Elevação do Espírito a Deus.

A religião em seu conceito, de acordo com Hegel (2018, p. 44), é a relação do sujeito ou da consciência subjetiva com Deus, que, na sua concepção, é espírito. Essa relação é tanto um movimento da consciência humana em direção a Deus quanto um movimento de Deus em direção à sua realização na consciência humana, ou seja: “El espíritu como concepto, el espíritu universal, se realiza en la consciencia que es ella misma espiritual y sólo para ella puede existir el espíritu. La religión es, pues, el espíritu que se realiza en la consciencia” (*ibid.*, p. 45)⁴.

Essa realização é uma relação que contém dois aspectos: “[...] la elevación del hombre hacia Dios o la consciencia que se vuelve consciente de Dios, del Espíritu, y el Espíritu que se realiza en la consciencia” (HEGEL, 2018. p. 45)⁵. Portanto, a religião envolve um primeiro movimento que parte da relação imediata da consciência humana com Deus para uma relação objetiva com o mesmo, isto é, a consciência humana parte de uma relação de unidade substancial para uma dissolução da unidade que contrapõe a consciência humana e Deus (*ibid.*).

A religião, então, se mostra como uma referência do sujeito a Deus como o seu objeto. Essa relação é um movimento que, segundo Hegel (2018, p. 82), se expressa como uma elevação a Deus. “Declaramos esencialmente la religión como una elevación, un transitar de un contenido a otro, y el contenido a partir del cual pasamos a Dios es el contenido finito; a partir de él nos referimos al contenido

⁴ “Der Geist als Begriff, der allgemeine Geist, realisiert sich im Bewußtsein, das selbst geistig ist, für welches allein der Geist sein kann. Die Religion ist also der Geist, der sich im Bewußtsein realisiert” (HEGEL, 1993, p. 86-87).

⁵ “Jede Realisierung aber ist ein Verhältnis, in welchem zwei Seiten betrachtet werden müssen: Erhebung des Menschen zu Gott, das Bewußtsein, das sich Gottes, des Geistes, bewußt ist, und der Geist, der sich im Bewußtsein realisiert” (HEGEL, 1993, p. 87).

absoluto e infinito y nos trasladamos a él” (*ibid.*)⁶. Essa transição característica da elevação da religião, como ressalta Hodgson (2005, p. 116), possui um duplo sentido: (1) o primeiro sentido é uma transição do finito ao infinito ou do ser finito ao conceito de Deus; (2) o segundo sentido é um transitar da infinitude subjetiva à infinitude objetiva ou do conceito de Deus ao ser de Deus. Nas palavras de Hegel (2018, p. 83):

En el primer transitar lo común es el ser; el contenido de ambas partes es puesto como finito e infinito. Podemos representarnos el ser como una línea recta determinada como finita en uno de los extremos; de éste se pasa al otro, a lo infinito. El ser queda como lo común de ambos extremos. El pasaje consiste solamente en que lo finito desaparece. En el segundo transitar lo común es lo infinito, y éste es puesto bajo la forma de lo subjetivo y de lo objetivo. Tales son las formas a las que antiguamente se denominó “las pruebas de la existencia [*Dasein*] de Dios”⁷.

As provas da existência de Deus são, portanto, na concepção hegeliana, a expressão objetiva da transição característica da elevação na religião. As provas cosmológica e teleológica correspondem à transição (1) e a prova ontológica corresponde à transição (2) (HODGSON, 2005, p. 116). Além disso, as provas também expressam a mediação contida na religião, pois o conhecimento de Deus envolve a relação entre o sujeito e um objeto para ele.

⁶ “Die Religion sprechen wir wesentlich aus als eine Erhebung, ein Übergehen von einem Inhalt zu anderen, und der Inhalt, von dem wir übergehen zu Gott, ist der endliche Inhalt, von dem wir uns zu dem absoluten, unendlichen Inhalt verhalten und übergehen” (HEGEL, 1993, p. 308).

⁷ “Im ersten Übergang ist das Gemeinschaftliche das Sein; dieser Inhalt beider Seiten wird als endlich und unendlich gesetzt. Wir können uns das Sein ah gerade Linie vorstellen, die auf der einen Seite ah endlich bestimmt ist; von dieser Seite wird zur anderen, dem Unendlichen übergegangen. Das Sein bleibt beiden Seiten gemeinschaftlich. Der Übergang ist nur dieser, daß das Endliche verschwindet. Im zweiten Übergang ist das Gemeinschaftliche das Unendliche, und dies wird in der Form des Subjektiven und Objektiven gesetzt. Es sind dies die Formen, die man ehemals die Beweise des Daseins Gottes nannte” (HEGEL, 1993, p. 309).

2.1. A Elevação como Mediação.

A religião para Hegel, como exposto anteriormente, é a realização do espírito para e na consciência humana. Tal realização é tanto a elevação do espírito humano a Deus, expresso nas provas da existência de Deus, quanto a realização de Deus para e no espírito humano. É, portanto, o transitar de um conteúdo a outro, do finito ao infinito e de sua relação. O espírito humano aparece de um lado, enquanto o aspecto subjetivo desse transitar, e Deus do outro lado, enquanto o aspecto objetivo dessa relação, como afirma Hegel na Enciclopédia:

A religião, como em conjunto pode ser designada essa esfera [do Espírito Absoluto], há que considerar-se tanto como partindo do sujeito e encontrando-se nele quanto como partindo objetivamente do espírito absoluto, que está como espírito na sua comunidade (HEGEL, 2011, §554, p. 339).

Essa relação sujeito-objeto leva ao que Hegel chama de “mediação” e expressa outro aspecto das provas em questão. Nas palavras de Hegel:

El saber acerca de Dios es una mediación en general porque ahí se presenta una referencia de mí mismo a un objeto, Dios, el cual es otro respecto de mí. Donde hay una relación entre seres diversos y uno existe esencialmente en relación con el otro esta relación se llama mediación (HEGEL, 2018, p. 83)⁸.

Em vista disso, as provas também evidenciam uma relação cognitiva entre o sujeito e seu objeto que é Deus. Como Hegel ressalta, há inicialmente uma distinção entre mim e Deus. O “eu” do sujeito não se mostra como sendo o mesmo que Deus.

⁸ “Das Wissen von Gott ist Vermittlung überhaupt, weil da eine Beziehung von mir auf einen Gegenstand, Gott, stattfindet, der ein anderer ist als ich. Wo eine Beziehung Verschiedener vorhanden und eines wesentlich in Beziehung auf das andere ist, heißt diese Beziehung Vermittlung” (HEGEL, 1993, p. 309).

Se ambos fossem a mesma coisa, como assevera o filósofo, haveria então uma unidade carente de relação, carente de diferença, não haveria, portanto, mediação:

El yo y Dios son diferentes uno del otro. Si ambos fueran una sola cosa entonces habría una referencia inmediata a sí misma, carente de mediación, una unidad carente de relación, es decir, carente de diferencia. Al ser ambos diversos uno no es lo que es el otro; pero si, pese a todo, ellos están relacionados o guardan una identidad en su diversidad entonces esta misma identidad es diversa de su ser diversos, es algo diverso de los dos, porque de otro modo no serían diversos (HEGEL, 1988, p. 83)⁹.

A relação entre ambos, sujeito e objeto, expressa, em primeiro lugar, uma distinção; todavia, como Hegel aponta acima, esta relação também expressa uma identidade em sua diversidade. Quer dizer, o espírito humano enquanto o finito de um lado, transita para o infinito, Deus, e, desse modo, aquele primeiro é posto em unidade com este último. Esta unidade se apresenta como um terceiro elemento na mediação, isto é, ela não é apenas nem o sujeito, nem o objeto, mas a própria unidade e relação entre ambos. Segundo Hegel (2018, p. 83), essa relação, estabelecida para o sujeito por meio da mediação, é um silogismo, pois apresenta dois termos distintos em uma unidade posta mediante um terceiro termo. A mediação sujeito-objeto, por conseguinte, se expressa na forma do silogismo.

Así entonces la forma del saber acerca de Dios se presenta más precisamente bajo la forma de las pruebas de la existencia de Dios. Por tanto, el saber acerca de Dios es expuesto como un saber mediato; solamente lo uno abstracto es lo que no está mediado. Aquellas [pruebas] exponen el saber acerca de Dios en cuanto que este [saber] contiene en sí una mediación y ésta es la religión misma, el saber acerca de Dios. La explicación de las pruebas de la existencia de Dios, este saber mediato, es la explicación de la religión misma (HEGEL, 2018, p. 83- 84).¹⁰

⁹ “Ich und Gott sind voneinander verschieden. Wären beide eins, so wäre unmittelbare, vermittlunglose Beziehung auf sich selber, beziehungslose, d. h. unterschiedslose Einheit. Indem beide verschieden sind, sind sie eines nicht, was das andere ist; wenn sie aber doch bezogen sind oder in ihrer Verschiedenheit zugleich Identität haben, so ist diese Identität selbst verschieden von ihrem Verschiedensein, etwas von ihnen beiden Verschiedenes, weil sie sonst nicht verschieden wären” (HEGEL, 1993, p. 309).

¹⁰ “So kommt dann näher die Form des Wissens von Gott in der Form der Beweise vom Dasein Gottes vor. Das Wissen von Gott ist also als ein vermitteltes dargestellt; nur das ist unvermittelt, was abstrakt nur Eines ist. Sie stellen das Wissen von Gott dar, weil dieses Vermittlung in sich enthält, und diese ist

As provas da existência de Deus assumem a estrutura de um silogismo, pois, além da estrutura argumentativa, existem dois termos associados a partir de um terceiro termo, por exemplo: na prova cosmológica, conforme exposta por Hegel, o termo médio “contingência” é o que relaciona os termos “mundo” e “absolutamente necessário”. Dessa forma, intenciona-se demonstrar a existência de Deus relacionando conceitos anteriormente postos como distintos, isto é, estabelece-se uma relação que não havia antes entre esses conceitos, e, dessa forma, espera-se que seja demonstrada uma conexão necessária entre eles. Entretanto, Hegel (2018, p. 84–85) salienta haver uma distorção ou equívoco¹¹ na forma das provas em questão. Apesar disso, não se trata, na concepção de Hegel, de desacreditá-las totalmente por conta disso.

Sin duda, pero entonces esta forma de las pruebas presenta algo de equívoco [*Schiefe*], y se trata de mostrar esta equivocidad cuando este mismo saber es considerado como una suma de pruebas. La crítica se ha dirigido contra esta equivocidad; pero el momento unilateral de la forma que existe en este saber no anula la cosa entera. Por el contrario, se trata de restituir a las pruebas de Dios su honor, en cuanto se las despoja de aquella equivocidad (HEGEL, 2018, p. 84, colchetes nosso)¹².

A distorção presente nas formulações das provas da existência de Deus apresenta, de acordo com Hegel, uma unilateralidade de natureza formal que não

die Religion selbst, das Wissen von Gott, und die Explikation der Beweise vom Dasein Gottes, dieses vermittelten Wissens, ist die Explikation der Religion selbst” (HEGEL, 1993, p. 310).

¹¹ O substantivo alemão *Schiefe*, “inclinação” ou “obliquidade”, enquanto adjetivo (*schief*) pode significar também “torto” e, no sentido coloquial, algo incorreto, algo que possui inadequações, distorções, inconsistências no que diz respeito aos fatos verdadeiros. Em vista disso, Ferrara traduz o termo *Schiefe* por “equivoco” e Hodgson por “distortion”. Vale ressaltar que a tradução como “distortion”, “distorção” em português, evidencia melhor o sentido da crítica hegeliana como será tratado adiante no presente trabalho; algo distorcido, mais claramente, ainda retém, mesmo que desfigurado, a essência daquilo que se distorceu. Para uma análise mais aprofundada a respeito da consideração hegeliana das distorções das provas e da relação de sua crítica com a crítica kantiana, cf. WILLIAMS, 2017.

¹² “Allerdings aber hat diese Form der Beweise dann etwas Schiefes, und es ist darum zu tun, dieses Schiefe aufzuzeigen, wenn dies Wissen selbst als eine Anzahl von Beweisen angesehen wird. Gegen dieses Schiefe hat sich die Kritik gerichtet; aber das einseitige Moment der Form, das an diesem Wissen ist, macht nicht die ganze Sache zu nichts. Es ist im Gegenteil darum zu tun, die Beweise vom Dasein Gottes wieder zu Ehren zu bringen, indem wir ihnen jenes Schiefe abstreifen” (HEGEL, 1993, p. 310).

condiz com seu conteúdo. Hegel, conforme sua concepção, intenciona descobrir e identificar o verdadeiro conteúdo das provas, despindo-as das distorções e defeitos formais introduzidos pela metafísica clássica, restituindo, dessa forma, a seu significado próprio como elevação do espírito a Deus (WILLIAMS, 2017, p. 45-46). Entretanto, antes de tratar dessa unilateralidade, outro ponto presente nas provas em questão apresenta de imediato uma distorção aparente, segundo Hegel, elas falam sobre a “existência” de Deus de modo equivocado:

Se habla de Dios y de su existir; pero este “existir” [*Dasein*] es el ser determinado finito. También “existencia” [*Existenz*] es empleado en un sentido determinado. Ahora bien, el ser de Dios no es en modo alguno un ser limitado. Sería mejor decir: Dios y su ser [*Sein*], su realidad efectiva [*Wirklichkeit*], su objetividad [*Objektivitat*] (HEGEL, 2018, p. 84)¹³.

A “existência”, conforme aponta Hegel, é inadequada quando referida a Deus, pois se trata de uma determinação da finitude. A existência quando compreendida como “ser-aí” (*Dasein*) é um algo e qualidade, o ser que possui determinação, um ser-em-si, um Algo contraposto ao Outro, um ser-para-Outro que, dessa forma, possui uma limitação no Outro.

No ser-aí, a determinidade é uma só coisa com o ser; [determinidade] que posta ao mesmo tempo como negação é *limite, confirm*. Por isso o ser-outro não é um Indiferente, exterior a ele, mas seu próprio momento. *Algo*, por sua qualidade, em primeiro lugar é *finito*; e em segundo lugar é *mutável*, de modo que finitude e mutabilidade pertencem ao seu ser (HEGEL, 2012, p. 188, § 92).

Também é problemática a existência compreendida enquanto *Existenz*, a existência como uma pluralidade de seres determinados em relação uns com os

¹³ “Es wird Gott ausgesprochen und sein Dasein; Dasein aber ist bestimmtes endliches Sein — auch ‘Existenz’ braucht man in bestimmtem Sinn. Nun ist aber das Sein Gottes auf keinerlei Weise ein beschränktes Sein. Es wäre besser zu sagen: Gott und sein Sein, seine Wirklichkeit, Objektivität [...]” (HEGEL, 1993, p. 310).

outros, ou seja, a existência neste sentido como uma multidão de seres relativos em conexão e dependência mútua.

É portanto a multidão indeterminada dos existentes enquanto refletidos-sobre-si, que ao mesmo tempo aparecem-em-Outro, são *relativos* e formam um *mundo* de dependência mútua e de uma infinita conexão de fundamentos e de [seres] fundados. Os fundamentos são, eles mesmos, existências; e os existentes, segundo muitos lados, são tanto fundamentos quanto [seres] fundados (HEGEL, 2012, p. 242, § 123).

Haja vista a natureza de Deus, não se pode afirmar que ele possua a determinidade da finitude, por isso Hegel ressalta que seria melhor falar de Deus e seu ser, sua realidade efetiva, sua objetividade. Em outras palavras, a determinação da existência em ambos os sentidos empregados por Hegel não é condizente com o ser de Deus, pois ele não deve ser compreendido como sendo limitado por outro ou como algo fundado, algo finito. Ao contrário, Deus é o infinito e a suprassunção da finitude na infinitude é o resultado adequado da mediação em evidência nas provas, conforme tratar-se-á adiante.

A distorção exposta anteriormente diz respeito à terminologia empregada nas provas, todavia, segundo Hegel, há, também, uma distorção quanto a sua forma. Esta distorção se dá com a relação estabelecida entre os termos do silogismo nas provas em questão.

As provas visam mostrar a conexão entre as determinações acima, Deus e o seu ser, visto que cada uma está inicialmente posta de modo imediato, em referência a si mesma, Deus enquanto Deus, de um lado, e seu ser, de outro lado. Provar consiste que esses, postos como diversos, possuem também uma conexão e uma identidade. Essa identidade não pode ser abstrata, pois dessa forma seria imediata (HEGEL, 2018, p. 84). A identidade em questão deve articular uma relação

concreta entre ambas, pois somente assim se tem uma verdadeira mediação. A mediação somente se dá entre coisas tomadas como distintas, sem anular a imediatez de cada termo, correlacionando-os na e pela relação, de modo que a conexão seja estabelecida de forma não meramente exterior. É neste ponto que se apresenta a distorção das provas da existência de Deus. “Mostrar una conexión significa simplemente probar. Tal conexión puede ser de diversa índole; esto permanece indeterminado en las pruebas. Así se dan conexiones totalmente exteriores y mecánicas” (*Ibid.*)¹⁴.

Por exemplo, descreve Hegel (2018, p. 84): Pode-se ver que para as paredes de uma casa se faz necessário um teto, pois uma casa possui a determinação de servir contra as intempéries do clima e do tempo. Dessa forma, a finalidade da casa é o que conecta as paredes ao teto, provando que uma casa deve possuir um teto. “Ciertamente se trata de una conexión, pero a la vez tenemos conciencia de que la conexión de las paredes con el techo no concierne al ser de estos objetos” (*Ibid.*). Em outras palavras, não está interiormente no ser das paredes possuir um teto, como não está interiormente no ser do teto possuir paredes. Quer dizer, ao analisarmos o conceito de “parede”, não se deriva necessariamente o conceito de “teto”. A relação entre “parede” e “teto” é estabelecida conforme a finalidade exterior da casa, que deve servir como abrigo das intempéries.

Hegel também apresenta um tipo de prova que demonstra conexões que residem na coisa mesma, porém a forma como se dá essa demonstração é exterior. No caso, ele destaca a demonstração geométrica de que os três ângulos do

¹⁴ “Zusammenhang Zeigen heißt Beweisen überhaupt. Solcher Zusammenhang kann von verschiedener Art sein; bei dem Beweise bleibt dies unbestimmt. So gibt es ganz äußerlichen, mechanischen Zusammenhang” (HEGEL, 1993, p. 310).

triângulo constituem dois ângulos retos, ou seja, a soma dos três ângulos do triângulo somam 180°. A respeito dessa prova, o filósofo comenta:

Ahí no se trata de una relación entre cosas para las cuales la conexión es algo exterior sino que ahí una cosa no puede existir sin la otra; la otra aquí está puesta junto con la primera. Pero la prueba que damos para eso, el tipo de intelección de esta necesidad, es algo diverso de la conexión que las determinaciones poseen en la cosa misma. El itinerario que recorreremos en la prueba no es un trayecto de la cosa misma, es diverso del encontrado en la naturaleza de la cosa. Nosotros trazamos líneas auxiliares; pero a nadie se le ocurrirá decir que un triángulo, para tener tres ángulos equivalentes a dos rectos, deba seguir el trayecto de prolongar uno de sus lados y que solamente así alcance aquella determinación. Ése es más bien el camino de nuestra intelección. La mediación que efectuamos y la mediación en la cosa misma están separadas entre sí (HEGEL, 2018, p. 84-85)¹⁵.

Quando se aplica este modo demonstrativo às provas da existência de Deus, onde a demonstração se dá de forma exterior aos termos relacionados, querendo mostrar esse tipo de conexão em Deus, apresenta-se algo inapropriado segundo Hegel (2018, p. 85). Principalmente, no processo que o filósofo denominou de “elevação a Deus”, pois nesta transição do finito a Deus (o infinito), este último aparece como fundado pelo primeiro. O finito de onde se parte a elevação aparece então como o termo fundante de Deus. Nessa conexão, Deus aparece como uma consequência do finito, como algo dependente deste. “Lo equívoco consiste en que este proceso que denominamos demostración resulta inadecuado a lo que nos

¹⁵ “Hier ist Beziehung nicht von solchen, denen der Zusammenhang äußerlich ist, sondern hier kann das eine nicht ohne das andere sein; das andere ist hier mit dem einen zugleich gesetzt. Der Beweis aber, den wir dafür geben, die Art der Einsicht in diese Notwendigkeit ist hier von dem Zusammenhang verschieden, den in der Sache selbst die Bestimmungen haben. Der Gang, den wir im Beweisen machen, ist nicht ein Gang der Sache selbst - ist ein anderer, als in der Natur der Sache liegt. Wir ziehen Hilfslinien; es wird aber keinem einfallen zu sagen, ein Dreieck nehme, damit es drei Winkel in der Größe von zusammen zwei rechten habe, den Gang, einen seiner Schenkel zu verlängern, und erst dadurch erreiche es die Bestimmung. Vielmehr - das ist der Weg unserer Einsicht; die Vermittlung, die wir durchgehen, und die Vermittlung in der Sache selbst sind voneinander geschieden” (HEGEL, 1993, p. 311).

representamos como Dios, en cuanto que éste es justamente lo no derivado, lo que es absolutamente en sí y para sí” (*Ibid.*)¹⁶.

Em vista dessa deficiência, Hegel aponta que se acredita ter demonstrado a futilidade das provas em questão, mostrando que elas contradizem até mesmo a consciência geral dos homens que realizam em si mesmos essa elevação:

Cuando nuestra conciencia o nuestro pensar queda encubierto en la forma del sentimiento o de la devoción, el movimiento de nuestro espíritu consiste en que para él lo finito no posee ninguna verdad, es algo contingente, es ciertamente un ser pero de hecho es sólo un no ser. Este no ser de lo finito bajo su forma positiva es afirmativo en sí; este no finito afirmativo es lo infinito, el ser absoluto e, inicialmente, sólo podemos dar a Dios esta determinación. Aquí existe una mediación de lo finito y lo infinito. Pero lo esencial consiste en que ella, al partir de lo finito, lo niega en la elevación, no lo deja subsistir. Lo finito tiene una determinación negativa; lo afirmativo es el ser infinito y absoluto (HEGEL, 2018, p. 87)¹⁷.

A consciência subjetiva, ao elevar-se a Deus, percorrendo naturalmente a trajetória expressa nas provas da existência de Deus, alcança como verdade o infinito e o absoluto, tendo o finito como meramente um negativo. Dito de outro modo, a consciência religiosa percebe na finitude apenas algo que não possui ser em si mesmo e, deste modo, é algo que necessita de um outro para ser, como expressa o próprio Hegel:

El hombre considera el mundo y se eleva de lo finito a lo absolutamente necesario porque es pensante y racional y porque no encuentra ninguna satisfacción en la contingencia de las cosas. Él dice: puesto que lo finito es

¹⁶ “Das ist das Schiefe, daß dieser Fortgang, den wir Beweisen nennen, dem unangemessen ist, was wir uns unter Gott vorstellen, daß dieser nämlich gerade das nicht Abgeleitete, das schlechthin an und für sich Seiende ist” (HEGEL, 1993, p. 312).

¹⁷ “Wenn unser Bewußtsein, unser Denken in der Form des Gefühls, der Andacht eingehüllt ist, so ist die Bewegung unseres Geistes, daß ihm das Endliche keine Wahrheit hat, ein Zufälliges ist, zwar ein Sein, das aber in der Tat nur ein Nichtsein ist. Dies Nichtsein des Endlichen in positiver Form ist affirmativ in sich; dies Nichtendliche affirmativ ist das Unendliche, das absolute Sein, und für Gott haben wir zunächst nur diese Bestimmung. Hier ist also Vermittlung vom Endlichen und Unendlichen. Aber das Wesentliche ist, daß sie bei ihrem Ausgehen vom Endlichen dieses in der Erhebung negiert, es nicht bestehen läßt. Das Endliche hat eine negative Bestimmung; das Affirmative ist das unendliche absolute Sein” (HEGEL, 1993, p. 314).

algo contingente, debe existir algo necesario en sí y para sí que sea el fundamento de esta contingencia. Asimismo, los hombres, mientras tengan religión, recorrerán siempre este itinerario concreto y concluirán: puesto que en el mundo hay algo viviente que para su vitalidad como tal está organizado en sí y configura una concordancia en sus distintas partes y, puesto que todos estos vivientes necesitan asimismo de objetos exteriores, del aire, etcétera, que son independientes de ellos y que concuerdan a su vez con ellos, sin haber sido puestos por ellos, es por lo que debe existir una razón interna de estas concordancias. Ella constituye una concordancia en sí y para sí; ella presupone una actividad en virtud de la cual ellos han sido producidos, algo que actúa según fines. Este itinerario general se encuentra en estas pruebas de la existencia de Dios; él no es alterado por la crítica de estas pruebas, sino que es necesario (HEGEL, 2018, p. 86)¹⁸.

Por conseguinte, a mediação expressa nas provas e experimentada pela consciência devota atravessa uma série de determinações: o existir imediato, o existir das coisas mundanas e Deus. Parte-se do finito certamente, porém a determinação seguinte é que aquele finito não é verdadeiro, isto é, não possui um ser verdadeiro, mas consiste apenas em ser um negativo. “Por tanto, tenemos primero el aspecto negativo, la negación de lo finito, que consiste en ser la contradicción en sí mismo, no en ser sino en destruirse a sí mismo, superarse [*Aufheben*] a sí mismo” (HEGEL, 2018, p. 87, colchetes nosso)¹⁹. Sendo assim, a

¹⁸ “Der Mensch betrachtet die Welt und erhebt sich — weil er denkend, vernünftig ist, da er in der Zufälligkeit der Dinge keine Befriedigung findet — vom Endlichen zum absolut Notwendigen. Er sagt, weil das Endliche ein Zufälliges ist, muß ein an und für sich Notwendiges sein, das Grund dieser Zufälligkeit ist. Ebenso werden die Menschen immer, solange sie Religion haben, diesen konkreten Gang gehen und schließen: Weil lebendiges in der Welt ist, das für seine Lebendigkeit an solches in sich organisiert, eine solche Zusammenstimmung seiner verschiedenen Teile ist, und weil alle diese Lebendigen ebenso äußerer Gegenstände, der Luft usf. bedürfen, die selbständig gegen sie sind und, ohne durch sie gesetzt zu sein, wiederum mit ihnen zusammenstimmen, so muß ein innerer Grund dieser Zusammenstimmungen vorhanden sein. Es ist dies eine Zusammenstimmung an und für sich; sie setzt eine Tätigkeit voraus, durch die sie hervorgebracht worden ist, ein nach Zwecken Tätiges. Dieser allgemeine Gang Hegt in diesem Beweise vom Dasein Gottes; er wird nicht gestört durch das Kritisieren dieser Beweise, sondern er ist notwendig” (HEGEL, 1993, p. 312-313).

¹⁹ “Zunächst also haben wir die negative Seite, die Negation des Endlichen, daß es dies ist, in sich selbst der Widerspruch zu sein, nicht zu sein, sondern sich selbst zu zerstören — das sich selbst Aufheben” (HEGEL, 1993, p. 315).

mediação finito-infinito expresso nas provas consiste na suprassunção da finitude pela infinitude. Segundo Hodgson (2005, p. 117, tradução nossa)²⁰:

O finito, então, torna-se consciente do infinito não como um “aspecto” de uma relação, mas como o todo que encompassa tanto o finito quanto o infinito, que inclui a negação em si mesmo e que sozinho verdadeiramente é. O que é “afirmativo” ou ativo não é o finito, mas o infinito. A relação religiosa e, portanto, as provas, são baseadas não em uma autoelevação autônoma do espírito finito, mas, especulativamente expresso, no retorno do espírito infinito ou absoluto a si mesmo em e através da autonegação do espírito finito.

É por isso que Hegel afirma que existem dois aspectos na relação religiosa, “[...] la elevación del hombre hacia Dios o la consciencia que se vuelve consciente de Dios, del Espíritu, y el Espíritu que se realiza en la consciencia. Estos dos aspectos se hallan en relación mutua.” (HEGEL, 2018. p. 45)²¹, pois a elevação do homem a Deus é um movimento do próprio Deus que, nesse movimento, se realiza.

Sendo assim, antes de analisar como tal mediação se dá nas formulações das provas em evidência, cabe examinar mais precisamente o que vem a ser a suprassunção da finitude pela infinitude, pois a elevação do espírito a Deus é justamente essa mediação que é suprassumida.

²⁰ “The finite thus becomes aware of the infinite not as one ‘aspect’ of a relationship but as the whole, that which overreaches both finite and infinite, includes negation within itself, and thus alone truly is. What is ‘affirmative’ or active is not the finite but the infinite. The religious relationship and hence the proofs are based not on an autonomous self-elevation of finite spirit, but, speculatively expressed, on the return of infinite or absolute spirit to itself in and through the self-negation of finite spirit.”

²¹ “Jede Realisierung aber ist ein Verhältnis, in welchem zwei Seiten betrachtet werden müssen: Erhebung des Menschen zu Gott, das Bewußtsein, das sich Gottes, des Geistes, bewußt ist, und der Geist, der sich im Bewußtsein realisiert. Diese zwei Seiten sind in Beziehung aufeinander” (HEGEL, 1993, p. 87).

2.2. A Mediação como Suprassunção do Finito.

Do ponto de vista especulativo, isto é, segundo a compreensão filosófica hegeliana, a transição do finito ao infinito não significa que o infinito é o fundado e o finito o fundante, mas sim o oposto. A transição do finito ao infinito exprime que o primeiro não possui um ser verdadeiro. Diz-se no jargão hegeliano que o finito é *suprassumido* pelo infinito. “Suprassumir” é um neologismo que traduz o verbo alemão “aufheben”²². Sobre o termo em questão, o próprio Hegel comenta:

Importa recordar aqui a dupla significação de nosso termo alemão *aufheben*. Por *aufheben* entendemos primeiro a mesma coisa que “hinwegräumen” [ab-rogar], “negieren” [negar], e por conseguinte dizemos, por exemplo, que uma lei, um dispositivo são “aufgehoben” [ab-rogados]. Mas além disso significa também o mesmo que *aufbewahren* [conservar], e nesse sentido dizemos que uma coisa está “wohl aufgehoben” [bem conservada]. Essa ambigüidade no uso da língua, segundo a qual a mesma palavra tem uma significação negativa e uma significação positiva, não se pode considerar como contingente, nem se pode absolutamente fazer à linguagem a censura de dar azo à confusão; mas tem-se de reconhecer aí o espírito especulativo de nossa língua, que vai além do simples *ou-ou* do entendimento (HEGEL, 2012, §96Z, p. 194-195).

Quando se afirma que o finito é suprassumido pelo infinito na concepção hegeliana, afirma-se, portanto, um duplo movimento, no qual o finito é negado e conservado como momento do infinito.

A tese de que o finito consiste em ser a contradição em si mesma, a suprassunção de si mesma, em todo o seu sentido especulativo é tratado mais especificamente na *Ciência da Lógica*, segundo Hegel (2018, p. 88)²³. Entretanto, o filósofo diz estar convencido de que a consciência ordinária das coisas finitas também corrobora com essa concepção (*Ibid.*). Hegel afirma que a elevação do

²² A respeito desta tradução e neologismo, cf. HEGEL, 2012, p. 9-10.

²³ Cf. HEGEL, 2012, §§92-95, p. 188-193.

espírito humano a Deus, a transição do finito ao infinito, é um proceder natural dos seres humanos, sendo as provas da existência de Deus a expressão objetiva desse proceder:

Esta circunstancia de que la elevación del espíritu a Dios contenga en sí misma la mediación, es lo que nos invita a demostrar, es decir, a descomponer los momentos singulares de este proceso del espíritu, y precisamente en forma del pensar. Es el espíritu mismo, en lo más íntimo de sí, a saber, en su pensar, quien hace esta elevación, y ella es el recorrido de determinaciones del entendimiento; lo que ha de acaecer mediante la prueba es que tal efectuar pensante sea llevado a conciencia, que ésta sepa de ello como de una conexión de aquellos momentos del pensamiento. Contra tal exposición, que se despliega en el campo de la mediación pensante, se declara tanto la fe, que quiere permanecer certeza inmediata, como también la crítica del entendimiento, que se encuentra en las complicaciones de aquella mediación como en casa, en éstas a fin de confundir la elevación misma (HEGEL, 2014, p. 128).²⁴

Sendo assim, ele apela novamente para a consciência ordinária a fim de mostrar esse “proceder natural”, afirmando que comumente afirma-se que as coisas finitas estão determinadas a decair, isto é, que sua natureza consiste em suprasumir a si mesmas. “Con esto apenas alcanzamos la negación de lo finito. Lo segundo consiste en que esta negación de lo finito es también afirmativa” (HEGEL, 2018, p.88)²⁵.

Há, pois, a negação do finito como aquilo que tende a negar a si mesmo, quer dizer, aquilo que no momento que é, deixa de ser, em constante alteração, em constante movimento, como afirmara Heráclito (HEGEL, 2018, p. 88). No entanto,

²⁴ “Dieser Umstand, daß die Erhebung des Geistes zu Gott die Vermittlung in ihr selbst hat, ist es, welche zum Beweisen, d. i. zur Auseinandersetzung der einzelnen Momente dieses Prozesses des Geistes, und zwar in Form des Denkens einlädt. Es ist der Geist in seinem Innersten, nämlich in seinem Denken, der diese Erhebung macht; sie ist der Verlauf von Gedankenbestimmungen. Was durch das Beweisen geschehen soll, ist, daß solches denkende Wirken zum Bewußtsein gebracht [werde], daß dieses davon als von einem Zusammenhang jener Gedankenmomente wisse. Gegen solche Exposition, welche sich im Felde der denkenden Vermittlung entfaltet, erklärt sich sowohl der Glaube, welcher unmittelbare Gewißheit bleiben will, als auch die Kritik des Verstandes, der sich in den Verwicklungen jener Vermittlung zu Hause findet, - in der letzteren, um die Erhebung selbst zu verwirren” (HEGEL, 1985, p. 414-415).

²⁵ “Damit haben wir erst nur die Negation des Endlichen. Das zweite ist, daß diese Negation des Endlichen auch affirmativ ist” (HEGEL, 1993, p. 315).

essa concepção negativa pode levar a uma afirmação inadequada, isto é, à afirmação da própria alteração perpétua como sendo o verdadeiro; o que não é o caso, pois essa alteração perpétua “[...] sólo reproduce lo finito precedente, de modo que lo finito pone a otro finito, etc., hasta lo infinito malo” (*Ibid.*). Hegel desenvolve do seguinte modo:

Aquí sólo se pasa de la negación a la alteración perpetua; esta afirmación sería una colección de existencias inauténticas en donde lo último sería el cambio. En la Lógica se examina esta forma intermedia; aquí puede bastar decir que, de ese modo, lo finito no se altera absolutamente. Porque lo finito es ciertamente algo que se altera, que pasa a lo otro; pero este otro es, a su vez, algo finito. Un otro se convierte en otro; por tanto, ambos son lo mismo. Uno es lo otro porque uno es lo finito y lo otro es lo finito: así lo otro coincide consigo mismo y vuelve a sí mismo; la negación es superada. El transitar a lo otro, esta mala afirmación, es el progreso malo de lo finito, es meramente la repetición aburrida de una determinación; pero ahí ya está contenida la verdadera afirmación. Lo finito se altera; éste aparece como otro, y lo otro pasa a otra cosa. Lo que ocurre con ello es que ambos son lo mismo. Lo otro coincide consigo mismo, en lo otro llega a sí mismo, a la igualdad consigo mismo, a su referencia a sí mismo. Esta es la afirmación, el ser. El verdadero tránsito no consiste en el cambio, en la alteración perenne, sino que lo verdaderamente otro de lo finito es lo infinito y éste no es mera negación de lo finito sino, afirmativamente, el ser (HEGEL, 2018, p. 88).²⁶

A alteração perpétua do finito é o que Hegel denomina de “mal infinito” (*schlechte Unendlichkeit*), isto é, uma compreensão da infinitude que não deixa de ser a passagem de um finito ao outro, num movimento de negação sem fim. Um finito se altera, passa para um outro (1). Este outro (1), sendo também um finito, passa para um outro (2). Este outro (2), por sua vez, também é finito, e, sendo

²⁶ “Hier wird von der Negation nur fortgegangen zur immerwährenden Veränderung; diese Affirmation wäre eine Sammlung von unwahren Existenzen, worin der Wechsel das Letzte wäre. In der Logik ist diese Zwischenform berücksichtigt; hier kann soviel gesagt werden, daß dadurch das Endliche gar nicht verändert wird. Denn das Endliche ist zwar ein solches, das sich verändert, in Anderes übergeht; aber dies Andere ist wieder Endliches. Ein Anderes wird zu einem Anderen; beide sind also dasselbe. Das Eine ist das Andere; denn das Eine ist das Endliche, und das Andere ist das Endliche: So geht das Andere mit sich selbst zusammen, kommt zu sich selbst; die Negation wird aufgehoben. Das Übergehen in Anderes, diese schlechte Affirmation, ist der schlechte Progreß des Endlichen, ist bloß die langweilige Wiederholung einer Bestimmung; darin aber ist die wahre Affirmation bereits enthalten. Das Endliche verändert sich; dies erscheint ah Anderes, Anderes kommt zu Anderem. Was dabei vorhanden ist, ist dies, daß beide dasselbe sind. Das Andere geht mit sich zusammen, es kommt im Anderen zu sich selbst, zu einer Gleichheit mit sich, zu seiner Beziehung auf sich. Diese ist die Affirmation, das Sein” (HEGEL, 1993, p. 316).

assim, passa para um outro (3). Tal movimento permanece *ad infinitum*. Esse é o mal infinito que, ao invés de negar e superar verdadeiramente o finito, permanece de finito em finito, sem, de fato, ultrapassar a finitude. Todavia, como afirma Hegel (2018, p.88), “Lo que ocurre con ello es que ambos son lo mismo. Lo otro coincide consigo mismo, en lo otro llega a sí mismo, a la igualdad consigo mismo, a su referencia a sí mismo”. Em outras palavras, no passar de um para outro, o movimento se torna a verdade de ambos, ou seja, a verdade é que ambos constituem-se em relacionar-se um com o outro. Dessa forma, um coincide com o outro. O movimento é o algo que permanece. O verdadeiro infinito, portanto, é aquele que sustenta o finito e sua contradição para além da sua mera contradição, é aquilo que chega a si mesmo, “[...] a la igualdad consigo mismo, a su referencia a sí mismo. Ésta es la afirmación, el ser” (HEGEL, 2018, p.88).

O itinerário afirmativo do finito ao infinito, do ponto de vista da religião, é o itinerário do espírito humano a Deus. O infinito é algo inicialmente finito e negativo, o mal infinito, mas, em seguida, se avança para a compreensão da verdadeira infinitude. Esse itinerário, compreendido como transição ou elevação, para Hegel (2018, p. 88), é a mediação inconsciente que há no espírito religioso, o qual se torna consciente pela filosofia.

A mediação entre finito e infinito, conforme aponta Hegel (2018, p. 89), é compreendida de modo que não há uma oposição insuperável. A verdade do finito não está em si mesmo, mas na sua contradição que se suprassume no infinito como o verdadeiro. A relação que se estabelece é tal que não há dois termos que se opõem sem que o ponto de partida de cada um seja ultrapassado, mas se trata de uma mediação que se suprassume a si mesma, uma mediação através da

suprassunção da mediação. Dito de outro modo, a mediação entre o finito e o infinito, pelo caráter contraditório do finito, da sua impermanência em si mesmo, do seu constante passar de algo para outro, é a suprassunção do finito pelo infinito, em que “Lo infinito no se reduce a constituir un solo aspecto” (*Ibid.*). Nas palavras de Hegel:

Por nuestra consideración el mundo es abandonado en cuanto verdadero, no es considerado como algo que perdura aquí. El único sentido de este itinerario es el siguiente: solamente existe lo infinito; lo finito no posee ningún ser verdadero, sólo Dios posee un ser verdadero. Se trata de una diferencia en la que lo importante son las abstracciones más finas que son, justamente, las categorías más universales dentro de nuestro espíritu; por eso es importante conocerlo para no engañarse respecto de él (HEGEL, 2018, p 89).²⁷

O finito é algo que não permanece na mediação com o infinito e, na medida que não permanece, o abismo entre o finito e o infinito é transposto, uma vez que o infinito é o verdadeiro na mediação, o em si e para si que não depende de outro para ser. “Lo finito es ciertamente un punto de partida, pero el espíritu no lo deja subsistir. Tal es el desarrollo más preciso de eso que se llama saber acerca de Dios. En este saber consiste la elevación” (HEGEL, 2018, p. 90)²⁸.

As provas são, portanto, a expressão objetiva da elevação do espírito humano a Deus, a qual constitui o movimento intrínseco da religião e do sujeito religioso e que se expressa logicamente na mediação entre o finito e o infinito.

²⁷ “Durch unsere Betrachtung wird die Welt ah ein Wahrhaftes aufgegeben, nicht als ein hüben Stehendes betrachtet. Der einzige Sinn dieses Ganges ist der: Das Unendliche ist allein; das Endliche hat kein wahrhaftes Sein, Gott hat nur wahrhaftes Sein. Es ist ein Unterschied, bei dem es auf die ganz feinsten Abstraktionen ankommt, die aber gerade die allgemeinsten Kategorien in unserem Geist sind; deswegen hat es die Wichtigkeit, es zu erkennen, um in Ansehung dessen sich nicht zu täuschen” (HEGEL, 1993, p. 316-317).

²⁸ “Ausgangspunkt ist allerdings das Endliche, aber der Geist läßt es nicht bestehen. Dies ist die nähere Entwicklung von dem, was Wissen von Gott heißt. Das Wissen von Gott ist eben diese Erhebung” (HEGEL, 1993, p. 317).

3. As Provas como Expostas por Hegel.

O fato (*Faktum*) da religião para Hegel, como discorrido anteriormente e conforme Williams (2017, p. 64), é a elevação espontânea do espírito do mundo a Deus, o qual é imediatamente um ato de mediação, quer dizer, a instituição de uma relação e uma transição.

Hegel usa o termo *Faktum* em sua consideração da religião e da elevação do espírito finito [...] Para Hegel, o fato da religião implica que o objeto religioso-teológico — o absolutamente necessário — é essencial, e o sujeito religioso, enquanto finitude contingente, é relativo a seu objeto. Isto significa que a prática religiosa é a prática da finitude que se auto-suprassume e que alcança sua estabilidade e afirmatividade — incluindo sua liberdade e independência — em e através da completa dependência de Deus. Hegel concebe esta completa dependência como liberação de todos os fins finitos (WILLIAMS, 2017, p. 63, tradução nossa)²⁹.

O que resulta, portanto, da elevação do espírito como expressa pelas provas é o estabelecimento da afirmação do infinito ou do absolutamente necessário como o verdadeiro no qual o finito depende. O finito só é verdadeiro enquanto momento da verdadeira infinitude, como abordado acima. Neste sentido vai a crítica de Hegel às provas tal qual na formulação tradicional, que ele compreende como sendo do entendimento, pois nela as determinações finitas são tidas como subsistindo positivamente ante às determinações infinitas. Segundo o filósofo:

El pensar no especulativo, propio del entendimiento, persiste en la diferencia como diferencia, por ejemplo, en la antítesis de lo finito y lo infinito; a ambos se atribuye carácter absoluto pero también relación mutua y, en esa medida, unidad; con ello está puesta la contradicción [...] Porque el entendimiento es este mantener fijas las determinaciones del pensar, un perdurar en ellas como simplemente autónomas, una respecto de la otra, diversas, permaneciendo y fijándose en una exterioridad recíproca. Lo positivo no es lo negativo, la causa no es el efecto, etc. Pero para el

²⁹ “Hegel uses the term *Faktum* in his account of religion and the elevation of finite spirit [...] For Hegel the fact of religion implies that the religious—theological object—the absolutely necessary—is essential, and the religious subject, as contingent finitude, is relative to its object. This means that religious praxis is a praxis of self-sublating finitude that achieves its stability and affirmativity—including its freedom and independence—in and through utter dependence on God. Hegel conceives this utter dependence as liberation from all finite ends.”

concepto también es verdad que estas diferencias se superan (HEGEL, 2018, p. 234-235).

Nas provas são correlacionadas duas determinações, a representação indeterminada de Deus, Deus em geral, e o ser. A unificação dessas determinações é o objetivo dos argumentos, ou seja, “[...] mostrar al ser como ser de Dios y a Dios como siendo” (HEGEL, 2018, p. 87). Em outras palavras, o provar destes argumentos consiste em mostrar que Deus não é um conceito vazio, mas que ele possui um ser, que possui realidade.

Dado que son dos las determinaciones y que se produce un proceso, podemos comenzar por el ser y pasar luego a Dios, comenzar por Dios y pasar al ser. Cuando este itinerario ha sido determinado como elevación, el comienzo inmediato es el ser puro y el resultado es la unificación de ambas determinaciones, el saber que Dios existe. Cuando consideramos este primer itinerario que hemos denominado la elevación en la forma de prueba de la existencia de Dios, se contiene la tesis: dado que existe lo finito, debe existir, por tanto, también algo infinito, no delimitado por otra cosa, o bien un ser absolutamente necesario. Lo finito es lo que no constituye su fundamento en sí mismo, lo que es contingente; por tanto, debe existir algo que no esté fundado a su vez en otra cosa (HEGEL, 2018, p.87).³⁰

O processo em questão é a mediação entre as determinações “Deus” e “Ser”, “Infinito” e “Finito”, que constitui a elevação expressa nas provas, a qual possui dois sentidos: (1) a transição do finito ao infinito ou do ser finito ao conceito de Deus; (2) o transitar da infinitude subjetiva à infinitude objetiva ou do conceito de Deus ao ser de Deus (HODGSON, 2005, p. 116; HEGEL, 2018, p. 83). O primeiro sentido é o

³⁰ “Es sind zwei Bestimmungen vorhanden, die verknüpft werden: Gott überhaupt, die unbestimmte Vorstellung von Gott, und Sein. Diese zwei sind zu vereinigen, das Sein an Sein Gottes, Gott als seiend aufzuzeigen. Da es zwei Bestimmungen sind, also eine Fortbewegung stattfindet, so können wir vom Sein anfangen und zu Gott übergehen, oder von Gott anfangen und übergehen zum Sein. Indem dieser Gang als Erhebung bestimmt worden ist, so ist der unmittelbare Anfang das reine Sein, und das Resultat ist die Vereinigung der beiden Bestimmungen, das Wissen: Gott ist. Wenn wir diesen ersten Gang betrachten, den wir die Erhebung genannt haben, so ist in der Form des Beweises vom Dasein Gottes der Satz enthalten: Weil Endliches ist, darum muß auch ein Unendliches, nicht durch anderes Begrenztes sein, oder ein absolut notwendiges Wesen. Das Endliche ist, was nicht sein Grund in sich selbst ist, was zufällig ist; also muß ein nicht wieder in einem anderen Begründetes sein” (HEGEL, 1993, p. 314).

movimento das provas cosmológica e teleológica, o segundo é o movimento da prova ontológica.

3.1. A Prova Cosmológica.

Nas Lições sobre Filosofia da Religião de 1827, as provas da existência de Deus foram abordadas por Hegel no âmbito do “Conhecimento de Deus”, subseção da primeira parte das lições, o “Conceito da Religião”³¹. Nesse contexto são abordadas três tipos de provas distintas: (1) a prova cosmológica; (2) a prova teleológica; e (3) a prova ontológica.

La primera de las conocidas pruebas de la existencia de Dios es la cosmológica, en la que se parte de la contingencia del mundo, y aquí lo afirmativo no es representado meramente como lo infinito en general sino inmediatamente en oposición a la determinación de contingencia, como lo absolutamente necesario, o bien como sujeto, como la esencia absolutamente necesaria (HEGEL, 2018, p. 90).³²

O argumento estrutura-se do seguinte modo:

[Premissa 1] Se algo é contingente, não pode depender de si para ser, mas de algo necessário.

[Premissa 2] Ora, o mundo é contingente.

³¹ Vale ressaltar que as divisões das lições sobre filosofia da religião com seus respectivos títulos foram formuladas editorialmente, ou seja, a exposição de Hegel foi nomeada conforme seu conteúdo pelos editores responsáveis pelas publicações das lições hegelianas.

³² “Der erste der bekannten Beweise vom Dasein Gottes ist der kosmologische, wo von der Zufälligkeit der Welt ausgegangen wird, und das Affirmative wird hier nicht bloß als Unendliches überhaupt, sondern sogleich im Gegensatz gegen die Bestimmung der Zufälligkeit als das absolut Notwendige bestimmt oder als Subjekt vorgestellt - das absolut notwendige Wesen” (HEGEL, 1993, p. 318).

[Conclusão] Logo, visto que o mundo é contingente, ele depende de algo necessário para ser; este algo necessário é a *essência absolutamente necessária* ou *Deus*.

Como pode-se averiguar, o meio-termo do argumento em questão é a contingência. O mundo é visto como algo contingente, em outras palavras, como algo que pode ser ou não ser, que contém em si a geração, mas também a corrupção. Algo necessário é algo que deve necessariamente ser, sem alterações ou corrupções. Visto que a natureza da contingência anula-se a si mesma, essa depende, portanto, do necessário. Sendo assim, todo contingente depende de algo necessário. Visto que o mundo — o conjunto das coisas singulares, finitas — é contingente, ele deve depender de algo necessário. Este algo necessário é, por conseguinte, Deus. Assim, estrutura-se o argumento ou a prova cosmológica.

Segundo Williams (2017, p. 83), a necessidade absoluta que resulta da prova em questão, para Hegel, não é mero poder ou força ou causalidade eficiente, mas sim um poder persuasivo de causalidade final. O resultado da elevação é algo imanente no ser contingente, como o poder movente que desperta o movimento de elevação. “Esta imanência do infinito no finito é a razão porque o contingente suprassume ou descentra a si mesmo, reverte de volta à sua verdade e retira-se a seu fundamento — o infinito. Esta é a elevação religiosa do espírito subjetivo a Deus” (*Ibid.*, tradução nossa)³³.

A imanência do infinito no finito é a verdadeira infinitude defendida por Hegel, que também pode ser expressa como a “idealidade do finito”, na qual o finito tem

³³ “This immanence of infinite in the finite is the reason why the contingent sublates or decenters itself, reverts back to its truth, and withdraws into its ground—the infinite. This is the religious elevation of subjective spirit to God.”

sua validação na sua preservação como momento da verdadeira infinitude. A idealidade do finito está expressa no esforço do finito em expressar e cooperar com o infinito como seu membro (WILLIAMS, 2017, p. 84). Nas palavras de Hegel (2018, p. 89-90):

Lo infinito es la abstracción totalmente pura, la primera abstracción del ser una vez que ha sido eliminado el límite—un ser que se refiere a sí mismo, lo universal en el cual toda frontera es ideal y ha sido superada. Por consiguiente, lo finito no permanece, y en la medida en que no permanece, tampoco se da ahí ningún abismo entre lo finito y lo infinito, ya no hay más dos cosas porque lo finito se esfuma en una apariencia, una sombra, y no puede constituir ningún pasaje a la infinitud. Lo finito es ciertamente un punto de partida, pero el espíritu no lo deja subsistir. Tal es el desarrollo más preciso de eso que se llama saber acerca de Dios. En este saber consiste la elevación.³⁴

A objeção que é feita a esta prova, segundo Hegel (2018, p. 89), é a de que o finito se torna o fundamento do infinito, o contingente do absolutamente necessário, todavia, o movimento dialético-especulativo da mediação presente na prova, conforme a concepção hegeliana, é um contragolpe da infinitude. Quer dizer, uma inversão onde o finito se mostra como algo aparente que não possui ser em si mesmo, mas somente como momento do infinito. O infinito se mostra como o verdadeiro fundamento.

En la mediación propia del entendimiento hay dos entes; aquí hay un mundo y allí está Dios y el saber acerca del mundo es el fundamento del ser de Dios. Por nuestra consideración el mundo es abandonado en cuanto verdadero, no es considerado como algo que perdura aquí. El único sentido de este itinerario es el siguiente: solamente existe lo infinito; lo finito no posee ningún ser verdadero, sólo Dios posee un ser verdadero (HEGEL, 2018, p. 89).

³⁴ “Das Unendliche ist die ganz reine Abstraktion, die erste Abstraktion des Seins, nachdem die Schranke weggelassen ist—ein Sein, das sich auf sich selbst bezieht, das Allgemeine, in dem alle Grenze ideal, aufgehoben ist. Das Endliche also bleibt nicht, und insofern es nicht bleibt, ist auch keine Kluft mehr da zwischen dem Endlichen und Unendlichen, [es] sind nicht mehr zwei - denn das Endliche verschwindet zu einem Schein, einem Schatten, darf also auch keinen Übergang zur Unendlichkeit machen. Ausgangspunkt ist allerdings das Endliche, aber der Geist läßt es nicht bestehen. Dies ist die nähere Entwicklung von dem, was Wissen von Gott heißt. Das Wissen von Gott ist eben diese Erhebung” (HEGEL, 1993, p. 317).

Para Hegel, a consideração do finito como algo que persiste diante do infinito, fixando ambas as determinações em uma contraposição intransponível, é algo característico do entendimento. O entendimento, na visão hegeliana, como afirma Williams (2017, p. 206), abstrai e fixa seus termos em isolamento, tomando a finitude como algo fixo e absoluto, incorrendo em dualismo, oposição e atomismo. Mesmo assim, Williams (*Ibid.*) ressalta que o entendimento possui um papel importante na dialética hegeliana. De fato, Hegel (2012, § 79, p. 159) aponta o entendimento como um dos momentos da sua Lógica: “A lógica tem, segundo a forma, três lados: a) o *lado abstrato* ou do *entendimento*; b) o *dialético* ou *negativamente-racional*; c) o *especulativo* ou *positivamente racional*”. Vale destacar que, para Hegel (*Ibid.*), esses três lados não constituem apenas partes da sua Lógica, “[...] mas são *momentos* de *todo* [e qualquer] *lógico-real*, isto é, de todo conceito ou de todo verdadeiro em geral”. Sendo assim, ao aplicar os três lados ou momentos acima na prova cosmológica, é possível discernir logicamente a concepção hegeliana da elevação e da mediação presentes neste argumento a favor da existência de Deus.

Num primeiro momento, a consciência discerne o contingente, o finito, do não-contingente, o absolutamente necessário, o infinito, atendo-se à distinção de um em relação ao outro. Este momento constitui o pensar enquanto *entendimento*, pois “[...] fica na determinidade fixa e na diferenciação dela em relação a outra determinidade; um tal Abstrato limitado vale para o pensar enquanto entendimento como [se fosse] para si subsistente e essente” (HEGEL, 2012, § 80, p. 159). A diferença é tida como absoluta, visto que o finito é tido como uma determinidade fixa e autossuficiente perante o infinito, que também é tido como fixo e autossuficiente.

No entanto, o finito, na qualidade de contingente, isto é, na qualidade daquilo que não permanece, que está em constante geração e corrupção, não se atém como uma determinidade fixa e dependente de si mesma para ser, visto que não é permanente. Sendo assim, ele transita para o absolutamente necessário, que permanece si mesmo, que não pode ser de outro modo, que é estável em si mesmo. Dessa forma, o finito contingente ultrapassa para o infinito necessário, expressando o momento *dialético* do pensar, que é “[...] o próprio suprassumir de tais determinações finitas [,porque limitadas umas pelas outras,] e seu ultrapassar para suas opostas” (HEGEL, 2012, § 81, p. 162, colchetes nosso). Tal ultrapassar não é ainda o suprassumir que reconcilia as determinações opostas numa terceira determinação, que unifica os opostos em sua oposição. Todavia, o momento dialético já é um avanço em relação à compreensão do entendimento:

Em sua determinidade peculiar, a dialética é antes a natureza própria e verdadeira das determinações-do-entendimento — das coisas e do finito em geral. A reflexão é, antes de tudo, o ultrapassar sobre a determinidade isolada, e um relacionar dessa última pelo qual ela é posta em relação — embora sendo mantida em seu valor isolado. A dialética, ao contrário, é esse ultrapassar *imane*nte, em que a unilateralidade, a limitação das determinações do entendimento é exposta como ela é, isto é, como sua negação. Todo o finito é isto; suprassumir-se a si mesmo. O dialético constitui pois a alma motriz do progredir científico; e é o único princípio pelo qual entram no conteúdo da ciência a *conexão* e a *necessidade imanentes*, assim como, no dialético em geral, reside a verdadeira elevação — não exterior — sobre o finito (HEGEL, 2012, § 81, p. 163).

O finito, característico do entendimento, marcado pelo isolamento e pela fixação das determinações cujo limite está no seu oposto, no momento dialético, entra em uma relação com o seu contrário, elevando-se por sobre o isolamento, sobre o limite. No entanto, apenas a relação na oposição é alcançada neste ponto. O finito contingente é instável e, dessa forma, passa para o infinito necessário,

porém este último ainda está determinado como o não-finito, o não-contingente, mantendo, portanto, o seu “valor isolado”.

O ultrapassar dialético do finito contingente ao infinito necessário é ainda limitado, pois o movimento se apresenta como um alterar-se *ad infinitum* da finitude, que nunca alcança uma infinitude afirmativa, pois o infinito é apenas o alterar-se perpétuo da finitude, de finito em finito, ou seja, é ainda a má-infinitude.

El transitar a lo otro, esta mala afirmación, es el progreso malo de lo finito, es meramente la repetición aburrida de una determinación; pero ahí ya está contenida la verdadera afirmación. Lo finito se altera; éste aparece como otro, y lo otro pasa a otra cosa. Lo que ocurre con ello es que ambos son lo mismo. Lo otro coincide consigo mismo, en lo otro llega a sí mismo, a la igualdad consigo mismo, a su referencia a sí mismo. Esta es la afirmación, el ser. El verdadero tránsito no consiste en el cambio, en la alteración perenne, sino que lo verdaderamente otro de lo finito es lo infinito y éste no es mera negación de lo finito sino, afirmativamente, el ser. Tal es esta consideración totalmente simple. Este itinerario afirmativo es el itinerario de nuestro espíritu; esto se lleva a cabo inconscientemente en nuestro espíritu; pero la filosofía consiste en tener conciencia de ello (HEGEL, 2018, p. 88).

Neste ponto, o infinito absolutamente necessário é tido não como o mero alterar-se do finito contingente, mas este é reconhecido como um mero aparente, cuja permanência no movimento, isto é, aquilo que permanece em movimento sem, contudo, alterar-se, é a verdadeira infinitude. O verdadeiro, portanto, é o infinito, é Deus. O ser do mundo finito é apenas um momento da infinitude de Deus. Esta é a compreensão do terceiro momento lógico do pensamento, pois “O *especulativo* ou *positivamente racional* apreende a unidade das determinações em sua oposição: o *afirmativo* que está contido em sua resolução e em sua passagem [a outra coisa]” (HEGEL, 2012, § 82, p. 166).

Portanto, a elevação expressa na prova cosmológica é a mediação entre o mundo e Deus através das determinações da contingência e do absolutamente necessário, que, em última instância reflete a suprassunção dialético-especulativa

da finitude pela verdadeira infinitude. “Otra forma de prueba en la que está supuesta la misma mediación—la misma en cuanto a la determinación de la forma pero con un contenido ulterior—es la prueba físico-teológica o teleológica” (HEGEL, 2018, p. 91)³⁵.

3.2. A Prova Teleológica.

Segundo Hegel (2018, p. 91), na prova teleológica também há um ser finito de um dos lados da mediação, mas que não está determinado apenas como uma abstração, apenas como ser em geral, mas como um ser que possui em si a determinação mais rica de conteúdo, a de ser um fisicamente vivente. Em vista disso, o filósofo apresenta três tipos da prova teleológica conforme os termos envolvidos: (a) a primeira parte dos fins exteriores, das necessidades animais humanas para Deus, o qual permite que certos meios procedam para a satisfação daquelas necessidades; (b) a segunda parte da finalidade interior da vida orgânica para a afirmação de uma vida universal, um cosmos, o Noûs, Deus; (c) a última parte dos espíritos finitos para o espírito infinito, absoluto, Deus (*ibid.*, p. 321-322). Hegel expõe o tipo (a) do seguinte modo:

Por ejemplo, el hombre tiene necesidades; para su vida animal él emplea esto y aquello, etc. Si se admite que tales fines son primarios y que hay medios para su satisfacción, pero que Dios es quien hace que estos medios procedan para tales fines entonces esa consideración se muestra pronto como inadecuada e indigna de lo que es Dios (HEGEL, 2018, p. 91).³⁶

³⁵ “Eine andere Form, wo dieselbe Vermittlung zugrunde hegt, dasselbe in Ansehung der Formbestimmung, wo aber weiterer Inhalt ist, ist der physikotheologische oder teleologische Beweis” (HEGEL, 1993, p. 319).

³⁶ Z. B. der Mensch hat Bedürfnisse; er braucht zu seinem animalischen Leben dies und das usf. Nimmt man an, daß solche Zwecke ein Erstes sind und Mittel für ihre Befriedigung vorhanden sind,

A partir da exposição acima, pode-se traçar a seguinte estrutura do argumento:

[Premissa 1] Se um meio procede para a satisfação de um fim, tal meio deve possuir algo que o permita proceder para a satisfação de tal fim.

[Premissa 2] Ora, o ser humano possui necessidades ou fins para os quais existem meios que procedem para sua satisfação.

[Conclusão] Logo, os meios que procedem para a satisfação dos fins humanos devem possuir algo que os permita proceder de tal maneira; este algo que permite tal proceder é *Deus*.

Após mencionar e criticar rapidamente a formulação (a) da prova teleológica, afirmando tal tipo de finalidade exterior como algo indigno para a concepção de Deus, pois a existência de Deus é posta como dependente das necessidades contingentes do ser humano, o filósofo de Berlim considera outro tipo de finalidade, a finalidade orgânica, de natureza interior (HEGEL, 2018, p. 91). Segundo ele (*ibid.*), o conceito de “finalidade interior” foi estabelecido por Kant com sua compreensão da vitalidade (*Lebendigkeit*) ou da vida orgânica em sua obra *Crítica da Faculdade do Juízo* (1790). Mais ainda, aquela seria também a compreensão aristotélica de natureza: “[...] cada ser viviente es un fin que posee en sí mismo sus medios, sus miembros, su organización, y el proceso de estos miembros constituye el fin, la actividad vital.” (*ibid.*). Essa finalidade é não-finita, pois os meios e os fins não são

daß aber Gott es ist, der diese Mittel für solche Zwecke hervorgehen läßt, so zeigt sich solche Betrachtung bald dem, was Gott ist, unangemessen und seiner unwürdig (HEGEL, 1993, p.319).

exteriores uns aos outros, em outras palavras, o fim produz o meio e o meio produz o fim (HEGEL, 2018, p. 91-92).

Sendo assim, o proceder autêntico deste argumento se dá a partir da transição da vitalidade finita à vitalidade absoluta. Em outras palavras, a partir da apreensão da finalidade particular do finito no seio da finalidade universal do cosmos, um sistema onde tudo tem referência essencial ao todo. “Luego lo fundamental es pasar de metas finitas a una vitalidad universal, a un fin que se articula en fines particulares — de modo tal que esta particularización se encuentra en armonía, en relación recíproca esencial” (HEGEL, 2018, p. 92). Em vista disso, Hegel expõe o tipo (b) da prova teleológica da seguinte maneira:

Tal es la determinación de lo vital en general, pero en cuanto vitalidad presente y mundana. Esta consiste, ciertamente, en ser vitalidad en sí, finalidad intrínseca, pero de modo que, a la vez, cada viviente singular y su especie configuren un círculo muy estrecho, una naturaleza muy limitada. Ahora bien, el proceso auténtico va de esta vitalidad finita a la vitalidad absoluta, a la finalidad universal — de modo que este mundo es un cosmos, es decir, un sistema en donde todo tiene referencia esencial a todo, nada está aislado: es algo ordenado en sí, donde cada cosa tiene su sitio, interviene en el todo, subsiste por el todo y, a la vez, es activa y efectiva en la producción, en la vida del todo [...] Dado que la vida es esencialmente un viviente, un sujeto, también esta vida universal es un sujeto, un alma, el Noûç. Así en la vida universal se contiene el alma, la determinación del único Noûç que todo lo dispone, dirige y organiza. Hasta aquí llega inicialmente la determinación de la prueba teleológica (HEGEL, 2018, p. 92).³⁷

A partir do trecho acima, pode-se extrair a seguinte estrutura do tipo (b) do argumento em estudo:

³⁷ Das ist die Bestimmung der Lebendigkeit überhaupt, aber als die vorhandene, weltliche Lebendigkeit. Diese ist zwar dies, Lebendigkeit in sich, innere Zweckmäßigkeit zu sein, aber zugleich so, daß jedes einzelne Lebendige und seine Gattung ein sehr enger Kreis, eine sehr beschränkte Natur ist. Der eigentliche Fortgang ist nun von dieser endlichen Lebendigkeit zur absoluten Lebendigkeit, zur allgemeinen Zweckmäßigkeit – daß diese Welt ein Kosmos ist, und das heißt, ein System, worin alles wesentliche Beziehung aufeinander hat, nichts isoliert ist: ein in sich Geordnetes, wo jedes seine Stelle hat, ins Ganze eingreift, durchs Ganze subsistiert und ebenso zur Hervorbringung, zum Leben des Ganzen tätig, wirksam ist [...] Indem das Leben wesentlich Lebendiges, Subjektives ist, so ist auch dies allgemeine Leben ein Subjektives, eine Seele, der Noûç. So weit geht nun zunächst die Bestimmung des teleologischen Beweises (HEGEL, 1993, p.320, 321).

[Premissa 1] Se uma finalidade interior (a) é finita, isto é, ela constitui um círculo restrito e possui uma natureza limitada, tal finalidade (a) depende de uma finalidade interior (b) infinita (ampla e abrangente) para ser.

[Premissa 2] A vida orgânica é uma finalidade interior finita, em outras palavras, uma *vitalidade finita* que constitui um círculo restrito e possui uma natureza limitada.

[Conclusão] Logo, visto que a vida orgânica é uma vitalidade finita, deve haver uma *vitalidade universal* ou absoluta, isto é, uma finalidade interior infinita, de circunscrição ampla e natureza abrangente da qual a vida orgânica depende para ser; tal vitalidade absoluta é um cosmos, o *Noûs* ou *Deus*.

Após a breve exposição do tipo (b) da prova teleológica, Hegel retoma a conclusão da prova cosmológica, a qual define Deus como a “essência absolutamente necessária”, afirmando que a compreensão do divino como Noûs é mais profunda que aquela (HEGEL, 2018, p. 92-93). Em seguida, ele critica o aspecto formal de tal prova e, logo depois, assevera que, apesar de seu aprofundamento, a concepção de Deus como Noûs ainda não é a mais adequada, esta última é a concepção de Deus como *espírito* (*ibid.*, p. 93). A partir disso, o filósofo de Berlim expõe o tipo (c) da prova teleológica:

Todavía hay que considerar la tercera forma de este tránsito, la más esencial de todas, la absoluta dentro de esta primera serie de pruebas. En efecto, como se observó recientemente acerca del tránsito, que su contenido era la actividad vital, ahora el contenido que está implicado bajo esta tercera forma es el espíritu. Si se quisiera expresar el tránsito en forma de silogismo entonces habría que decir: “Puesto que existen espíritus finitos — tal es el ser del que se parte aquí — entonces existe el Espíritu absoluto e infinito”, y aquí se llega a la determinación de Dios como espíritu (HEGEL, 2018, p. 93).³⁸

³⁸ Die dritte Form dieses Übergangs, die wesentlichste, die absolute nach dieser Seite, ist noch zu betrachten. Nämlich, wie soeben bemerk worden ist vom Übergang, daß der Inhalt die Lebendigkeit

A estrutura do tipo (c) da prova teleológica é a seguinte então:

[Premissa 1] Se há espíritos finitos, deve haver um espírito infinito.

[Premissa 2] Ora, há espíritos finitos, isto é, eles *são*.

[Conclusão] Logo, visto que os espíritos finitos são, o espírito infinito é; este espírito infinito é *Deus*.

Os três tipos do argumento teleológico têm como centralidade a *finalidade*. A finalidade é também sinônimo de *intenção*. Ou seja, algo tem um fim ao se mover de um ponto A para um ponto B, de um estado X para um estado Y de modo não aleatório, mas sim propositalmente. Este agir com propósito está expresso no tipo (a) na satisfação das necessidades fisiológicas dos seres humanos; em (b), está expresso na finalidade interior de algo que tem a si como fim; e, por último, (c) o agir com propósito está expresso nas autoconsciências ou espíritos finitos que agem conforme uma vontade. O proceder geral do argumento teleológico, portanto, tem como termo médio uma finalidade finita, limitada, da qual se conclui que deve haver uma finalidade infinita e limitada.

Hegel assevera que a concepção da “essência absolutamente necessária” ou simplesmente do “absolutamente necessário” é, de certa forma, em comparação com concepção teleológica da “vitalidade absoluta”, insuficiente para o conceito de Deus. Nas palavras do filósofo: “Ciertamente, sólo Dios es la necesidad absoluta;

ist, so ist in dieser dritten Form der Inhalt, der ihr zugrunde liegt, der Geist. Wollte man den Übergang in die Form des Schlusses bringen, so müßte man sagen: Weil endliche Geister sind — das ist das Sein, von dem hier ausgegangen wird —, so ist der absolute, unendliche Geist, und da kommt man zur Bestimmung Gottes als des Geistes (HEGEL, 1993, p. 321-322).

pero esta determinación no agota el concepto de Dios, y ya la determinación de la vitalidad, de la vida única universal, es tanto más elevada cuanto más profunda” (HEGEL, 2018, p. 92). Esta afirmação expressa o carácter teleológico da elevação do espírito a Deus conforme a compreensão hegeliana, a qual, como aponta Williams (2017, p. 87), se dá na forma da teleologia especulativa da intencionalidade interior e não na forma da teleologia dos meios e do fim externos uns aos outros da prova tradicional.

Em contraste à teleologia dos meios-fim externos, a atividade teleológica para Hegel significa a automanutenção e autopreservação de um todo articulado. No último caso, todo e partes são inseparáveis, tanto o fim quanto os meios, em uma teleologia que não é externa, ou seja, na qual o fim e os meios são separados. De fato, a autosuprassunção dialética da finitude, pela qual ela se retira ao seu fundamento, e a *causa sui*, que colapsa a categoria ordinária de causa e efeito, resolve contradições que o entendimento trata como finais, mostrando que os termos que contradizem uns aos outros estão relacionados. [...] Para Hegel, o espírito prova ser a verdade da ideia da vida (enteléquia) e implica que o espírito requer uma interpretação holística que é tanto especulativa quanto teleológica. A consideração hegeliana da elevação elabora-se sobre o este holismo teleológico especulativo, e o conceito do verdadeiro infinito é seu núcleo especulativo (WILLIAMS, 2017, p. 88, tradução nossa).³⁹

O absolutamente necessário enquanto *causa sui*, isto é, causa de si mesmo, aquilo que tem si mesmo como causa e fim, envolve uma destruição da relação tradicional de causa e efeito, a qual é melhor compreendida em um holismo dialético mais concreto (WILLIAMS, 2017, p. 88). Essa relação holística está centrada no conceito do verdadeiro infinito, o qual, conforme dito anteriormente, é a unidade do finito e do infinito.

³⁹ “In contrast to external means–end teleology, teleological activity for Hegel means the self-maintenance and self-preservation of an articulated whole. In the latter case, whole and parts are inseparable, both end and means, not an external teleology in which the end and means are separate. Indeed, both the dialectical self-sublation of finitude whereby it withdraws into its ground, and the *causa sui*, which collapses the ordinary category of cause and effect, resolve contradictions that the understanding treats as final, by showing that the terms that contradict each other are related [...] For Hegel, spirit proves to be the truth of the idea of life (entelechy), and this implies that spirit requires a holistic interpretation that is both speculative and teleological. Hegel’s account of elevation draws upon this speculative teleological holism, and the concept of the true infinite is its speculative nucleus.”

En cambio en nuestro itinerario el razonamiento es más bien el siguiente: por una parte lo finito existe ciertamente pero, por otra parte, puesto que lo finito no es verdadero en sí mismo sino la contradicción que se supera, por eso la verdad de lo finito es esto afirmativo que se llama lo infinito. Ahí no hay una relación o una mediación entre dos, cada uno de los cuales existe [aparte] sino que el punto de partida se supera a sí mismo; se trata de una mediación que se supera a sí misma, una mediación a través de la superación de la mediación. Lo infinito no se reduce a constituir un solo aspecto (HEGEL, 2018, p. 89).

O único sentido desse itinerário na compreensão de Hegel (2018, p. 89) é o de que existe apenas o infinito, ou seja, que o finito não possui ser verdadeiro, que somente Deus é. Quer dizer, se o infinito é o único que possui ser verdadeiro na mediação finito-infinito, a qual suprassume a si mesma, uma mediação que suprassume a mediação, ou seja, uma mediação que nega e afirma a relação de oposição entre o finito e o infinito, tem-se que o infinito é a própria mediação e o próprio suprassumir dessa mediação.

Por consiguiente, lo finito no permanece, y en la medida en que no permanece, tampoco se da ahí ningún abismo entre lo finito y lo infinito, ya no hay más dos cosas porque lo finito se esfuma en una apariencia, una sombra, y no puede constituir ningún pasaje a la infinitud (HEGEL, 2018, p. 90).

Portanto, o infinito, que é Deus, não é fundado pelo finito, como se este fosse o ponto de apoio daquele, mas, ao contrário, a elevação do espírito a Deus é a mediação da verdadeira infinitude. Quer dizer, a mediação finito-infinito expressa nas provas cosmológica e teleológica expressa o automovimento do próprio Deus, o qual estabelece a oposição e retorna a si mesmo nesse processo.

O relacionamento religioso e, por conseguinte, as provas, não são baseadas em uma auto-elevação autônoma do espírito finito, mas, especulativamente expresso, no retorno do infinito ou espírito absoluto a si mesmo em e através da autonegação do espírito finito (HODGSON, 2005, p. 117, tradução nossa).⁴⁰

⁴⁰ "The religious relationship and hence the proofs are based not on an autonomous self-elevation of finite spirit, but, speculatively expressed, on the return of infinite or absolute spirit to itself in and through the self-negation of finite spirit."

Em outras palavras, é o infinito que fundamenta a si mesmo, o finito e a sua relação com este último. Deus é o começo e o fim de todas as coisas, o centro sagrado que anima e inspira todas as coisas (HEGEL, 2018, p. 29). Dessa forma, nós passamos para a prova seguinte, na qual o ser de Deus é afirmado a partir do seu próprio conceito.

3.3. A Prova Ontológica.

A última das provas abordadas por Hegel em suas lições sobre religião de 1827 é a prova ontológica, a qual ele atribui sua formulação a Anselmo de Cantuária:

El modo como Anselmo formuló la mediación es el siguiente: pertenece a la representación de Dios ser absolutamente perfecto (una expresión muy indeterminada). Eso, podemos decir en general, es totalmente correcto. Ahora bien, si mantenemos a Dios sólo como representación entonces como sólo representado es algo defectuoso y no lo más perfecto. Porque lo perfecto es aquello que no sólo es representado sino que también existe, es real. Por tanto, dado que Él es lo perfecto, Dios no es sólo representación sino que a Él también le compete la efectividad, la realidad (HEGEL, 2018, p. 94, 95).⁴¹

A partir disso, pode-se estabelecer a seguinte estrutura da prova ontológica:

[Premissa 1] Segundo sua representação, Deus é absolutamente perfeito ou o mais perfeito.

⁴¹ Die Art, wie Anselm die Vermittlung ausgesprochen hat, ist diese: Zur Vorstellung von Gott gehört, daß er absolut vollkommen sei, (ein sehr unbestimmter Ausdruck). Das, können wir so allgemein sagen, das ist ganz richtig. Halten wir nun Gott nur als die Vorstellung fest, so ist das, was nur vorgestellt ist, ein Mangelhaftes, nicht das Vollkommenste. Denn das Vollkommene ist das, was nicht nur vorgestellt ist, sondern auch ist, wirklich ist. Also ist Gott, da er das Vollkommene ist, nicht nur Vorstellung, sondern es kommt ihm auch die Wirklichkeit, Realität zu (HEGEL, 1993, p. 324).

[Premissa 2] Ora, o que é apenas representação é algo defeituoso, imperfeito.

[Conclusão] Logo, se a representação de Deus afirma que ele é absolutamente perfeito e o que é apenas representação é imperfeito, Deus é, efetivamente é.

Portanto, a transição posta na prova ontológica é entre o infinito e sua determinação como ser. Ou seja, ao passo que as provas cosmológica e teleológica expressam um movimento do finito ao infinito, do mundo e das finalidades particulares, a prova ontológica já inicia com o conceito de Deus e a transição se dá ao ser. É o conceito de Deus que se determina enquanto ser.

Sendo assim, o movimento expresso na prova ontológica é diametralmente oposto ao movimento das demais provas, pois não se parte do finito para a sua ascensão ao infinito, mas, de modo contrário, o infinito é primeiramente afirmado e, a partir de si mesmo, é determinado como algo real. Em vista disso, Jaeschke (1990, p. 257) afirma que a prova ontológica não expressa a elevação do espírito a Deus, pois não parte do finito em direção ao infinito, a transição não se dá deste modo. No entanto, Hodgson (2011), Taylor (1977) e Williams (2020), asseveram que as três provas em questão, na verdade, constituem uma única prova na concepção hegeliana, refletindo a noção dialético-especulativa da idealidade do finito. As três provas, apenas compreendidas em unidade, refletiriam adequadamente a elevação do espírito a Deus.

Segundo Williams (2020, p. 365, tradução nossa): “A doutrina do verdadeiro infinito e da idealidade do finito sustenta sua alegação de que as provas teológicas, reformuladas como a elevação do espírito a Deus, constituem não três provas

separadas, mas sim uma única prova, um único todo ou totalidade”.⁴² Quer dizer, a verdadeira infinitude, concebida como a unidade do finito e do infinito, onde o infinito se apresenta como o único real e o finito como um momento daquele, cujo ser é precisamente ser um momento do infinito, atesta a unidade das provas. Isso se dá, pois, se considerarmos este ponto de vista, na aparência do finito, o que há é apenas a mediação do próprio infinito consigo mesmo, na qual o finito é apenas um momento de negação, oposição, através do qual o infinito articula-se consigo mesmo, estabelecendo-se como um organismo onde as partes tem sua finalidade na vida do todo. Sendo assim, o infinito é o que determina a si mesmo, é o que tem como característica o ser na mediação com o finito. Este não é o fundamento daquele. O que é real é apenas o infinito.

Hegel, nas suas lições de 1829, que versam especificamente sobre as provas da existência de Deus, tece a seguinte correlação entres as três provas:

El ser en su esencialidad propia es la efectividad, y la efectividad es en sí la relación en general entre contingencia y necesidad, teniendo la relación su perfecta determinación en la absoluta necesidad [...] Pero la necesidad misma tiene su verdad en la *libertad*; con ésta se abre una nueva esfera, el suelo del *concepto* mismo. Este asegura a su vez otra relación para la determinación y para la marcha de la elevación a Dios, otra determinación del punto de partida y del resultado, a saber, primeramente la determinación de lo *adecuado a fin* [*Zweckmäßigen*] y del fin. Ésta se convertirá, por tanto, en la categoría para otra prueba de la existencia de Dios. Pero el concepto no sólo se ha hundido en la objetividad, ya que como fin es sólo la determinación de la cosa, sino que es para sí, existente [*existierend*] libre de la objetividad; de esta forma él es para sí el punto de partida y su paso desde una determinación propia, ya indicada. Por tanto, que la primera prueba, la *cosmológica*, adopte la categoría de la relación de contingencia y necesidad absoluta, tiene, como ya se indicó, su relativa justificación en que esta misma relación es y resume en sí la determinación más propia, más concreta, última de la efectividad, todavía como tal, y por tanto la verdad de todas las categorías abstractas del ser. De esta manera el movimiento de esta relación resume en sí el movimiento de las primeras determinaciones abstractas de la infinitud, o más bien es abstracta-lógicamente el movimiento, el avance de la prueba, es decir, la

⁴² “Hegel’s doctrines of the true infinite and ideality of the finite underlie his claim that the theological proofs, recast as the elevation of spirit to God, constitute not three separate proofs, but rather a single proof, a single whole or totality.”

forma del concluir en todas sólo una y la misma, que en ella se expone (HEGEL, 2014, p. 133-134).⁴³

Na passagem acima, Hegel transita de uma prova a outra, onde cada uma que sucede, conserva e amplia a noção de Deus resultante das anteriores (TAYLOR, 1977, p. 214). Este movimento é, também, expresso como o movimento das determinações da infinitude. Ou seja, a elevação se dá numa progressão do conhecimento de Deus e de suas determinações em uma única e mesma prova articulada em três diferentes provas. Esta progressão é uma expressão dialética-especulativa da elevação do espírito a Deus. Esta elevação parte da contingência da finitude para a afirmação do absolutamente necessário, o qual não é apenas necessidade cega, mero poder, mas é uma finalidade, isto é, algo que aponta para um fim, sendo que tal finalidade não é algo exterior, que aponta para fora de si, mas é, na verdade, uma finalidade interior, que aponta a si mesmo. Dessa forma, o absolutamente necessário é uma finalidade interior que tem a si mesmo por fim, a parte da sua objetividade, sendo esta objetividade apenas um meio para sua realização; ou seja, o absolutamente necessário é o que determina a si mesmo. Portanto, o absolutamente necessário determina-se a si mesmo na objetividade, na

⁴³ “Das Sein in seiner eigenen Wesentlichkeit ist die Wirklichkeit, und die Wirklichkeit ist in sich das Verhältnis überhaupt von Zufälligkeit und Notwendigkeit, das in der absoluten Notwendigkeit seine vollkommene Bestimmung hat [...] Aber die Notwendigkeit selbst hat ihre Wahrheit in der **Freiheit**; mit dieser tut sich eine neue Sphäre auf, der Boden des **Begriffs** selbst. Dieser gewährt dann ein anderes Verhältnis 17/420 für die Bestimmung und für den Gang der Erhebung zu Gott, eine andere Bestimmung des Ausgangspunktes und des Resultates, — nämlich zunächst die Bestimmung des **Zweckmäßigen** und des **Zwecks**. Diese wird daher die Kategorie für einen weiteren Beweis des Daseins Gottes sein. Aber der Begriff ist nicht nur in die Gegenständlichkeit versenkt, wie er als Zweck nur die Bestimmung der Dinge ist, sondern er ist für sich, frei von der Objektivität existierend; in dieser Weise ist er sich der Ausgangspunkt und sein Übergang von eigentümlicher, schon angegebener Bestimmung. Daß also der erste, der **kosmologische** Beweis die Kategorie des Verhältnisses von Zufälligkeit und absoluter Notwendigkeit sich vornimmt, hat, wie bemerkt, darin seine relative Rechtfertigung gefunden, daß dasselbe die eigenste, konkreteste, letzte Bestimmung der Wirklichkeit noch als solcher und daher die Wahrheit der sämtlichen abstrakteren Kategorien des Seins ist und sie in sich faßt. So faßt auch die Bewegung dieses Verhältnisses die Bewegung der früheren abstrakteren Bestimmungen der Endlichkeit zu den ebenso noch abstrakteren Bestimmungen der Unendlichkeit in sich, oder vielmehr ist abstrakt-logisch die Bewegung, der Fortgang des Beweises, d. i. die Form des Schließens in allen nur eine und dieselbe, die in ihm sich darstellt” (HEGEL, 1986, p. 419-420).

finitude, com a finalidade de retornar a si mesmo na mediação com esta finitude, determinando a si mesmo.

O absolutamente necessário, ou o infinito, é o que põe a si mesmo na mediação com o finito. Deste modo, a prova ontológica se mostra como o resultado, mas também como o princípio, pois o movimento de mediação expresso na elevação do espírito a Deus é o movimento do próprio Deus que determina a si mesmo mediante o seu outro. A elevação em questão é, por conseguinte, “[...] la elevación del hombre hacia Dios o la consciencia que se vuelve consciente de Dios, del Espíritu, y el Espíritu que se realiza en la consciencia” (HEGEL, 2018. p. 45).⁴⁴ O conceito de Deus, enquanto verdadeiro infinito, é o universal ativo que diferencia e particulariza a si mesmo, pondo a finitude, negando-a e preservando-a através da negação da negação na qual é idêntico a si mesmo (WILLIAMS, 2020, p. 367). Ele possui um impulso cujo propósito ultrapassa a dicotomia entre uma necessidade meramente subjetiva e a sua realização objetiva (*ibid.*, p. 368).

A elevação se fundamenta na inseparabilidade do conceito e do ser em Deus, que dissolve e supera a oposição entre o finito e o infinito, que constitui o infinito espúrio. Assim, a prova ontológica complementa e fundamenta as provas cosmológicas e teleológicas unilaterais, elevando-as acima de seu infinito espúrio, que deveria ser, em direção ao verdadeiro infinito. O verdadeiro infinito é a unidade necessária do infinito e do finito que desperta e fundamenta a elevação do espírito subjetivo a Deus (WILLIAMS, 2020, p. 368, tradução nossa).⁴⁵

Segundo Hegel (2014, p. 123): “[...] este superar [*Aufheben*] de esta unilateralidad, el demostrar obtiene en sí también el contenido en su verdad. La

⁴⁴ Para o texto original em alemão, cf. nota de rodapé número 5.

⁴⁵ “The elevation is grounded in the inseparability of concept and being in God, that dissolves and overcomes the opposition between finite and infinite constitutive of the spurious infinite. Thus the ontological proof supplements and grounds the one-sided cosmological and teleological proofs by raising them above their spurious infinite that ought to be, to the true infinite. The true infinite is the necessary unity of infinite and finite that awakens and grounds the elevation of subjective spirit to God.”

elevación a Dios es, por sí misma, la superación [*Aufheben*] de la unilateralidad de la subjetividad en general y, ante todo, del conocimiento”⁴⁶. Em outras palavras, a suprassunção da finitude na elevação do espírito humano a Deus, além de expressar a suprassunção da finitude pela verdadeira infinitude na concepção hegeliana, ela também expressa a suprassunção da oposição entre o sujeito finito e seu objeto infinito no conhecimento de Deus. Dessa forma, as provas enquanto elevação se apresentam como a suprassunção da mediação intrínseca no conhecimento de Deus. Em vista disso, vale analisar as provas como elevação no contexto geral do Conceito da Religião, conforme as *Lições sobre Filosofia da Religião* de 1827, a fim de elucidar este aspecto.

⁴⁶ “[...]mit dem Aufheben dieser Einseitigkeit erhält es auch den Inhalt in seiner Wahrheit in sich. Die Erhebung zu Gott ist für sich das Aufheben der Einseitigkeit der Subjektivität überhaupt und zuallererst des Erkennens” (HEGEL, 1985, p. 411).

4. As Provas no Contexto do Conceito da Religião.

O conceito de religião apresenta a universalidade do conteúdo determinado das religiões. E, segundo Hegel, a universalidade da religião em seu conceito é a relação da consciência subjetiva com Deus, o qual é espírito. Considerada especulativamente, a religião é o espírito consciente de sua própria essência, consciente de si mesmo como a sua própria essência (HEGEL, 2018, p. 44). A religião é, portanto, o “espírito que se realiza na consciência”.

El espíritu es consciente y aquello de lo que él toma conciencia es el espíritu verdadero y esencial: éste es su esencia y no la esencia de un otro. En esa medida la religión es inmediatamente, para sí, Idea, y el concepto de religión es el concepto de esta Idea. La Idea es la verdad y la realidad del concepto, de modo tal que esta realidad es idéntica al concepto y sólo el concepto la determina plenamente. Si al concepto lo denominamos espíritu, entonces la realidad del concepto es la conciencia. El espíritu como concepto, el espíritu universal, se realiza en la conciencia que es ella misma espiritual y sólo para ella puede existir el espíritu (HEGEL, 2018, p. 44-45).⁴⁷

A religião, portanto, segundo Hegel (2018, p. 44), é o “espírito que realiza a si mesmo na consciência”. Deve-se considerar esta realização como uma relação na qual existem dois aspectos, como mencionado anteriormente no presente trabalho. São eles: (1) a elevação do espírito humano a Deus, isto é, a consciência que é si mesma consciente de Deus, do espírito; e (2) o espírito que realiza a si mesmo na consciência. Tais aspectos devem ser considerados em sua conexão, ou seja, como dois aspectos de um mesmo processo.

⁴⁷ “Der Geist ist bewußt, und das, dessen er bewußt ist, ist der wahrhafte wesentliche Geist; dieser ist sein Wesen, nicht das Wesen eines Anderen. Insofern ist die Religion sogleich für | sich Idee, und der Begriff der Religion ist der Begriff dieser Idee. Die Idee ist die Wahrheit, die Realität des Begriffs, so daß diese Realität mit dem Begriff identisch, durchaus nur durch den Begriff bestimmt ist. Nennt man den Begriff Geist, so ist die Realität des Begriffs das Bewußtsein. Der Geist als Begriff, der allgemeine Geist, realisiert sich im Bewußtsein, das selbst geistig ist, für welches allein der Geist sein kann” (HEGEL, 1993, p. 86).

Lo primero en la Idea es esta relación suya, en donde los aspectos son idénticos; pero eso no significa lo común, la universalidad superficial en la que comparamos muchas cosas entre sí sino la unidad interna de ambos aspectos. Según eso lo primero de la Idea es la unidad substancial, lo universal en sí y para sí, lo puramente espiritual, sin ulterior determinación. El fundamento es la universalidad (HEGEL, 2018, p. 45).⁴⁸

Sendo assim, o *primeiro momento* da ideia (expressa no conhecimento da religião) é a *unidade substancial*, o universal em si e para si, o puramente espiritual sem mais determinidade, é o *Conceito de Deus*.

O *segundo momento* é a relação entre o espírito humano e Deus, a dissolução daquela unidade universal ainda abstrata, é o *Conhecimento de Deus*. O qual, de acordo com Hegel (2018, p. 45), podemos denominar de “[...] ‘elevación del hombre a Dios’ porque hombre y Dios están referidos como diferentes. Así se presenta por vez primera lo que llamamos propiamente religión”. As determinações particulares deste saber são: (1) o saber imediato; (2) a intuição; (3) a representação; e (4) o pensamento.

O *terceiro momento* é a supressão da oposição entre o sujeito e Deus, é o *Culto*. No culto, o ser humano sente e conhece a Deus internamente, em sua própria subjetividade. A divindade em sua unidade universal em si e para si, separada de certo modo da determinidade finita do espírito finito, entra em relação com este último por meio do conhecimento religioso e, diante desta relação antitética entre o sujeito que conhece e o objeto que é conhecido, a consciência religiosa busca a supressão dessa separação, reconhecendo a finitude como um momento da infinitude divina. Dessa forma, o espírito indeterminado no Conceito de Deus, que

⁴⁸ “Das erste in der Idee ist diese ihre Beziehung, das, worin die Seiten identisch sind; das heißt aber nicht etwa das Gemeinsame, die oberflächliche Allgemeinheit, in der wir mehreres miteinander vergleichen, sondern die innere Einheit beider. Dies erste der Idee ist demnach die substantielle Einheit, das Allgemeine an und für sich, das rein Geistige ohne weitere Bestimmung. Die Grundlage ist die Allgemeinheit” (HEGEL, 1993, p. 87).

entra em relação com o sujeito finito no Conhecimento de Deus, se torna efetivo na consciência finita, realizando-se. Esse é o conceito de religião expresso em seus três momentos.

4.1. O Conceito de Deus.

O ponto de partida da Filosofia da Religião é Deus em um sentido indeterminado, genérico, como a verdade de todas as coisas. A expressão “Deus” é algo ainda abstrato e não determinado neste ponto da ciência filosófica da religião. É apenas no desenvolvimento científico da filosofia da religião que se obtém, para Hegel, a cognição do que Deus é (HEGEL, 2018, p. 52). Enquanto tal disciplina específica desenvolve a cognição do ser de Deus, a filosofia como um todo resulta em Deus como a verdade de todas as coisas. Nas palavras do filósofo de Berlim:

Aquello por lo que comenzamos—que la verdad de todo es aquello que simplemente denominamos “Dios”, Dios en sentido indeterminado—es el resultado de la filosofía entera. Según nuestra división, ella considera primeramente lo lógico, el pensar puro en su desarrollo, y luego la naturaleza. Lo tercero es el espíritu referido a la naturaleza, el espíritu finito, y el que se eleva al Espíritu absoluto, y el curso de la filosofía conduce a que el resultado último de todo esto sea Dios. (HEGEL, 2018, p. 52).⁴⁹

Portanto, a totalidade da filosofia, ao alcançar este ponto no qual Deus se apresenta como o resultado, no ponto de vista hegeliano, se configura como uma

⁴⁹ “Womit wir anfangen—daß das, was wir überhaupt Gott heißen, Gott in unbestimmtem Sinn, die Wahrheit ist von allem—ist Resultat der ganzen Philosophie. Diese betrachtet nach unserer Einteilung zuerst das Logische, das reine Denken in seiner Entwicklung, dann die Natur. Das dritte ist der Geist, der in Beziehung auf die Natur ist, der endliche Geist, und der sich erhebt zum absoluten Geist, und der Gang der Philosophie führt darauf, daß von allem diesem das letzte Resultat Gott ist” (HEGEL, 1993, p. 266-267).

prova de que Deus é, que ele é este universal em si e para si que abarca e contém absolutamente tudo e pelo qual tudo é e tem subsistência:

[...] el curso de la filosofía conduce a que el resultado último de todo esto sea Dios. Esto supremo constituye entonces la prueba de que Dios existe, es decir, de que la verdad es este universal en sí y para sí, que absolutamente abarca y contiene todo, aquello por lo que todo existe y subsiste. Esto uno es resultado de la filosofía. Comenzamos en primer lugar a partir de este resultado de la filosofía (HEGEL, 2018, p. 52).⁵⁰

Como salienta Hegel (*Ibid.*), para ele, afirmar que Deus é resultado não significa afirmar que ele simplesmente resulta de outra coisa, ou seja, que ele depende de outra coisa para ser, pois o método dialético-especulativo da filosofia hegeliana afirma o resultado como o absolutamente verdadeiro. Quer dizer, o resultado se mostra como o início, como o fundamento daquilo do qual deriva, sendo posto, dessa forma, como um pressuposto demonstrado. Por conseguinte, a proposição “Deus é o absolutamente verdadeiro” significa aqui que Deus, ao ser resultado, o último logicamente, é o absolutamente verdadeiro e o logicamente primeiro. Ao demonstrar dialético-especulativamente que Deus é por meio do desenvolvimento sistemático da filosofia, Hegel visa demonstrar não só o ser de Deus, mas a sua prioridade essencial.

Desse modo, que “Deus é o absolutamente verdadeiro” se torna um pressuposto neste ponto inicial da ciência filosófica da religião, que é a última ciência do sistema da filosofia de Hegel. Em suas palavras:

La ciencia de la religión es una de las ciencias filosóficas y, por cierto, la última de todas; en esta medida ella presupone las demás disciplinas filosóficas y es, por tanto, resultado. Según el punto de vista filosófico, aquí

⁵⁰ “[...] der Gang der Philosophie führt darauf, daß von allem diesem das letzte Resultat Gott ist. Dies Höchste ist dann der Beweis, daß Gott ist, d. h. daß dies an und für sich Allgemeine, schlechthin alles Befassende, alles Enthaltende, das, wodurch alles nur ist, Bestehen hat—daß dies die Wahrheit ist. Dieses Eine ist Resultat der Philosophie. Von diesem Resultat der Philosophie fangen wir zunächst an” (HEGEL, 1993, p. 267).

nos encontramos ya con un resultado de premisas que están a espaldas de nosotros. Aquí hemos de comenzar solamente a partir de la religión y asegurar que este punto de vista de la religión esté demostrado y que podemos remitirnos a nuestra propia conciencia acerca de ello; la verdad se mostrará en el proceso mismo. El contenido originario, la base de la filosofía de la religión, es resultado; el que el contenido con el que comenzamos sea un contenido verdadero es un lema, un supuesto (HEGEL, 2018, p. 51).⁵¹

Essa pressuposição também pode ser retirada da consciência religiosa, pois ela possui a convicção de que Deus é o absolutamente verdadeiro de onde tudo parte e para qual tudo retorna, do qual tudo depende e fora do qual nada possui absoluta e verdadeira independência (HEGEL, 2018, p. 53). Porém, Hegel assume a demonstração científica dessa noção como dada no desenvolvimento sistemático da filosofia, o qual é apresentado em linhas gerais na *Enciclopédia*.

Em vista disso, toma-se neste ponto que Deus em sua universalidade, na qual não há limitação, finitude nem particularidade, é o subsistir absoluto. O que subsiste tem sua raiz e subsistência apenas neste uno. “Cuando concebimos este contenido inicial de este modo, podemos expresarnos así: ‘Dios es la substancia absoluta, la única verdadera realidad [Wirklichkeit]’” (HEGEL, 2018, p. 54).⁵² Tudo mais não tem subsistência em si mesmo e, portanto, não é efetivo por si mesmo, pois a única efetividade absoluta é a de Deus (*Ibid.*).

⁵¹ “Die Religionswissenschaft ist eine, und zwar die letzte Wissenschaft in der Philosophie; sie setzt insofern die anderen philosophischen Disziplinen voraus, ist also Resultat. Nach der philosophischen Seite sind wir hier bereits bei einem Resultat von Vordersätzen, die hinter unserem Rücken liegen. Wir haben hier nur von der Religion anzufangen und zu versichern, daß dieser Sundpunkt der Religion bewiesen ist und wir uns an unser eigenes Bewußtsein hiervon wenden können; die Wahrheit wird sich im Fortgang selbst zeigen. Der ursprüngliche Inhalt, die Grundlage der Rchgionsphilosophie ist Resultat; das ist ein Lemma, Lehnsatz, daß der Inhalt, mit dem wir anfangen, wahrhafter Inhalt ist” (HEGEL, 1993, p. 265-266).

⁵² “Wenn wir diesen ersten Inhalt so auffassen, so können wir uns ausdrücken: ‘Gott ist die absolute Substanz, die allein wahrhafte Wirklichkeit’” (HEGEL, 1993, p. 269).

Deus é a absoluta substância, todavia, compreendido apenas como substância, a divindade ainda não é compreendida como universalidade internamente concreta. Segundo Hegel:

Dios es la substancia absoluta [...] Pero que Dios sea substancia, no excluye la subjetividad: la substancia como tal todavía no está distinguida absolutamente de la subjetividad. Eso corresponde al presupuesto que hicimos: Dios es el espíritu, el Espíritu absoluto, el Espíritu eternamente simple que está esencialmente cabe sí mismo [...] Sin embargo, cuando decimos "substancia" se introduce la distinción de que aquel universal todavía no ha sido concebido como concreto en sí. Sólo así él es espíritu; pero éste, aun en su determinación concreta, sigue siendo en sí esta unidad consigo, esta realidad única que acabamos de llamar substancia. Que lo substancial, la unidad de la realidad absoluta consigo misma, sea sólo una base, un momento en la determinación de Dios como espíritu, eso es una determinación ulterior (HEGEL, 2018, p. 54).⁵³

Dito de outro modo, Deus ser substância faz parte da pressuposição hegeliana de que Deus é o espírito absoluto, o espírito eternamente simples e essencialmente presente para si mesmo (HEGEL, 2018, p. 54). O fato de que Deus é *substância*, portanto, não exclui que ele é *sujeito*. Ou seja, Deus é o universal concreto, que possui a particularidade, a singularidade e a objetividade como momentos do seu desenvolvimento.

Concluindo, de modo geral, o conceito de Deus inicialmente pressuposto pela filosofia da religião no conceito de religião é tanto uma convicção geral da consciência religiosa quanto o resultado dialético-especulativo do desenvolvimento

⁵³ "Gott ist die absolute Substanz [...] Aber daß Gott Substanz ist, schließt die Subjektivität nicht aus; die Substanz ah solche ist von der Subjektivität noch gar nicht unterschieden. Es gehört zu der gemachten Voraussetzung: Gott ist der Geist, der absolute Geist, der ewig einfache, wesentlich bei sich seiende Geist [...] Indessen, wenn wir 'Substanz' sagen, so ist dann der Unterschied, daß jenes Allgemeine noch nicht ah konkret in sich gefaßt ist. Erst so ist es Geist; dieser aber bleibt auch in seiner konkreten Bestimmung in sich diese Einheit mit sich, diese eine Wirkhckcit, die wir soeben Substanz genannt haben. Eine weitere Bestimmung ist, daß die Substantialität, die Einheit der absoluten Wirklichkeit mit sich selbst, nur Grundlage, nur ein Moment in der Bestimmung Gottes ah Geistes ist" (HEGEL, 1993, p. 269).

da totalidade da filosofia hegeliana. Deus é tido inicialmente, portanto, como o uno, a efetividade da substância absoluta, o sujeito absoluto ou espírito absoluto.

4.2. O Conhecimento de Deus.

O primeiro momento do conceito de religião é a universalidade divina, o espírito em sua universalidade indeterminada para qual não há nenhuma distinção, ou seja, o conceito de Deus. O segundo momento é o da distinção espiritual, o da consciência, em que o sujeito religioso tem Deus como seu objeto, o qual é, ao mesmo tempo, algo interior ao sujeito e algo independente deste; isto é, o *conhecimento de Deus*. Este conhecimento tem aspectos subjetivos — o saber imediato e o sentimento — e aspectos objetivos — a representação e o pensamento. De acordo com Hegel (2018, p. 64):

Lo universal es inicialmente, como dijimos, la conciencia de Dios. No se trata sólo de conciencia sino también y, más precisamente, de certeza. Sus aspectos más concretos son, en primer lugar, el creer, la certeza en cuanto que es sentimiento y está en el sentimiento — eso corresponde al aspecto subjetivo. Lo segundo es el aspecto objetivo, la modalidad del contenido. Ahora bien, la forma en la que inicialmente Dios existe para nosotros es la modalidad del representar y lo último es la forma del pensar como tal.⁵⁴

Tal conhecimento parte de Deus enquanto espírito, o qual, por ser espírito na concepção hegeliana, “[...] consiste essencialmente em ser para el espíritu y es sólo es espíritu en cuanto que existe para el espíritu” (HEGEL, 2018, p. 62). Dito de outro

⁵⁴ “Das Allgemeine zunächst ist, wie gesagt, das Bewußtsein von Gott. Es ist nicht nur Bewußtsein, sondern näher auch Gewißheit. Deren nähere Seiten sind erstens Glauben, die Gewißheit, sofern sie Gefühl und im Gefühl ist — das betrifft die subjektive Seite. Das zweite ist dann die objektive Seite, die Weise des Inhalts. Die Form aber, in der Gott zunächst für uns ist, ist die Weise des Vorstellens, und das Letzte ist die Form des Denkens ah solchen” (HEGEL, 1993, p. 282).

modo, Deus só é espírito na medida que se coloca em relação objetual para o espírito subjetivo finito humano. Quando partimos do homem, pressupõe-se o sujeito, a partir do qual se pergunta como se chega a esta diferenciação a respeito do objeto que consideramos como sendo Deus. A resposta, segundo Hegel (2018, p. 64), é “Precisamente porque somos pensantes”. Deus é o absolutamente universal, que é em si e para si, o qual o pensar converte em seu objeto (*Ibid.*). O sujeito, portanto, parte da imediatidade desse conhecimento para a mediação com tal objeto, expressando os momentos seguintes.

4.2.1. O Conhecimento Imediato.

A primeira forma do saber religioso descrita por Hegel é o *conhecimento imediato* ou a *fé*. Este conhecimento não é simplesmente a consciência de Deus ou, dito de outro modo, a consciência de um objeto que denomina-se como “Deus”. O conhecimento imediato é, além dessa consciência, a certeza de que Deus é (HEGEL, 2018, p. 64).

Segundo Hodgson (In: HEGEL, 1988, p. 133, n. 49), o filósofo de Berlim inicia sua descrição das formas do conhecimento religioso com o conhecimento imediato, pois a fé é algo distinto da intuição. A intuição pode ser sensível ou intelectual. Como assevera Hodgson, em consonância com Hegel, não se tem uma experiência sensível imediata de Deus, apesar da consciência de Deus poder ser expressa de forma artística e sensível, como no caso da religião da arte (religião grega) exposta pelo pensador alemão, a qual assume a forma da intuição. A fé também não é uma

intuição intelectual ainda porque este “*insight*” sobre a necessidade do seu conteúdo (Deus) se dá por meio do saber mediado ou cognitivo.

Sendo assim, o conhecimento imediato é apenas a certeza de que este objeto da consciência religiosa, no caso Deus, é tanto um objeto seu ou um sujeito em sua consciência, quanto um objeto independente da consciência religiosa, de seus atos de representação e conhecimento (HEGEL, 2018, p. 65). Portanto, o conteúdo da consciência religiosa, segundo Hegel, é algo real, não apenas uma representação imaginária ou fictícia. O pensador alemão ressalta que representações deste tipo, que são apenas do sujeito e, por isso são imaginárias ou fictícias, são reconhecidas pela consciência que as possui como sendo algo que não é, que não possui realidade. Como em sonhos, em que o sujeito também é consciência e possui objetos, mas, separadamente do sujeito que sonha, esses objetos não são reais e o sujeito que sonha sabe disso (HEGEL, 2018, p. 64-65).

En cambio nosotros concebimos la conciencia acerca de Dios de tal modo que Él a la vez existe, no meramente como mío, como un sujeto en mí sino independiente de mí, de mí representar y saber: Él es en sí y para sí. Eso se encuentra en este mismo contenido. Dios es diferente de mí, autónomo, absolutamente en sí y para sí; y esto que es en sí y para sí es a la vez, respecto de mí, lo mío, está a la vez en el yo. Este contenido, en la misma medida en que es autónomo, no está separado de mí. La certeza es la relación inmediata entre el contenido y yo. Si quiero expresar con vigor esta relación, digo: yo sé esto con tanta certeza como que yo mismo soy. Ambas cosas, la certeza de este ser exterior y la certeza de mí mismo son una misma certeza. Esta unidad de la certeza es lo inseparable del contenido que es diverso de mí mismo; en la certeza se encuentra la inseparabilidad de los dos que se diferencian entre sí y esta unidad indivisa. Así, en esta conciencia acerca de Dios está contenido algo autónomo que es en sí y para sí — y yo, que sé acerca de él. Para mí es cierto que existe; se trata de esta única certeza, de esta relación inmediata (HEGEL, 2018, p. 65).⁵⁵

⁵⁵ “Das Bewußtsein von Gott aber fassen wir so auf, daß er zugleich ist — nicht bloß der meinige, ein Subjekt in mir, sondern unabhängig von mir, von meinem Vorstellen und Wissen: Er ist an und für sich. Das liegt in diesem Inhalt selbst. Gott ist diese an und für sich seiende Allgemeinheit, außer nur, unabhängig von mir, nicht bloß für mich seiend. Das ist in jeder Anschauung, in jedem Bewußtsein vorhanden, und zwar sind zweierlei Bestimmungen darin verbunden: Ich habe diesen Inhalt, er ist in mir; aber er ist auch für sich. Das ist die Gewißheit überhaupt. Er ist unterschieden von mir, selbständig, Gott absolut an und für sich; und dies an und für sich Seiende ist gegen mich zugleich das Meinige, zugleich im Ich. Dieser Inhalt ist ebenso, wie er selbständig ist, ungetrennt in mir. Gewißheit ist unmittelbare Beziehung des Inhalts und meiner. Will ich diese Beziehung intensiv ausdrücken, so sage ich: Ich weiß dies so gewiß ah ich selbst bin. Beides, die Gewißheit dieses

Em outras palavras, Deus é um conteúdo subjetivo da consciência religiosa que não meramente algo imaginado ou algum equívoco do espírito, mas sim um objeto independente da consciência finita, algo que é em si e para si.

Vale ressaltar que, para Hegel, a distinção comumente feita entre fé e saber é uma antítese vazia, pois o que um sujeito acredita, o sujeito também sabe, na medida que seu objeto é um conteúdo em sua consciência (HEGEL, 2018, p. 65).

Nas palavras do filósofo:

Saber es lo universal, creer es sólo una parte del saber. Cuando creo en Dios, Él está en mi conciencia y entonces también sé que Dios existe. Pero habitualmente se entiende por “saber” un saber mediato, que conoce y que prueba; así se trata de otra cosa. Pero no se puede oponer el saber en general a la fe (HEGEL, 2018, p. 65).⁵⁶

O saber imediato ou a fé é, dessa forma, o primeiro aspecto subjetivo do saber de Deus; o segundo aspecto é o *sentimento (Gefühl)*.

äußerlichen Seins und die Gewißheit meiner ist eine und dieselbe Gewißheit. Diese Einheit der Gewißheit ist die Ungetrenntheit des Inhalts, der von mir verschieden ist, die Ungetrenntheit beider voneinander Unterschiedener, und diese ungetrennte Einheit ist in der Gewißheit. So ist in diesem Bewußtsein von Gott dies enthalten: ein Selbständiges, an und für sich Seiendes — und ich, der ich davon weiß. Es ist mir gewiß, daß es ist; es ist diese eine Gewißheit, diese unmittelbare Beziehung” (HEGEL, 1993, p. 282-283).

⁵⁶ “Wissen ist das Allgemeine; Glauben ist nur ein Teil des Wissens; wenn ich an Gott glaube, so ist er in meinem Bewußtsein, so weiß ich auch, daß Gott ist. Gewöhnlich aber meint man mit Wissen ein vermitteltes, erkennendes, beweisendes Wissen; so ist es etwas anderes. Aber Wissen überhaupt kann man so dem Glauben nicht entgegenstellen” (HEGEL, 1993, p. 283).

4.2.2. O Sentimento.

Hegel define o sentimento como o fato de que um conteúdo pertence a um indivíduo particular, ou seja, que o indivíduo possui e conhece um conteúdo em sua determinidade e que, ao mesmo tempo, ele se reconhece nesta determinidade. O sentimento é tanto o sentimento de um conteúdo quanto o sentimento de si mesmo; o conteúdo está de tal forma relacionado com o indivíduo que a particularidade deste, sua subjetividade e sua personalidade está ligada àquele (HEGEL, 2018, p. 67). Vale ressaltar que, no sentimento, de acordo com o filósofo de Berlim (*Ibid.*), não se possui o conteúdo ou a coisa como tal, mas seu conhecimento se dá apenas em sua conexão com o sujeito.

Por conta de sua subjetividade, não se pode afirmar de um sentimento que ele é bom ou não, que ele é correto e autêntico ou falso e inautêntico. “Esta indistinción es el sentimiento” (HEGEL, 2018, p. 68).⁵⁷ A indeterminidade desta forma de saber se dá, portanto, no que diz respeito à sua fundamentação epistemológica, a qual, na medida que permanece apenas no sentimento, não é capaz de fornecer justificação objetiva para si mesma.

Por outro lado, o sentimento possui uma determinidade segundo Hegel (*Ibid.*), a saber, o tipo de sentimento que se tem: sentimento de medo ou ansiedade, sentimentos básicos, sentimentos exteriores sensíveis, etc. Ou seja, a determinidade do sentimento é o conteúdo do que se experiencia subjetivamente ao sentir. Valendo-se de um exemplo hegeliano (*Ibid.*), pode-se considerar o sentimento exterior sensível da dureza. Quando sente-se algo duro, a determinidade do

⁵⁷ “Diese Unbestimmtheit ist das Gefühl” (HEGEL, 1993, p. 287)..

sentimento é a dureza, mas também diz-se que há um objeto duro presente. A dureza, desse modo, é ao mesmo tempo subjetiva e objetiva, pois ela é a sensação subjetiva de um objeto existente. A dureza é tanto o sentimento da dureza quanto o objeto existente duro. Porém, antes de sentir tal objeto duro, não se sabe de tal objeto. Ou seja, a determinidade da dureza é subjetiva e objetiva, mas o objeto possui uma certa independência do sentimento subjetivo.

Pero entonces poseemos también otros sentimientos: sentimiento de sí mismo, sentimiento de Dios, del derecho, de lo ético. Justamente aquí lo distintivo del sentimiento es un contenido. Dios, el derecho, es algo tanto subjetivo como objetivo, algo autónomo que es en sí y para sí, tanto como el objeto exterior. Cuando así sé acerca de Dios y del derecho y poseo un sentimiento religioso, sé acerca de este contenido, lo sé en mí y me sé en este contenido (HEGEL, 2018, p. 68).⁵⁸

Com isso, Hegel intenciona afirmar a objetividade de Deus enquanto conteúdo do sentimento, ou seja, ele quer afirmar que Deus não é um mero sentimento subjetivo particular de um indivíduo, mas é também um ser em si e para si, um ser real independente do sentimento individual. Apesar da unidade entre a personalidade e o seu conteúdo no sentimento, aquele permanece algo distinto deste último.

O sentimento, afirma Hegel (2018, p. 69), é o modo inicial no qual o conteúdo aparece no sujeito. Sendo assim, o sentimento tem a significância da semente, pois tal qual uma semente é o primeiro modo de existência de uma planta, o sentimento é também este modo invólucro do conteúdo. Em outras palavras, o sentimento aqui em evidência, isto é, o sentimento de Deus, é apenas o conhecimento de Deus de modo imediato, ainda não desenvolvido e tornado objetivo. Todavia, como a

⁵⁸ "Dann haben wir aber auch andere Gefühle: Selbstgefühl, Gefühl von Gott, Recht, Sittlichkeit. Hier ist eben die Bestimmtheit des Gefühls Inhalt Gott, Recht, ist ebenso Subjektives ala Objektives, ein selbständiges Anundfürsichseiendes, hier als das äußerliche Objekt, Wenn ich so von Gott weiß und Recht weiß und religiöses Gefühl us habe, weiß ich von diesem Inhalt, weiß diesen Inhalt in mir und mich in diesem Inhalt" (HEGEL 1993, p. 287-288).

mente é o produto ou resultado do desenvolvimento completo de todo o desenvolvimento da planta, pode-se inferir por analogia que o saber subjetivo do sentimento também é produto do desenvolvimento do saber de Deus. Dito de outro modo, o saber objetivo de Deus tem seu princípio no sentimento, mas não é apenas por ele determinado, o sentimento é confirmado pelo saber objetivo da divindade.

A determinação fundamental do sentimento é, portanto, a especificidade ou particularidade da subjetividade individual (HEGEL, 2018, p. 70). Sendo assim, questiona Hegel: “Ahora bien, ¿algo es verdadero o recto por encontrarse en mi sentimiento? ¿Éste es lo que acredita, o el contenido debe ser en sí y para sí recto, verdadero o ético?” (*Ibid.*)⁵⁹. Segundo o filósofo de Berlim, em nossa consciência nós sabemos que a justificação de um conteúdo deve ser de outro tipo que o sentimento. Como ele aponta, é verdadeiro que todo conteúdo é capaz de estar no sentimento — religião, direito, ética, crime, paixões —, todavia, isso não basta para sua justificação (*Ibid.*). Por exemplo, o ódio, a ira e o crime têm sua raiz no sentimento e um assassino sente que deve agir de tal modo (HEGEL, 2018, p. 70). Ou seja, no caso de um crime como o homicídio, mesmo que o indivíduo sinta que deve agir de tal modo, esse sentimento não justifica o ato homicida. Objetivamente, como determina a lei, homicídio é passível de pena, pois se configura como um crime. A justificação, desse modo, no caso do direito, se dá pela objetividade da lei. Em vista disso, o conteúdo deve ser verdadeiro em si e para si, quer dizer, deve valer por si mesmo não só subjetivamente, mas também objetivamente.

⁵⁹ “Ist nun etwas darum wahr, rechtlich, weil es in meinem Gefühl ist? Ist das Gefühl die Beglaubigung, oder muß der Inhalt an und für sich recht, wahr, sittlich sein?” (HEGEL, 1993, p. 270).

4.2.3. A Representação e o Pensamento.

Como assevera Hegel (2018, p. 71), o que é genuinamente verdadeiro aprende-se primeiramente por meio da *representação (Vorstellung)* e do *pensamento (Denken)*. Em vista disso, apesar de o sentimento possuir um papel importante no conhecimento de Deus, Hegel também afirma que a representação correspondente ao sentimento religioso é a fonte desse sentimento. A instrução religiosa começa com a representação e, por meio da doutrina e do ensinamento, os sentimentos são despertados e purificados (HEGEL, 2018, p. 75). Um fiel crê em Deus, mas quem ou o quê é este Deus? Como ele se relaciona com o mundo e com a humanidade? Por meio de quem ou do quê ele fala? Todas essas questões são postas e respondidas pela doutrina de uma religião específica. O sentimento apenas confirma este conteúdo na subjetividade do indivíduo.

En tanto la forma del sentimiento se contrapone a la de la representación, el sentimiento se corresponde con la forma de la fe subjetiva mientras que la representación concierne a lo objetivo y al contenido, en esa medida también aquí surge ya una relación de la representación con el sentimiento. La representación se corresponde con el aspecto objetivo del contenido y, el sentimiento, con el modo como el contenido se encuentra en nuestra particularidad, en la particularidad de la conciencia. La religión es asunto del sentimiento, es verdad, pero ella es también asunto de la representación (HEGEL, 2018, p. 74-75).⁶⁰

Hegel (2018, p. 71)⁶¹ define a representação como “uma consciência de algo que se tem como objetivo diante de si”, isto é, a consciência de um conteúdo (no

⁶⁰ “Indem der Form des Gefühls die der Vorstellung gegenübersteht und Gefühl die Form des subjektiven Glaubens, Vorstellung dagegen das Gegenständliche, den Inhalt betrifft, so entsteht hier auch schon ein Verhältnis der Vorstellung zum Gefühl. Die Vorstellung betrifft die objektive Seite des Inhalts, das Gefühl die Weise, wie der Inhalt in unserer Partikularität, der Partikularität des Bewußtseins ist. Die Religion ist Sache des Gefühls, das ist wahr; sie ist aber eben auch Sache der Vorstellung” (HEGEL, 1993, p. 297).

⁶¹ “Gott ist für den Menschen zunächst in der Form der Vorstellung: [diese ist] ein Bewußtsein von etwas, das man als Gegenständliches vor sich hat” (HEGEL, 1993, p. 292).

caso Deus) como algo de certa forma distinto de minha subjetividade e constituído em si mesmo. A representação é a forma do saber que se dá a partir de configurações (*Gestaltung*) sensíveis e não-sensíveis (HEGEL, 2018, p. 71, 74.). As configurações sensíveis, segundo o filósofo de Berlim (*Ibid.*), são chamadas *imagens (Bilder)*. As imagens são formas sensíveis oriundas da intuição imediata interior ou exterior. Além disso, toda imagem é simbólica ou alegórica. As configurações não-sensíveis representam o conteúdo espiritual a partir de atos (*Handlung*), atividades (*Tätigkeit*) ou relações (*Verhältnis*) em forma simples (*Ibid.*).

As imagens possuem um sentido diferente da sua expressão imediata. Elas possuem, portanto, um sentido interior e outro exterior (HEGEL, 2018, p. 72). Hegel (*Ibid.*) exemplifica: Quando afirma-se, na religião cristã, que “Deus gerou um filho”, logo se sabe que tal expressão não deve ser tomada no sentido literal, pois Deus não gera filhos como uma mulher humana, biologicamente condicionada, gera um filho. Sendo assim, o sentido da expressão não é para ser compreendida na sua imediatez, a qual é tomada a partir de relações sensíveis de paternidade e maternidade, mas é para ser compreendida a partir da significação de uma outra relação, a qual se assemelha com essa apenas metaforicamente. Ele também menciona a instrução dos humanos por Prometeu e a caixa de Pandora, os quais não possuem um sentido literal (*Ibid.*).

Expressões religiosas como a “ira de Deus”, seu “arrependimento”, seu “sentimento de vingança” também não devem ser tomadas no sentido literal, segundo Hegel. Estas representações são oriundas da intuição interior, pois refletem estados psicológicos e não provém de figuras sensíveis exteriores como a geração de filhos (HEGEL, 1993, p. 72).

“Pero con referencia a lo sensible pertenece a la modalidad de la representación no sólo aquello que es manifiestamente una imagen sino también lo que ha de ser tenido como histórico” (HEGEL, 2018, p. 72)⁶². Em outras palavras, na concepção hegeliana, o modo de saber da representação também engloba narrativas consideradas como históricas pelos seguidores de uma religião. Como exemplo, Hegel (*Ibid.*, p. 73) apresenta a história de Jesus, um evento histórico que é tido, ao mesmo tempo, como um evento divino. Jesus de Nazaré certamente nasceu, sofreu e morreu na cruz; isso é um acontecimento completamente histórico. Porém, a história do Nazareno também envolve a história do Cristo ressurreto, isto é, essa história exterior é, do ponto de vista religioso, também uma história divina, cujo interior representa um acontecimento, um feito e um ato de Deus.

Esta acción absolutamente divina es lo interior, verdadero y substancial de esta historia y constituye justamente el objeto de la razón. Así como un mito posee en sí un significado, una alegoría, también toda historia en general reviste esta doble dimensión. Sin duda, hay mitos en los que el fenómeno exterior es lo preponderante; pero habitualmente tal mito contiene una alegoría, como ocurre en Platón (HEGEL, 2018, p. 73).

Quer dizer, o aspecto interior da narrativa histórico-religiosa é o que constitui o objeto da filosofia da religião, não a simples crítica e negação dos seus aspectos representativos. Porém, esses aspectos não devem, segundo Hegel, ser tomados em seu sentido literal. O filósofo prossegue:

Para la conciencia ordinaria, para la conciencia en su formación habitual, la religión es así, esencialmente, un contenido que al comienzo se presenta sensiblemente, una serie de acciones, determinaciones sensibles, que se suceden en el tiempo y que luego se yuxtaponen en el espacio. El contenido es empírico, concreto, variado; la conexión es ya una yuxtaposición en el espacio, ya una sucesión en el tiempo. Pero a la vez este contenido posee algo interior; ahí hay un espíritu que influye en el espíritu. El espíritu subjetivo da testimonio del espíritu que está en el contenido — primero,

⁶² “Aber es gehört der Weise der Vorstellung in Rücksicht auf das Sinnliche nicht bloß das an, was offenbar bildlich, sondern auch, was als Geschichtliches zu nehmen ist” (1993, p. 294).

mediante un reconocimiento oscuro, sin que este espíritu del contenido haya sido elaborado para la conciencia (HEGEL, 2018, p. 74).⁶³

O conteúdo da representação, segundo Hegel (2018, p. 74), opera no espírito subjetivo de tal forma que este último testemunha a verdade do primeiro. Todavia, a necessidade de tal conteúdo somente se dá pela forma do *pensamento*. Como assevera Hodgson (In: HEGEL, 1988, p. 144, n. 75), na concepção hegeliana, tanto o sentimento quanto a representação são formas ou modos de expressão da certeza imediata de que Deus é. O sentimento é incapaz de fazer qualquer julgamento a respeito do seu próprio conteúdo. A representação atende conscientemente à objetividade do que é no sentimento, porém não penetra esse conteúdo racional ou cognitivamente ainda; ela continua a ver tal conteúdo imaginativamente ou reflexivamente, nos termos das categorias finitas do entendimento.

Enquanto todas estas formas da relação religiosa — fé, sentimento, representação, etc. — são conhecimento (*Wissen*) no sentido amplo, o conhecimento de Deus não alcança o seu objetivo até se tornar pensamento (*Denken*) ou cognição (*Erkenntnis*) no sentido estrito (HODGSON In: HEGEL, 1988, p. 144, n. 75, tradução nossa).⁶⁴

⁶³ “Das Geschichtliche ist ab solches also das, was für die Vorstellung ist, und andererseits Bild, und die Religion ist für das gewöhnliche Bewußtsein, für das Bewußtsein in seiner gewöhnlichen Ausbildung wesentlich auf ebensolche Weise, ein Inhalt, der sich zunächst sinnlich präsentiert, eine Folge von Handlungen, sinnlichen Bestimmungen, die in der Zeit nacheinander, dann im Raum nebeneinander folgen. Der Inhalt ist empirisch, konkret, mannigfach; die Verbindung teils im Raum neben -, teils in der Zeit nacheinander. Zugleich aber hat dieser Inhalt ein Inneres; es ist Geist darin, der auf den Geist wirkt. Der subjektive Geist gibt Zeugnis dem Geist, der im Inhalt ist - zunächst durch dunkles Anerkennen, ohne daß dieser Geist, der im Inhalt ist, für das Bewußtsein herausgebildet wäre. Das Geschichtliche ist als solches also das, was für die Vorstellung ist, und andererseits Bild, und die Religion ist für das gewöhnliche Bewußtsein, für das Bewußtsein in seiner gewöhnlichen Ausbildung wesentlich auf ebensolche Weise, ein Inhalt, der sich zunächst sinnlich präsentiert, eine Folge von Handlungen, sinnlichen Bestimmungen, die in der Zeit nacheinander, dann im Raum nebeneinander folgen. Der Inhalt ist empirisch, konkret, mannigfach; die Verbindung teils im Raum neben —, teils in der Zeit nacheinander. Zugleich aber hat dieser Inhalt ein Inneres; es ist Geist darin, der auf den Geist wirkt. Der subjektive Geist gibt Zeugnis dem Geist, der im Inhalt ist — zunächst durch dunkles Anerkennen, ohne daß dieser Geist, der im Inhalt ist, für das Bewußtsein herausgebildet wäre” (HEGEL, 1993, p. 296).

⁶⁴ “While all these forms of the religious relationship — faith, feeling, representation, etc. — are knowledge (*Wissen*) in the broad sense, the knowledge of God does not reach its goal until it becomes thought (*Denken*) or cognition (*Erkenntnis*) in the strict sense.”

O pensamento dissolve a forma simples do conteúdo como é encontrado na representação (HEGEL, 2018, p. 76). Apesar de a universalidade possuir um papel na representação, essa é propriamente a forma do pensamento (*Ibid.*) Na forma da representação, têm-se uma série de determinações divinas — “bom”, “justo”, “santo”, etc. — que são tidas em seu isolamento, uma ao lado das outras. A representação não concebe a unidade dessas determinações, apenas a suas contradições. A consciência dessa contradição e sua dissolução pertencem ao pensamento (*Ibid.*, p. 77). A imediatidade é a categoria principal da representação, isto é, nela o conteúdo é conhecido na sua relação simples consigo mesmo, sem a consideração da sua necessidade (HEGEL, 2018, p. 78). Nas palavras de Hegel (2018, p. 79):

El saber inmediato es el saber empírico. Yo encuentro en mí la representación de Dios: eso es algo empírico. El punto de vista es este: no se debe ir más allá de este nivel empírico; solamente debe valer lo que encontramos en la conciencia. No se debe preguntar: ¿por qué el saber acerca de Dios se encuentra en mí? No se pregunta por qué lo encuentro o cómo es necesario: eso llevaría hasta el conocimiento. Y el conocimiento — se afirma — sería justamente el mal que hay que evitar. Pero con esto se plantea la cuestión empírica: ¿hay un saber inmediato?⁶⁵

No pensamento, ao contrário, a categoria que entra em jogo é a *necessidade*; se na representação há o conteúdo “Deus existe”, no pensamento se requer a necessidade de saber que Deus existe (HEGEL, 2018, p. 77)⁶⁶. Segundo Hegel (*Ibid.*, p. 78), diz-se que algo é necessário quando, se um elemento é, o outro também é posto; a determinidade do primeiro somente é na medida que o segundo é e vice-versa. Sendo assim, visando a sua necessidade interior, o pensamento dissolve a forma simples do conteúdo como é encontrado na representação de tal

⁶⁵ “Das unmittelbare Wissen ist das empirische Wissen. Ich finde in mir die Vorstellung von Gott, das ist empirisch. Der Standpunkt ist der: Man soll über dies Empirische nicht hinausgehen; es soll nur gelten, was man im Bewußtsein findet. Man soll nicht fragen: Warum findet sich das Wissen von Gott in mir i Warum ich es finde, wie es notwendig ist, wird nicht gefragt; das würde zum Erkennen führen. Und das Erkennen, behauptet man, sei eben das Übel, das fernzuhalten sei. Damit aber ergibt sich die empirische Frage: Gibt es ein unmittelbares Wissen?” (HEGEL, 1993, p. 303).

⁶⁶ Op. cit.

modo que se capta e que se mostra diferentes determinações e o conteúdo é sabido como algo diversificado em si mesmo. Mais ainda, para Hegel, perguntar sobre o conceito de algo é o mesmo que perguntar sobre a relação de suas diferentes determinações intrínsecas (*Ibid.*, p. 76).

Da mesma forma, se na representação o saber se dá de forma imediata, no pensamento, por sua vez, ele se dá de forma mediata (HEGEL, 2018, p. 78). Saber mediato, para Hegel (*Ibid.*), significa o saber da necessidade em relação ao conteúdo. Como afirma Hodgson (2005, p. 114), na visão do filósofo de Berlim, a necessidade implica a mediação e esta implicação leva Hegel a discutir a relação entre o conhecimento imediato e o conhecimento mediato. Na concepção do filósofo, o saber imediato é um saber empírico e, no contexto da religião, a representação de Deus é algo empírico (HEGEL, 2018, p. 79). Pode-se concluir a partir da consideração dos saberes imediato e mediato que ambos são distintos, porém, para Hegel, ambos não se dão em separação (*Ibid.*, p. 302).

O pensamento verdadeiro ou “compreensão” (*Begreifen*) une ambos elementos. O saber imediato é a coerência de mim mesmo com o ser, enquanto o saber mediato conclui uma coisa de outra pelo raciocínio. O saber imediato é empírico, enquanto o saber mediato em sua forma mais elevada é especulativa. A imediatidade, de fato, nunca está presente à exclusão da mediação, pois não há algo como pura imediatidade (exceto como uma abstração) (HODGSON, 2005, p. 114, tradução nossa).⁶⁷

Dito de outro modo: “Todo lo que es inmediato también está mediado. [...]” (HEGEL, 2018, p. 79)⁶⁸. Como assevera Hodgson (2005, p. 116), seguindo o desenrolar do raciocínio das *Lições sobre Filosofia da Religião* de 1827 de Hegel, o conhecimento de Deus implica uma mediação entre o sujeito que sabe e um objeto

⁶⁷ “True thought or ‘comprehension’ (*Begreifen*) unites both of these elements. Immediate knowledge is the coherence of myself with being, while mediated knowledge in its highest form is speculative. Immediacy in fact is never present to the exclusion of mediation, for there is no such thing as pure immediacy (except as an abstraction).”

⁶⁸ “Alles, was unmittelbar ist, ist auch vermittelt [...]” (HEGEL, 1993, p. 304).

distinto deste sujeito, ou seja, Deus; e essa mediação entre dois termos é proporcionada por um terceiro termo em um silogismo, o qual possui o caráter de uma prova. “Então o saber de Deus toma a forma das provas da existência de Deus” (*Ibid.*, tradução nossa)⁶⁹.

Dessa forma, o saber de Deus contido na religião, como expresso no conceito de religião de Hegel, caminha do saber imediato da fé, passa pela forma alegórica da representação que guarda ainda um resquício da sensibilidade, entra na necessidade do pensamento que se expressa, por fim, como a expressão objetiva do movimento de mediação do sujeito individual com Deus como elevação do espírito humano a Deus, isto é, as provas da existência de Deus. Porém, o sujeito neste ponto ainda está imerso na relação teórica, ele precisa ainda tornar essa relação em algo prático, precisa firmar em sua subjetividade, enquanto um “eu” dotado de vontade, a reconciliação alcançada na mediação do conhecimento. Dessa forma, Hegel prossegue ao terceiro momento do Conceito da Religião, o *culto*.

4.3. O Culto.

O culto é a expressão prática dessa elevação a Deus, a qual busca sustentar a união entre o sujeito cognoscente e seu objeto. Nas palavras de Hegel (2018, p. 100):

En el segundo objeto que hemos considerado, en el saber acerca de Dios, tengo a Dios como objeto, me he sumergido en él; sólo el objeto está ante mí, es para mí lo cierto y, en esta medida, sólo sé acerca de Él. Por cierto, también sé acerca de lo finito que es mi punto de partida; pero he pasado de su negación al saber de la verdad, al saber acerca de Dios. Me he elevado a esta esfera espiritual, me he instalado en este suelo espiritual que es Dios, lo divino. Esta relación es así teórica; falta la [relación] práctica y de ésta se habla en el culto.⁷⁰

⁶⁹ “Thus the knowledge of God takes the form of the proofs of God’s existence.”

⁷⁰ “In dem zweiten Gegenstand, von dem wir gehandelt haben, in dem Wissen von Gott, habe ich Gott zum Gegenstand, bin darein vertieft; der Gegenstand ist allein vor mir, er ist mir das Gewisse, und

No conhecimento de Deus, na qual se tem uma relação teórica entre o sujeito cognoscente e seu objeto, o “eu” está submerso no objeto da religião. O sujeito está diante do objeto do qual está repleto. A subjetividade está repleta e imersa na objetividade divina na relação teórica, no entanto, o verdadeiro é precisamente a relação entre este objeto e o sujeito (HEGEL, 2018, p. 100).

Con ello comienza la relación práctica en la que yo soy para mí, me contrapongo al objeto y ahora tengo que producir mi acuerdo con él. No sólo tengo que saber al objeto y estar colmado por él sino que tengo que saberme colmado por este objeto, saberlo en mí y saberme en él, que es la verdad y, por tanto, saberme en la verdad. Producir esta unidad es la obra o el aspecto del culto (HEGEL, 2018, p. 100).⁷¹

A unidade visada no culto é diferente da unidade do conhecimento onde o sujeito se encontra repleto do objeto, pois na relação prática, na qual se manifesta a vontade, começa-se, segundo Hegel, a separação entre a subjetividade e a objetividade. “Sólo aquí, en la voluntad, en lo práctico, yo existo para mí, soy libre, estoy referido a mí como sujeto, y sólo ahora estoy enfrentado al objeto” (HEGEL, 2018, p. 100).⁷² Sendo assim, emerge a limitação, pois, diferentemente da relação teórica, o sujeito está posto na relação prática como um “eu” voluntarioso. “En el querer yo existo para mí; los otros objetos están enfrente de mí, y así ellos son mi límite. La voluntad tiene un fin y se dirige a este fin; ella es la actividad de superar

insofern allein weiß ich von ihm. Wohl weiß ich auch von dem Endlichen, von dem ich ausgehe; aber ich bin von seiner Negation zum Wissen der Wahrheit, zum Wissen von Gott übergegangen. Ich habe mich in diese geistige Sphäre gehoben, in diesen geistigen Boden gesetzt, der Gott, das Göttliche ist. Dies Verhältnis ist so theoretisch; es fehlt noch das praktische, und dies kommt im Kultus zur Sprache” (HEGEL, 1993, p. 330).

⁷¹ “Hiermit geht das praktische Verhältnis an, worin ich für mich bin, dem Gegenstand gegenüberstehe und jetzt meine Einigkeit mit ihm hervorzubringen habe. Ich habe nicht nur den Gegenstand zu wissen, erfüllt zu sein, sondern mich ah erfüllt von diesem Gegenstand zu wissen, ihn als in mir und ebenso mich ah in diesem Gegenstand, der die Wahrheit ist, und aho mich in der Wahrheit zu wissen. Diese Einheit hervorzubringen ist das Tun oder die Seite des Kultus” (HEGEL, 1993, p. 330).

⁷² “Hier erst, im Willen, im Praktischen, bin ich für mich, bin frei, als Subjekt auf mich bezogen, und stehe nun erst dem Gegenstand gegenüber” (HEGEL, 1993, p. 331).

esta finitud, esta contradicción de que el objeto sea para mí un límite” (*Ibid.*, p. 100-101). O culto, portanto, é a relação prática que visa supracumir a finitude do sujeito e referência a seu objeto a partir da necessidade subjetiva de restabelecer o sentimento de si no assimilar-se ao seu objeto (*Ibid.*, p. 101).

En la religión este objeto es Dios, acerca del cual sabe el hombre. No bien el hombre vuelve la mirada sobre sí, este objeto es para él otra cosa, un más allá. En el orden teórico él no reflexiona sobre esta oposición; allí existe esta unidad inmediata, saber inmediato, fe. En el orden teórico el hombre se reúne con este objeto; así podemos expresar la conciencia teórica de acuerdo a su resultado, su conclusión. Por el contrario, en el culto, de un lado está Dios y del otro estoy yo, y la determinación es reunirme con Dios, saberme en Dios y saber a Dios en mí. El culto consiste en procurarse este goce supremo y absoluto (HEGEL, 2018, p. 101).⁷³

Segundo Hegel (2018, p. 101), existe um pressuposto no culto, o qual consiste na consciência de que a reconciliação entre Deus e homem já está consumada em si e para si. Quer dizer, pressupõe-se no culto que o abismo que há de início entre Deus e homem já tenha sido transposto de modo efetivo, que não se algo ainda a ser realizado. Dessa forma, o culto não é para Hegel o realizar dessa reconciliação, mas sim a produção dessa reconciliação para o sujeito singular. “La obra del culto consiste en participar de esta reconciliación realizada en sí y para sí. Esta reconciliación ha sido realizada en general y es el fundamento de toda conciencia religiosa” (HEGEL, 2018, p. 101).⁷⁴ Aí está contido o princípio de que Deus é a verdadeira realidade efetiva e o sujeito, na medida que possui essa

⁷³ “Dieser Gegenstand ist in der Religion Gott, von dem er weiß. Indem der Mensch auf sich zurücksieht, ist dieser Gegenstand ihm ein Anderes, ein Jenseits. Im Theoretischen reflektiert er nicht auf diesen Gegensatz; da ist diese unmittelbare Einheit, unmittelbares Wissen, Glauben. Im Theoretischen schließt sich der Mensch mit diesem Gegenstand zusammen; so können wir das theoretische Bewußtsein nach seinem Resultat, seinem Schlußsatz ausdrücken. Im Kultus dagegen ist Gott auf der einen, ich bin auf der anderen Seite, und die Bestimmung ist diese, mich mit Gott in mir selbst zusammenzuschließen, mich in Gott zu wissen und Gott in mir. Der Kultus ist, sich diesen höchsten, absoluten Genuß zu geben” (HEGEL, 1993, p. 331).

⁷⁴ “Dieser Versöhnung, die an und für sich vollbracht ist, teilhaft zu sein, ist das Tun des Kultus. Vollbracht ist diese Versöhnung im allgemeinen; sie ist die Grundlage alles religiösen Bewußtseins” (HEGEL, 1993, p. 332).

realidade, a possui somente em Deus. Sendo apenas Deus a realidade efetiva, nele o sujeito deve ter sua verdade e realidade. Este é o fundamento do culto de acordo com Hegel (*Ibid.*).

Hegel apresenta três formas do culto: a *devoção*, as *formas externas*, o *deixar de lado* (*abtun*) *da subjetividade*. A primeira não é apenas a fé de que Deus existe, mas sim a vivacidade da fé quando o sujeito ora, quando ele se ocupa com a imersão em no conteúdo divino, é o fervor subjetivo na busca por Deus. Segundo Hegel (2018, p. 102):

De este modo ahí está presente el sujeto; es la subjetividad la que ahí se posee a sí misma, la que ora, la que habla, la que atraviesa las representaciones, la que sabe acerca de sí y del objeto mismo, la que se ocupa de su elevación. Devoción es el espíritu que se mueve en este movimiento de conservar para sí este objeto. Esta interioridad es la devoción en general.⁷⁵

O sentimento da reconciliação entre Deus e o homem é produzido também de forma externa e sensível no culto, isto é, através dos sacramentos, dos sacrifícios, etc. Aqui a reconciliação é levada ao sentimento, à consciência atual, presente e sensível. “La misma negación que ocurría en la conciencia teórica, donde veíamos al sujeto elevarse por encima de lo finito, se lleva a cabo conscientemente en el culto; ahí el sujeto comienza a ocuparse de sí mismo” (HEGEL, 2018, p. 102).⁷⁶ Em outras palavras, a elevação do espírito pensante a Deus aqui se manifesta na negação do elemento sensível particular que é consumido (eucaristia) ou então sacrificado, tendo sua finitude negada sensivelmente para apontar para a infinitude do ser em si

⁷⁵ “Das Subjekt ist so dabei; es ist die Subjektivität, die sich darin hat, die betet, spricht, Vorstellungen durchgeht, von sich weiß und vom Gegenstand selber weiß, mit ihrer Erhebung zu tun hat. Andacht ist der sich bewegende Geist, in dieser Bewegung, diesem Gegenstand sich zu erhalten. Diese Innerlichkeit ist die Andacht überhaupt” (HEGEL, 1993, p. 333).

⁷⁶ “Dieselbe Negation wie beim theoretischen Bewußtsein, von dem wir einsahen, daß sich das Subjekt über das Endliche und das Bewußtsein vom Endlichen erhebt, wird nun im Kultus mit Bewußtsein vollbracht; denn da ist es dem Subjekt zunächst um sich zu tun” (HEGEL, 1993, p. 334).

e para si que é Deus, para qual a finitude não tem realidade efetiva senão como momento seu.

Por fim, a última forma do culto é o deixar de lado a subjetividade individual.

Nas palavras de Hegel (2018, p. 102-103):

La tercera y suprema forma del culto consiste en que el hombre se despoja de su subjetividad — que no sólo haga una renuncia en las cosas externas, como la propiedad, sino que ofrezca a Dios su corazón, lo más íntimo de él y que en esta intimidad sienta remordimiento y contrición, tome conciencia de su naturalidad inmediata que consiste en pasiones y propósitos particulares y se libere de éstos, purifique su corazón y se eleve, mediante esta purificación del corazón, a una región puramente espiritual.⁷⁷

Esta última forma do culto é, portanto, o reconhecimento da contingência da finitude que se dá no abandono da vontade particular do sujeito singular, o qual reconhece a nulidade do seu ser diante da infinitude de Deus. No seu coração, o sujeito singular se submete ao universal e verdadeiro. Aqui se manifesta a eticidade, a forma de culto mais autêntica conforme Hegel (2018, p. 103), pois o sujeito se submete à vontade universal expressa na eticidade, na sociedade em geral, no Estado. O sujeito, por conseguinte, está totalmente imerso no universal em si e para si que é Deus, o infinito, o verdadeiro, o efetivo. Em vista disso, Hegel (*Ibid.*) afirma que a filosofia é um culto contínuo, pois ela tem por objeto o verdadeiro em sua figura suprema, enquanto Espírito Absoluto, enquanto Deus, “[...] y ella consiste no sólo en saber esta verdad en su forma simple, en cuanto Dios, sino también en saber lo racional en sus obras, en cuanto producidas por Dios y dotadas de

⁷⁷ “Die dritte und höchste Form im Kultus ist, daß der Mensch sich seiner Subjektivität abtut — nicht nur in äußerlichen Dingen, wie im Eigentum, Verzicht übt, sondern daß er sein Herz Gott opfert, sein Innerstes, und in diesem Innersten Reue und Buße empfindet, sich seiner unmittelbaren Natürhchkeit bewußt wird, die in Leidenschaften, Absichten der Partikularität besteht, daß er sich dieser entschlägt, sein Herz reinigt und durch diese Reinigung seines Herzens auf den rein geistigen Boden sich erhebt” (HEGEL, 1993, p. 334).

razón”.⁷⁸ Para conhecer a verdade, segundo o filósofo, deve-se deixar de lado a subjetividade singular, a vaidade individual, para se ocupar com a verdade puramente no pensar e somente se comportar em conformidade com o pensar objetivo. “Esta negación de la subjetividad particular es un momento esencial y necesario” (HEGEL, 2018, p. 103).⁷⁹

Para concluir, vale definir o conceito de religião para Hegel como esse movimento que se inicia com (1) a noção geral e abstrata de Deus como o em si e para si do qual tudo depende que estimula a consciência finita, a noção geral de Deus; (2) que, a partir desse estímulo, passa por um processo de saber que envolve tanto o lado subjetivo e objetivo dessa mediação, o conhecimento de Deus; e que, por fim, (3) busca manter essa relação mediata presente para a consciência finita na prática do culto.

⁷⁸ “Insofern nun ist die Philosophie ein beständiger Kultus; sie hat zu ihrem Gegenstand das Wahre, und das Wahre in seiner höchsten Gestalt als absoluten Geist, als Gott, und sie ist dies, dieses Wahre nicht nur in der einfachen Form als Gott zu wissen, sondern auch in seinen Werken als von Gott hervorgebrachten und mit Vernunft begabten das Vernünftige zu wissen” (HEGEL, 1993, p. 334-335).

⁷⁹ “Diese Negation der partikularen Subjektivität ist ein wesentliches, notwendiges Moment” (HEGEL, 1993, p. 335).

5. Considerações Finais: As Provas da Existência de Deus como Elevação do Espírito a Deus.

Como foi mostrado, de acordo com Hegel, a religião em seu conceito, é a relação do sujeito ou da consciência subjetiva com Deus, que, na sua concepção, é espírito. Enquanto realização, ela é uma relação que contém dois aspectos: a elevação do homem a Deus, ou a consciência que se torna consciente de Deus, do espírito, e o Espírito que se realiza na consciência. Nesse contexto, as provas da existência de Deus são a elevação do espírito pensante a Deus. Isso implica que a consciência religiosa, o sujeito que engendra na religiosidade, parte primeiramente de uma relação subjetiva com o conteúdo da religião. Em outras palavras, a religião é de início para o sujeito uma questão do sentimento, é a certeza imediata de um conteúdo que é dele, mas ao mesmo tempo se contrapõe a ele. Tal conteúdo é Deus em geral, o em si e para si, quer dizer, o verdadeiro real que é por si, independente de qualquer outra coisa para ser, do qual tudo depende para efetivamente ser. Sendo Deus esse em si e para si, o objeto e o mediador da elevação do espírito pensante a Deus, tal relação é, também, a realização de Deus no e pelo espírito pensante.

O objeto da religião, Deus, o infinito, que inicialmente é para o espírito subjetivo — aqui na particularidade de sujeito singular, finito — como certeza imediata, se contrapõe a esse espírito, como algo distinto dele. Tal distinção engendra uma relação entre o espírito subjetivo de um lado e Deus do outro. Essa relação tem por resultado o ultrapassar da finitude, pois o espírito subjetivo reconhece a contingência do finito, o seu caráter transitório, dependente e ideal que alcança a sua verdade apenas como momento do infinito. Dessa forma, o infinito se

mostra como o verdadeiro em si e para si que determina a si mesmo na e pela finitude. Esse movimento subjetivo está expresso objetivamente nas provas da existência de Deus que, consideradas em unidade, mostram essa elevação da contingência da finitude para o absolutamente necessário (prova cosmológica), da finalidade limitada exterior e interior dos seres vivos, da finalidade intencional dos espíritos finitos ao nôus, à vitalidade absoluta, a Deus como o espírito absoluto (prova teleológica); este absolutamente necessário, ao se mostrar como o verdadeiro em si e para si, se mostra como aquilo que determina a si mesmo, aquilo que depende de si mesmo para ser (prova ontológica).

Portanto, as provas da existência de Deus, nas *Lições sobre Filosofia da Religião* de 1827, expressam essa elevação do espírito pensante a Deus que é parte da própria religião. É parte da religião na medida em que nela o espírito se propõe a conhecer e elevar seu pensamento a Deus. Para Hegel, tal elevação está expressa no próprio conceito da religião, que envolve a relação entre o espírito subjetivo e Deus, a qual (1) parte objetivamente do próprio Deus enquanto o verdadeiro em si e para si, que (2) apresenta ele inicialmente na subjetividade através da certeza imediata, no sentimento, o qual (3) se torna um objeto para o espírito subjetivo, primeiramente ainda marcado pela sensibilidade, pela subjetividade na representação e que se encontra o seu verdadeiro ser no pensamento. Este último mostra a necessidade do seu objeto, apresentando-o de modo científico. É o modo característico da filosofia, que busca compreender conceitualmente o que a representação tem por pressuposto, por fixo e indemonstrado. Por fim, (4) o espírito subjetivo, envolto completamente em seu objeto de forma teórica, visa intencionalmente viver de forma atual essa elevação em sua própria individualidade no culto.

Em outras palavras, as provas da existência de Deus são compreendidas como a expressão objetiva da relação de mediação que acontece no cerne da religião entre o espírito subjetivo e Deus, a qual se apresenta como uma elevação, pois parte da imediatidade do sentimento, do particular, do indivíduo, para o mais concreto, universal.

Desse modo, as provas em questão não têm o sentido estrito e usual de “prova”; quer dizer, as chamadas “provas da existência de Deus”, nas lições hegelianas sobre filosofia da religião, não possuem o sentido de demonstrar a existência ou o ser de Deus. Para provar a existência de Deus, Hegel destina precisamente a *Ciência da Lógica* (HEGEL, 2014, p. 45) e o desenvolvimento completo do sistema da filosofia como exposto na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (HEGEL, 2018, p. 52). Lembrando que, para Hegel, “provar significa em filosofia o mesmo que mostrar como o objeto se faz — por si mesmo e de si mesmo — o que ele é” (HEGEL, 2012, §83Z, p. 169). Nesse sentido, o que a análise das provas da existência de Deus mostra é a forma geral dessa “elevação do espírito pensante a Deus” que elas constituem, de acordo com Hegel.

Tendo em vista o escopo limitado do presente trabalho, aponta-se a necessidade do desenvolvimento de pesquisas relacionadas à análise do sentido do provar de Deus tanto na *Ciência da Lógica* quanto na *Enciclopédia*. Outro tema que esta pesquisa aponta é a elevação do espírito a Deus na história das religiões, apresentada por Hegel nas demais partes das *Lições sobre Filosofia da Religião*, visto que, como ressalva às lições de 1827, as provas foram abordadas no contexto das religiões determinadas.

6. Bibliografia.

HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Beweise vom Daseins Gottes*. Vol. 17. In: *Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HEGEL, G. W. F. *Lectures on the Philosophy of Religion: The Lectures of 1827*, One-volume edition. Berkeley, Los Angeles e Londres: University of California Press, 1988, 552 p.

HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Einleitung in die Philosophie der Religion; Der Begriff der Religion*. v. 1. Hamburg: Felix Mainer Verlag, 1993 (Philosophische Bibliothek – Band 459).

HEGEL, G. W. F. *Lectures on the Proofs of the Existence of God*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2007, 213 p.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, Vol. 3: A Filosofia do Espírito. São Paulo: Edições Loyola, 1830/2011, 365 p.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, Vol. 1: A Ciência da Lógica. São Paulo: Edições Loyola, 1830/2012, 444 p.

HEGEL, G. W. F. *Lecciones Sobre las Pruebas de la Existencia de Dios*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2014, 254 p.

HEGEL, G. W. F. *Filosofía de la religión: Últimas lecciones*. Madrid: Editorial Trotta, 2018, 373 p.

HODGSON, P. C. *Hegel & Christian Theology: A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*. Oxford, Nova Iorque: Oxford University Press, 2005, 208 p.

HODGSON, P. C. *Hegel's Proofs of the Existence of God*. In: HOULGATE, S.; BAUR, M. (Org.). **Blackwell Companions to Philosophy: A Companion to Hegel**. Malden e Oxford: Wiley-Blackwell, 2011, p. 414-429.

JAESCHKE, W. *Reason in Religion: The Foundations of Hegel's Philosophy of Religion*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1990, 464 p.

TAYLOR, M. C. *Intinerarium Mentis in Deum: Hegel's Proofs of God's Existence*. *The Journal of Religion*, Vol. 57, No. 3, p. 211-231, 1977.

WILLIAMS, R. R. *Hegel on the Proofs and the Personhood of God: Studies in Hegel's Logic and Philosophy of Religion*. Oxford, Nova Iorque: Oxford University Press, 2017, 319 p.

WILLIAMS, R. R. *Hegel's Recasting of the Theological Proofs*. In: BYKOVA, M. F.; WESTPHAL, K. R. (Org.). **The Palgrave Hegel Handbook**. Basingstoke/Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2020, 654 p.