

## JACOBI E HEGEL: FILÓSOFOS DO ANTI-ILUMINISMO

Renan Pires Maia<sup>1</sup>

### Resumo

O alvo central do presente trabalho é apresentar um panorama e análise de duas das principais críticas ao Iluminismo no âmbito da filosofia pós-kantiana e pré-marxista – a saber, as críticas feitas por Jacobi e, posteriormente, por Hegel. Jacobi combate, em sua obra *Sobre a doutrina de Spinoza*, o racionalismo de influência espinosana expresso nos pensamentos de Lessing e Mendelssohn, representantes do iluminismo alemão, com os quais discute, defendendo um ponto de vista fideísta. Goetschel, em sua obra *Spinoza's modernity* coloca esta controvérsia – conhecida como Querela do Panteísmo – como determinante para uma passagem do Iluminismo para movimentos românticos como o *Sturm und Drang*. Hegel, por seu turno, aborda a questão do racionalismo iluminista e seu combate à fé na *Fenomenologia do Espírito*, e também a questão do individualismo e da visão de Estado tripartido da Ilustração em sua *Enciclopédia* e na *Filosofia do Direito*. O ponto de vista hegeliano, quanto ao primeiro ponto, é crítico, defendendo uma espécie de conciliação entre racionalidade e fé, que no Iluminismo se encontrariam numa dicotomia que deveria ser superada; quanto ao segundo ponto, Hegel faz uma defesa da constituição monárquica como sendo a mais perfeita forma de constituição.

**Palavras-chave:** Jacobi. Hegel. Iluminismo.

### Introdução

O presente trabalho dá continuidade à discussão a respeito dos filósofos do anti-iluminismo, iniciada em artigo anterior em co-autoria com Carlos Bezerra de Lima Jr., a respeito de Edmund Burke (*Edmund Burke: filósofo do anti-iluminismo*), e tem o intuito de construir um breve panorama das críticas de Jacobi e Hegel ao Iluminismo; sobretudo no que tange à antítese defendida no pensamento iluminista entre fé e razão, criticada por Jacobi, que defende, em diferentes obras, um ponto de vista em que a fé se coloca como a base de todo conhecimento, sendo, portanto, a condição da possibilidade da própria razão; e criticada também por Hegel, que em sua *Fenomenologia do Espírito* faz uma análise do Iluminismo e seus desdobramentos, abordando de modo especial a crítica à religião, e defendendo, por outro lado, uma posição conciliatória entre fé e razão, conciliação esta que reverbera de um modo geral suas considerações a respeito da relação entre a filosofia e a religião. Sobre Hegel também será abordada a crítica à concepção iluminista de Estado.

<sup>1</sup> Psicólogo formado pela UFPB, mestre em filosofia pela mesma instituição e professor da Faculdade Santíssima Trindade (FAST), Nazaré da Mata – PE.

A importância destas considerações a respeito do Iluminismo e da possibilidade de uma conciliação entre a racionalidade e a fé se fazem importantes por marcarem, de modo decisivo, uma virada de pensamento que de algum modo contribui para o fim do monopólio intelectual do Iluminismo e a emergência de novos movimentos filosóficos, como o Romantismo e o Idealismo. Jacobi foi personagem ativo nesta transição de paradigma, uma vez que foi contemporâneo de pensadores expoentes do Iluminismo, inclusive discutindo diretamente com eles, entre os quais podemos incluir o próprio Kant, representante maior da Ilustração alemã, a quem critica, e Lessing, com quem tem discussões ainda mais decisivas, as quais são apontadas por Goetschel (2004, p. 183) como constituindo “uma linha demarcatória decisiva que separa o Iluminismo dos novos movimentos, tanto do *Sturm und Drang* quanto do nascente idealismo alemão”. Jacobi se insere, assim, como um crítico direto do Iluminismo na medida em que critica diretamente os pensadores iluministas, com os quais discute, criticando igualmente as pretensões à pura racionalidade da Ilustração.

Hegel, por seu turno, se insere neste debate de modo menos direto, já após o Iluminismo e a Revolução Francesa. Todavia, não deixa de ser afetado por estes momentos históricos, na medida em que os pensadores do Idealismo Alemão refletem, em grande parte, as mesmas preocupações que se fizeram sentir ao longo do séc. XVIII e início do séc. XIX, ainda que adotando posturas diversas. Entre estas preocupações poderíamos citar, por exemplo, a questão da liberdade, da possibilidade de um conhecimento e de uma conduta verdadeiramente racional, e a questão da relação entre o indivíduo inserto no âmbito da sociedade civil e do Estado. Diga-se ainda, de passagem, que Hegel, assim como Schelling, tinha conhecimento das discussões entre Jacobi e Lessing e entre Jacobi e Kant<sup>2</sup>.

### **Jacobi e a luta da fé contra a razão**

Falaremos, primeiramente, de Jacobi como crítico da ideia de racionalidade que se coloca como uma das grandes marcas do Iluminismo. Tal ideia de racionalidade pode ser mapeada em diferentes pensadores, como, por exemplo, Kant, sobretudo em sua obra *Resposta à questão: o que é esclarecimento?*, que fala

<sup>2</sup> Diz Goetschel, a respeito da querela do panteísmo, que é como ficou conhecida a disputa entre Jacobi, Lessing e Mendelssohn, que mesmo “Kant, que persistentemente tentou se manter fora disso, foi eventualmente colocado na arena, chamado para interferir em ambos os lados” (GOETSCHEL, *ibidem*, p. 172). Domínguez e Rolases, por sua vez, citam que Schelling “viveu com fervor os debates daquela época, como a polêmica sobre o ateísmo entre Jacobi e Mendelssohn, que pôs discussão à natureza mesma da filosofia e reabilitou as concepções de Spinoza” (DOMÍNGUEZ e ROSALES, 1988, p. 13). Hegel, enfim, cita Jacobi em diversos momentos de sua *Ciência da lógica* e em outras obras, demonstrando conhecimento do debate e do pensador em questão.

da saída do ser humano de sua situação de “menoridade” em que se encontrava no contexto em questão rumo à autonomia racional, e em Voltaire, cuja crítica à fé é mapeada em diferentes pontos de suas obras, como em diversos verbetes de seu *Dicionário filosófico*, mas especificamente aqueles relacionados à religião.

Voltaire é um bom exemplo desta guerra – como diz Hegel na *Fenomenologia do Espírito* – da pura inteligência iluminista contra uma suposta superstição característica da religião e da fé. Diante desta dicotomização criada entre racionalidade e crença, típica da Ilustração, pode-se compreender as palavras de Goetschel de que as conversações entre Jacobi e Lessing formam uma linha divisória entre o Iluminismo e os novos movimentos do séc. XIX. Isso porque Jacobi critica a razão fazendo uma análise da faculdade de raciocinar, demonstrando como o conhecimento racional se funda, em última instância, apenas na fé, sendo a fé a base de todo conhecimento humano. Poderíamos dizer, assim, que Jacobi defende no âmbito da epistemologia exatamente o contrário do que defendia o Iluminismo, minando as pretensões deste movimento à racionalidade. Enquanto este defendia uma superioridade da razão frente à fé, substituindo o culto da fé pelo culto da razão, Jacobi postula exatamente o oposto – que há uma superioridade da fé frente à racionalidade, sendo aquela inclusive condição desta.

As críticas de Jacobi à razão e sua defesa da fé podem ser mapeadas em diferentes obras, como *David Hume sobre a fé*, e *Sobre o Idealismo Transcendental*, contudo, é em *Sobre a doutrina de Spinoza* que Jacobi fará seu principal ataque à razão. A obra é escrita agregando uma série de correspondências trocadas entre Jacobi, Lessing e Mendelsohn. É verdade que Spinoza não pode ser considerado um filósofo iluminista, todavia, tais epístolas dão testemunho de que o conceito espinosano de razão é herdado pelos filósofos iluministas alemães, entre os quais Lessing que, em seu leito de morte, teria, segundo Jacobi, confessado ser um espinosista (DUDLEY, 2013, p. 79). Também Mendelsohn se insere na discussão como um dos pensadores do período que foram influenciados pelo espinosismo.

Passando à análise da linha argumentativa empregada por Jacobi em *Sobre a doutrina de Spinoza*, podemos perceber, antes de mais nada, que por detrás da obra existe um compromisso claro: o de defender a fé cristã frente aos ataques racionalistas, e Spinoza se torna o alvo destes ataques por sua grande influência sobre os filósofos alemães dos séculos XVIII e XIX, entre os quais podemos citar o próprio Lessing, mas também Mendelsohn, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, entre outros. Sendo assim os ataques a Spinoza são instrumentais, sobretudo por Jacobi compartilhar a visão de que, entre os pensadores dogmáticos, Spinoza se apresenta como sendo o mais consequente, apresentando a forma mais

coerente de racionalismo e de sistema metafísico através de seu método geométrico, racionalista por excelência. Domínguez e Rosales afirmam que,

A raiz da publicação por Jacobi (1743-1819) em 1745 de suas *Cartas a Moisés Mendelssohn sobre a doutrina de Spinoza*, o sistema espinosano é apresentado na Alemanha como o único que leva as exigências da razão às suas últimas consequências, desembocando em um determinismo, e frente ao criticismo kantiano (uma filosofia que renuncia o saber absoluto em prol da liberdade) se lhe apresenta como paradigma do dogmatismo, o único dogmatismo consequente (DOMÍNGUEZ e ROSALES, op. cit., p. 436).

Mas em que consiste o fideísmo jacobiano? Poderíamos dizer que a noção de fé (*Glaube*) defendida por Jacobi resulta de – como ele mesmo chama – um *salto mortale*, isto é, um assentimento imediato a certas verdades, independente do uso de demonstrações racionais. Assim diz: “Eu creio numa causa inteligente e pessoal do mundo. [...] Eu me livro do problema através de um *salto mortale*” (JACOBI, 1994, p. 189). O salto de fé, concebido por Jacobi, é a única solução viável para o conhecimento - sobretudo para o conhecimento relativo a realidades transcendentais - posto que toda razão requer mediação, isto é, precisa de algo já provado, não podendo nunca conhecer imediatamente seu objeto.

Como podemos buscar pela certeza a menos que já estejamos familiarizados com ela anteriormente, e como podemos estar familiarizados com ela exceto através de algo que nós já discernimos com certeza? Isto conduz ao conceito de uma certeza imediata, que não precisa de prova, mas exclui todas as provas absolutamente, e é simplesmente e somente a *própria representação concordando com a coisa representada*. Convicção por provas é certeza de segunda mão. Provas são apenas indicações da similaridade com algo de que estamos certos. A convicção que elas geram se originam em comparação, e nunca podem estar completamente seguras e perfeitas. Mas se cada *assentimento à verdade* não derivado de bases racionais é fé, então a convicção baseada em bases racionais deve ela mesma ser derivada da fé, e deve receber sua força apenas da fé (JACOBI, ibidem, p. 230).

A questão, de fato, é que todo raciocínio precisa de pressupostos sobre os quais opera, como num silogismo clássico, onde a conclusão decorre com a necessidade da premissa maior e da menor, como no exemplo de que “Todo homem é mortal; Sócrates é um homem; Logo, Sócrates é mortal”. Todavia, o assentimento às premissas maior e menor tem que ser imediato, ou, no mínimo, mediado por outras provas racionais, que por sua vez exigirão outras premissas já provadas e assim sucessivamente *ad infinitum*. Isso significa que a razão nunca pode operar por si mesma, uma vez que, em algum momento, ela precisa exigir um assentimento imediato a determinados pressupostos (do contrário, se erigirá sobre o ar), para que, em cima deles, ela possa começar a operar em seus raciocínios e deduções lógicas. Este assentimento imediato é o que Jacobi chama de fé.

Di Giovanni afirma que o:

[...] real problema é que Jacobi define fé como o assentimento concedido a uma dada verdade, mesmo que não admita prova. Desde que por “prova” Jacobi claramente quer dizer inferência baseada em premissas, isto é, o produto do raciocínio, ele pode dizer também que a fé é um assentimento imediato à verdade (DI GIOVANNI, 1994, p. 91).

Também Dudley diz que para Jacobi “os argumentos filosóficos mais racionais, incluindo os de Espinosa, [...] em última análise devem se assentar em pressupostos sobre os quais ele não pode dar conta” (DUDLEY, op. cit., p. 84). Nesse sentido, todo o conhecimento racional estaria fundado sobre a fé, e sem a fé, não existiria. Assim diz Jacobi: “só podemos demonstrar similaridades. Cada prova pressupõe algo já provado, o princípio do qual é *Revelação*. VI. A fé é o elemento de toda cognição e atividade humanas” (JACOBI, op. cit., p. 234).

Mas quando falamos sobre premissas e sobre os raciocínios que delas decorrem, estamos falando de razão dedutiva ou *a priori*. É de se questionar, contudo, o papel da experiência no processo de conhecimento, e se esta poderia fornecer um saber independente da fé. Neste ponto, Jacobi recorre a Hume, e não hesita em lançar mão de argumentos céticos. Cabe lembrar que Hume é um crítico não apenas do racionalismo dogmático, mas também põe em xeque a crença em leis gerais da natureza formuladas a partir da experiência. Para Hume a experiência é de onde todo o conhecimento é extraído. Todavia, ela possui grandes limites. A própria noção de causalidade é amplamente questionada (*Vide* PEQUENO, 2012, p. 40). Na concepção humeana, a própria crença em leis gerais e regularidades que regem o mundo é apenas uma questão de superstição, sem fundamento suficiente. Contudo, para fins práticos, é-nos útil crer que há, de fato, uma realidade exterior ao pensamento e regularidade no cosmos (*Vide* PEQUENO, ibidem, p. 57-58). Daí Hume extrai seu conceito de *crença*.

Jacobi ressignifica o conceito humeano de crença, tomando-o como equivalente ao seu conceito de fé (*Glaube*). Entretanto, não aplica o conceito de fé/crença apenas àquilo que é útil na vida cotidiana, como em Hume, mas amplia-o, fazendo-o abarcar a própria crença no mundo externo (realismo) - apresentando a fé como solução para os embates entre as concepções idealista e realista - e objetos como Deus e Liberdade. Assim diz Dudley:

A interpretação que Jacobi faz de Hume não faz qualquer distinção entre a confiança habitual na indução e a fé supersticiosa em entidades e capacidades para as quais não há provas. Jacobi não reconhece, ou pelo menos não admite, que para Hume a generalização indutiva a partir de experiências particulares é necessária para a condição humana, enquanto

que a superstição que transcende toda a experiência é perigosa e tenaz para ser evitada (DUDLEY, op. cit., p. 87).

Cabe dizer que Hume não figura na obra *Sobre a doutrina de Spinoza*, mas Jacobi escreve uma obra - *David Hume sobre a fé* - especificamente sobre David Hume para fundamentar seu conceito de fé. A obra "constitui um desenvolvimento deste único ponto, destina-se a demonstrar que todo o conhecimento depende de uma fé antecedente nos sentidos, e que essa fé não é cega, irracional ou embaraçosa, mas uma consequência inevitável da finitude da condição humana" (DUDLEY, ibidem, p. 86). Assim, em certo sentido, Jacobi concorda com Hume: o conhecimento provém da experiência, mas, no fundo, nenhum conhecimento, racional ou empírico, estaria livre da fé, que seria o passo fundamental de toda a cognição. E se no fundo tudo se trata de fé, não se pode censurar como irracional, numa visão jacobiana, a fé em Deus e no livre-arbítrio humano. A fé, aliás, é aplicada por Jacobi como resolvendo os problemas filosóficos mais profundos e dramáticos de sua época, como a questão da existência de uma realidade numenal exterior ao pensamento ou uma *Ding-an-sich*, a questão da regularidade na natureza e a questão de se o raciocínio pode possuir um fundamento seguro o suficiente.

Uma outra forma de crítica à racionalidade empregada por Jacobi se dá através do ataque à concepção de que tudo pode ser explicado em termos de causas eficientes, prescindindo de causas finais e de teleologismos, os quais, numa visão racionalista-espinosana, sequer existiriam realmente, sendo tudo o que existe produto de uma causalidade cega, não-intencional. Esta concepção espinosana conduziria a um determinismo ou fatalismo, onde tudo é regido pela necessidade da lei de causalidade, que não dá espaço para contingências e liberdades incondicionadas. É necessário que se diga que eliminar a teleologia, a liberdade e a intencionalidade nos modelos explicativos da realidade faz com que a realidade seja perfeitamente explicável de acordo com as demandas do racionalismo, porque as causas, na medida em que produzem seus efeitos, tornam estes perfeitamente explicáveis à razão, e explicáveis de modo certo, não aberto a outras possibilidades ou a contingências. Negando esta visão de causalidade cega, Jacobi argumenta:

A conversação que temos agora é apenas uma situação dos nossos corpos; e o conteúdo completo da conversação, analisado em seus elementos, é extensão, movimento, grau de velocidade, junto com seus conceitos, e os conceitos destes conceitos. O inventor do relógio em última instância não o inventou; ele apenas testemunhou seu surgimento a partir de forças cegas em autodesenvolvimento. Do mesmo modo Rafael, quando pintou a Escola de Atenas, e Lessing, quando compôs seu Natã. O mesmo com todo filosofar, todas as artes, formas de governo, guerras marítimas e terrestres – em suma, pois todo o possível. Pois os afetos e paixões não teriam efeito igualmente, na medida em que eles são sensações e pensamentos; ou mais precisamente, na medida em que eles carregam sensações e pensamentos

*com eles*. Nós apenas acreditamos que agimos por raiva, amor, magnanimidade, ou por decisão racional. Mera ilusão! O que fundamentalmente nos move em todos estes casos é *algo que não conhece nada de nada*, e o qual é, *nesse sentido*, completamente carente de sensações e pensamentos. Estes, sensações e pensamentos, são de qualquer modo apenas conceitos de extensão, movimento, graus de velocidade etc. (JACOBI, op. cit., p. 189).

Também poder-se-ia dizer em Jacobi que, se tudo é explicável apenas em termos de causas eficientes, tudo, no fundo, é inerte, não havendo no Universo atividade.

Calma, meu querido Spinoza; você está se perdendo em suas fantasias novamente. O que o faz perder-se é sua falha em distinguir duas coisas que são completamente diferentes e mesma opostas em tipo; eficácia e inércia. Há tanto movimento no mundo físico quanto há repouso. Uma parte que está em movimento comunica seu movimento para outra parte, que está em repouso, e recebe o repouso em retorno. Qualquer que seja a origem delas, ação e reação se equilibram mutuamente. Assim a soma de todos os efeitos no mundo é igual à soma de todos os contra-efeitos. Um cancela o outro, e isso nos traz ao perfeito repouso e à perfeita inércia. Inércia (*vis inertiae*) em algo é realmente apenas a força pela qual esta coisa é o que é; a coisa reage apenas através desta força em proporção a ela. Assim, reação e inércia são o mesmo. O que quer que nos faça conscientes da inércia, nos faz ao mesmo tempo conscientes de um movimento que ou supera a inércia ou é cancelada por ela; conscientes, isto é, de um tipo de força radicalmente diferente, a qual chamamos de atividade. Assim o mundo é dividido em duas partes. Uma parte, sendo completamente inerte e passiva, nos oferece a mais perfeita imagem da inatividade e do repouso; a outra, sendo viva e vivificante, toma as partes mortas da natureza de modo a unilas e força-las a viver e agir, precisamente através da força de suas próprias inatividades. Esta atividade, esta energia, esta força primordial num ser, é a faculdade de ser apto a agir sobre as coisas que estão na própria esfera. Esta atividade é direcionada em todas as possíveis direções, e é nisto que consiste a liberdade; ela é uma força indeterminada que constitui a aptidão da vontade, ou a faculdade de ser apto à vontade (JACOBI, ibidem, p. 207-208).

Na concepção jacobiana, a liberdade, em particular a liberdade humana, que pode direcionar as coisas no mundo, e em última instância também de Deus, que direciona a tudo, escapam do necessitarismo causal postulado pelo racionalismo espinosano, exigindo, em contrapartida, também um ato de fé. Assim sendo, Deus e a liberdade escapariam do alcance da ciência e da razão, sendo acessíveis somente através de um assentimento imediato.

Por fim, é digno de nota que a fé para Jacobi não é uma fé exclusivamente humana, mas é fruto de uma Iluminação ou Revelação divina, como já sugerido quando diz: “Cada prova pressupõe algo já provado, o princípio do qual é *Revelação*. VI. A fé é o elemento de toda cognição e atividade humanas” (JACOBI,

ibidem, p. 234). No fundo, todo o conhecimento humano<sup>3</sup> não se sustenta apenas no próprio ser humano, mas depende da graça e da iluminação de Deus, que seria, nesta perspectiva, a própria Verdade. Caso contrário, o ser humano estaria fadado a um subjetivismo ou um relativismo, onde cada um crê no que quer, e ninguém pode ser censurado por isso, posto que tudo, no fim, se trata de crença subjetiva. A Verdade seria *sentida* pelo sujeito cognoscente, o qual daria seu assentimento imediato através da fé. Assim diz Jacobi: “Deus anuncia-se a si mesmo aos nossos corações, mas esconde-se daqueles que o procuram apenas pelo entendimento” (JACOBI, ibidem, p. 242). Prossegue afirmando que “o amor do criador torna-se ainda mais perceptível ao sentimento, até tornar-se totalmente impossível para o homem duvidar da penetrante presença de seu Deus em si mesmo” (JACOBI, ibidem, p. 243)<sup>4</sup>, e mais adiante:

Esta é a *Majestade do Senhor, a Face de Deus*, a qual o olho humano não pode alcançar. Mas em sua bondade Ele desce até nós, e através de sua graça o Eterno se torna presente ao homem, e fala para este – para quem Ele deu vida de sua boca – *através do sentimento do homem para sua própria vida, sua própria felicidade* (JACOBI, ibidem, p. 249).

Di Giovanni comenta que o pensamento de Jacobi neste quesito reflete o espírito luterano-pietista de seu contexto:

Na Alemanha Protestante, esse movimento espiritual passou a ser conhecido como "pietismo". Ela tinha seus representantes intelectuais e, na Universidade de Halle, seu centro de aprendizado. Sua teologia e filosofia estavam enraizadas na vertente nominalista do escolasticismo tardio (o partido da via moderna), embora acabassem por incorporar elementos da teoria da psicologia de Locke. Eles enfatizaram a necessidade da revelação divina em assuntos que dizem respeito ao destino do homem, pois a presença do pecado em sua natureza interpõe obstáculos psicológicos insuperáveis entre ele e a verdade. Consequentemente, o pensamento pietista era deliberadamente eclético, isto é, antissistemático. A ênfase era na aprendizagem que trazia benefícios práticos para o homem, sendo a "lógica" essencialmente um método para limpar a mente de obscuridades devido a desejos impuros, o principal entre eles sendo o preconceito de que a autoridade da razão é o único critério da verdade. Essa crítica pietista da razão foi outro elemento importante do Iluminismo na Alemanha e acrescentou a ele outra nota tipicamente alemã. Em alguns aspectos, especialmente em sua insistência de que a razão permanece próxima à experiência real, a própria crítica de Jacobi refletiu-a e provavelmente foi tirada dela (DI GIOVANNI, op. cit., p. 44-45).

---

<sup>3</sup> E entenda-se aqui o conhecimento verdadeiro em contrapartida ao falso, cuja causa seria apenas o homem.

<sup>4</sup> Este sentimento de que fala Jacobi não pode, entretanto, ser confundido com um sentimento de caráter sensível. Ele o nega ao dizer que a verdade é apreendida de um modo que a “carne e o sangue” não poderiam revelar. Pode-se entender sentimento no sentido de uma mística (JACOBI, ibidem, p. 249).

Assim, temos que a Verdade revela-se por si mesma ao sujeito, através da Graça divina, gerando nele uma certeza imediata e uma crença. Sobre esta crença e sobre esta Verdade imediata se sustenta todo o conhecimento humano, o qual, para existir, exige que algo lhe seja dado ou, no mínimo, já provado, em virtude de sua própria natureza mediada, que jamais opera *per si* e de modo autônomo, independente da experiência e dos pressupostos admitidos anteriormente. Deste modo, tem-se no pensamento de Jacobi uma defesa da precedência da fé, do sentimento, da Iluminação, da Graça etc., em suma, da religião, em relação à razão, que afinal não seria superior à fé e tampouco independente desta, como pretendia o racionalismo da Ilustração.

### **A guerra da Ilustração contra a fé e a concepção de Estado em Hegel**

Passando agora a Hegel, cabem algumas informações preliminares que nos ajudarão a compreender como este pensador alemão, ao invés de corroborar as principais teses do Iluminismo, as confronta, apresentando pontos de vista destoantes. Em primeiro lugar, temos já na *Fenomenologia do Espírito* uma negação das parcialidades que a Ilustração coloca ao sustentar uma dicotomia entre fé e razão, dicotomia esta que, pelo próprio movimento histórico, havia de ser superada; em segundo lugar, temos que a concepção política de Hegel é bem diferente da concepção iluminista e a nega. Primeiramente, porque ele rejeita o individualismo liberal típico da Ilustração e o republicanismo, e enaltece a importância do Estado enquanto uno. Todavia, este Estado concebido por Hegel, não é concebido numa perspectiva estatista-comunista, como talvez pensem os que leem Hegel limitando-o a uma espécie de pré-Marx, mas é o Estado monárquico e constitucional. Hegel era, assim, um defensor da monarquia, sobretudo da monarquia prussiana de seu tempo, adotando uma visão política eminentemente conservadora e, conseqüentemente, rejeitando o viés revolucionário do Iluminismo. Convém explorarmos um pouco mais estes posicionamentos hegelianos.

Falando sobre o primeiro ponto, isto é, sobre a contraposição iluminista entre fé e razão, em primeiro lugar, é preciso dizer que, para Hegel, uma se limita a ser negativo da outra no contexto em questão. Se uma se limita a ser o negativo da outra, temos já, de antemão, que ambas são parciais e não podem refletir a Verdade absoluta, mas somente uma unilateralidade. Cada uma é, enquanto negação da outra, determinada e condicionada pela outra, e ambas estão, no fundo, uma na outra, constituindo uma unidade que precisa ser conhecida mediante um processo de subsunção. A razão se coloca como pura inteligência que luta contra a superstição que caracterizaria a fé. Como diz Hegel, a “pura inteligência se comporta

negativamente ante a essência absoluta da consciência crente” (HEGEL, 1966, p. 325).

A pura inteligência é, todavia, como diz, Meneses (1985, p. 145), carente de conteúdo, enquanto a fé é cheia dele. Ou, como diz Hegel, “na consciência crente este *em si* do pensamento recebe ao mesmo tempo a forma, mas somente a forma vazia da objetividade, para a consciência que é para si; este em si é na determinação de algo *representado*” (HEGEL, 1966, p. 325). E, mais adiante: “A pura inteligência condena esta representação” (HEGEL, *ibidem*, p. 326). A pura inteligência seria abstração vazia, enquanto que a fé “é uma representação do espírito além das determinações deste mundo” (HYPPOLITE, 1974, p. 418). Como diz Hyppolite:

Para a razão abstrata do Iluminismo (...) a fé é o reino do erro, o reino das trevas. Em sua denúncia do erro fundamental, o Iluminismo distingue vários momentos. Há primeiramente a consciência ingênua das massas, ainda submersas na infância. Entre as massas o erro é apenas uma fraqueza do espírito, uma falta de reflexão e, conseqüentemente, de um voltar-se para si mesmo. Mas esta ingenuidade é contraposta por um segundo momento, a má vontade dos sacerdotes que, vãos, invejosos e ansiosos para manter seu prestígio, procuram enganar as massas (*ibidem*, p. 432).

Neste processo de luta iluminista contra a fé ou contra a suposta superstição nos aponta Meneses (*op. cit.*, p. 148-149) a existência de três negações ao lado de três afirmações. Nos ateremos às negações e críticas iluministas, mais importantes para a sustentação desta dicotomia.

Primeiramente, o Iluminismo nega o Absoluto representado na fé, isto é, os símbolos, onde Deus figura como “pau, pedra, pão” (MENESES, *ibidem*, p. 148). Sobre isto, afirma Hegel:

A Ilustração, que se faz passar pela pureza mesma, converte aqui o que para o espírito é vida eterna e espírito santo em uma *coisa perecível* real e mancha com o ponto de vista em si mesmo nulo da certeza sensível, que nada tem a ver com a fé da adoração, com o que se imputa fraudulentamente a esta. O que a fé adora não é para ela, em absoluto, nem pedra, nem madeira, nem massa de pão, nem outra coisa sensível temporal qualquer. Se à Ilustração ocorre dizer que o objeto da fé é *também* isto ou inclusive que é isto em si e em verdade, há que assinalar que a fé conhece igualmente *aquela também* que cai fora de sua adoração e que, de outra parte, algo como pedra, etc., não é para ela *em si*, senão que para ela é em si somente a essência do puro pensamento (HEGEL, 1966, p. 326).

Em segundo lugar, o Iluminismo nega os fundamentos contingentes da fé, “por se fundar em códigos e copistas contingentes” (MENESES, *op. cit.*, p. 148). “Este fundamento se converte também para a Ilustração em um *saber contingente*

de acontecimentos *contingentes*" (HEGEL, 1966, p. 326). A respeito disso, diz Hegel:

Atribui, portanto, aqui à fé religiosa que sua certeza se funda em alguns *testemunhos históricos singulares*, que, considerados como testemunhos históricos, não forneceria, certamente, o grau de certeza acerca de seu conteúdo que procurariam as notícias em torno de qualquer evento; ademais, a pura inteligência imputa à fé que sua certeza descansa sobre o azar da *conservação* destes testemunhos, de uma parte sobre a conservação dos documentos, de outra sobre a atitude e honradez da transcrição de uns documentos para outros e, finalmente, sobre a *correta apreensão* do sentido das palavras e letras mortas. Mas, de fato, à fé não se lhe ocorre vincular sua certeza a tais testemunhos e contingências; é, em sua certeza, o comportamento espontâneo ante seu objeto absoluto, um puro saber do mesmo, que não exclui em sua consciência da essência absoluta letras, documentos, nem transcrições e não se mediatiza com semelhantes coisas. Pelo contrário, esta consciência é o fundamento mediador de seu saber; é o espírito mesmo que dá testemunho de si, tanto no interior da consciência *singular* como pela *presença universal* da fé de todos nela (HEGEL, *ibidem*, p. 327).

Como terceira negação temos a negação do agir da fé, que é o "desapegar-se do prazer e da posse, renunciando a eles" (MENESES, *op. cit.*, p. 148), isto é, a conduta ascética religiosa. "A Ilustração julga isso uma insensatez" (MENESES, *idem*). Para Hegel a pura inteligência,

[...]acha também *injusto* abster-se de comer, não o renunciar à manteiga e os ovos por dinheiro ou o renunciar ao dinheiro por manteiga e ovos, senão renunciar a isto precisamente para não receber nada em troca; declara que a comida ou a posse de tais coisas é um fim em si mesmo, revelando-se assim como uma intenção mui impura, que se preocupa de um modo inteiramente essencial com esse gozo e posse. Afirma, por sua vez, como intenção pura a necessidade de elevar-se por cima da existência natural e da avidez acerca dos meios; mas acha insensato e injusto que esta elevação se demonstre com *atos* ou sustenta que esta intenção pura é em verdade uma fraude que pretende e reivindica uma elevação *interior*, mas levando a sério o coloca-lo *realmente em prática* e considerando como supérfluo, insensato e inclusive injusto o *demonstrar sua verdade*. Deste modo, se nega, por conseguinte, tanto como pura inteligência, posto que renega o obrar imediatamente conforme a um fim, quanto como intenção pura, já que renega a intenção de demonstrar-se liberada dos fins da singularidade (HEGEL, 1966, p. 328).

No que diz respeito às afirmações, em suma, primeiramente, o Iluminismo postula a transcendência do Absoluto, que não estaria preso a determinações ou a finitudes; em segundo lugar, o Iluminismo afirma o singular, num retorno ao sensível; e em terceiro, restringe a religião a algo que seria meramente útil (MENESES, *op. cit.*, p. 149). No que teria razão o Iluminismo? Para Hegel, "tem razão naquilo que afirma, mas não no que nega" (MENESES, *ibidem*, p. 149). Aqui é preciso entender que o Absoluto é o infinito positivo, e toda síntese procede como negação da negação. Nas próprias palavras de Hegel transcritas aqui, podemos perceber que

em cada crítica do Iluminismo à fé, ele se posiciona de modo contrário ao Iluminismo, defendendo o direito da fé. Para ele a “fé tem o direito divino, o direito da absoluta *igualdade consigo mesma* ou do pensamento puro frente à Ilustração, e experimenta uma total injustiça por parte desta” (HEGEL, 1966, p. 332).

A fé, contudo, inevitavelmente perde a batalha, posto que todo ser humano, inclusive o crente, é racional, e não pode resistir ao poder da razão. Hegel aborda, nas passagens seguintes da *Fenomenologia* a cisão da Ilustração em duas: uma que “chama essência absoluta àquele absoluto carente de predicados que é mais além da consciência real, no pensamento de que se partia – a outra o chama de *matéria*” (HEGEL, *ibidem*, p. 339). A Ilustração também culminará com a ética do Utilitarismo (HEGEL, *ibidem*, p. 340-342), que conduzirá à noção da defesa de uma liberdade absoluta, que terá como resultado o Reino do Terror (HEGEL, *ibidem*, p. 343-348), que caracterizou a Revolução Francesa.

Também algo que podemos considerar digno de nota a respeito de como Hegel encarava o Iluminismo e a Revolução Francesa é o fato de ter sido em relação a esta última, um entusiasta durante a sua juventude, como bem nos aponta Solsona (2012, p. 45-46), ainda que progressivamente diminuído seu entusiasmo com o tempo, colocando a Reforma Protestante como período histórico chave de uma reconciliação entre a o particular e o universal e entre a religiosidade e o Estado, e não mais a Revolução. A Reforma Protestante assumiria, por esta perspectiva, o posto de momento histórico mais importante da modernidade. “Ele não tem nenhum problema em afirmar a superioridade da Reforma em relação à Revolução e uma certa ‘superfluidade’ desta última” (SOLSONA, *ibidem*, p. 46). Assim, temos certa negação do Iluminismo e da Revolução Francesa na medida em que criam uma dicotomia entre a fé e a razão e o indivíduo e o Estado, algo que na Reforma temos em plena conciliação.

Como não se pode deixar de perceber, esta centralização hegeliana na Reforma ou, em última instância, no Cristianismo germânico, não deixa de ser um dos aspectos de seu nacionalismo. Hegel parece colocar o mundo germânico como sendo o centro para onde se desenvolveu a história e o Espírito universal. Isso nos fica claro também em sua *Introdução à história da filosofia*, onde trata da *Divisão da história da filosofia*, dividindo a história da filosofia em apenas dois momentos: o da filosofia grega e o da filosofia germânica (HEGEL, 1974, p. 388). Também é, em certa medida, uma característica do Idealismo Alemão. Este enaltecimento dos aspectos culturais da Alemanha e da Reforma como o grande período histórico da modernidade pode ser constatado também em Fichte (*Vide* COSTA, 2016, p. 108-109).

Sobre isto convém frisar que talvez um dos aspectos mais mal-compreendidos da filosofia hegeliana seja justamente o modo como nela é abordada a História. Para Hegel, existe uma dialética histórica que se desenvolve a partir do movimento triádico de tese-antítese-síntese, que progride em constantes subsunções das particularidades em conceitos cada vez mais universais. Este historicismo hegeliano frequentemente é tomado como sendo o mesmo que um relativismo, onde toda forma de pensamento é condicionada historicamente e, invariavelmente, também historicamente será superada. Entretanto, não parece que é o que Hegel sugere. Frequentemente Hegel dá a entender que, em certos aspectos, a história já encontrou seu pleno desenvolvimento. Assim é com a Reforma e com o mundo germânico, e assim é com o Cristianismo entre as religiões, como dá entender na *Fenomenologia* ao colocar o Cristianismo como etapa final do desenvolvimento do espírito religioso – vide passagem sobre a religião, que antecede a parte sobre o saber absoluto (HEGEL, 1966, p. 395-457).

Hegel, aliás, dá um papel de destaque à religião em sua filosofia<sup>5</sup>, que emerge como uma das culminações de seu sistema, como uma das “vias de acesso” ao Absoluto, que é, como nos aponta Nóbrega (2005, p. 73), apenas mais uma palavra para Deus. As outras vias de acesso seriam a arte e, em posição de destaque, a filosofia (vide a *Enciclopédia*, seção sobre o *Espírito Absoluto*, terceira seção da pt. III). Hegel, aliás, ao mesmo tempo que enaltece a Reforma, não deixa de também fazer sua profissão de fé no cristianismo luterano, como ao dizer, na *Introdução à história da filosofia*: “eu sou luterano, e faço tensão de continuar a sê-lo” (HEGEL, 1974, p. 373). A posição de destaque que possui a religião dentro do sistema hegeliano mostra que razão e fé não são, como na perspectiva iluminista, opostas para Hegel, mas perfeitamente conciliáveis. E ele vai mais além ao dizer, na *Estética*, cap. I, I, que a “filosofia é, essencialmente, teologia e serviço divino” (HEGEL, 1974, p. 167), podendo “ser designada se assim se quiser, pelo nome de teologia racional, de serviço divino do pensamento” (HEGEL, idem). E conclui: “A arte, a religião e a filosofia só diferem quanto à forma; o objeto delas é o mesmo” (HEGEL, idem).

No que diz respeito à política – o segundo ponto que nos propomos tratar -, parece também que Hegel não vê mais espaço para evoluções substanciais, como pretendia o Iluminismo e a Revolução Francesa ao substituir o *ancien régime* pelo republicanismo. Atendo-nos a isso, convém analisar brevemente a concepção hegeliana de Estado. Na *Enciclopédia das ciências filosóficas*, a visão que Hegel tem de Estado aparece esboçada como a culminação da seção sobre o espírito

---

<sup>5</sup> Até por sua formação antes teológica do que filosófica.

objetivo, na terceira parte, sobre a Filosofia do Espírito. No §535, Hegel define o Estado como sendo

[...]a substância ética *autoconsciente*; é a união dos princípios da família e da sociedade civil. Sua essência é aquela mesma unidade que na família aparece como sentimento amoroso, mas que agora recebe ao mesmo tempo a *forma* da universalidade *consciente* (HEGEL, 2005, p. 551).

E, na *Filosofia do direito*, passagens 257-258, o define como:

[...]a atualidade da ideia ética. (...) O estado é absolutamente racional na medida em que é a atualidade da vontade substancial que possui na autoconsciência particular, uma vez que a consciência elevou-se à consciência de sua universalidade. Esta unidade substancial é um fim absoluto e imóvel de si mesma, na qual a liberdade chega ao seu supremo direito. Por outro lado o fim último tem o supremo direito contra o indivíduo, cujo supremo dever é ser um membro do estado (HEGEL, 1952, p. 80).

Mais adiante, no passo 260, fala também do Estado como sendo “a atualidade da liberdade concreta” (HEGEL, *ibidem*, p. 82). O Estado hegeliano, por assim dizer, é a realização plena da eticidade, o único lugar onde a liberdade pode ser, de fato, possível, se entendermos a liberdade como o alvo da ética. A liberdade não é, pois, como em Rousseau, algo prévio e anterior ao Estado, mas se realiza neste, sendo resultado. Hegel rejeita, como se pode também notar, a concepção de um Estado limitado pelo indivíduo, o qual seria, em contrapartida, absolutamente livre, mas, antes, afirma uma dependência do indivíduo ao Estado, estando este por cima de todas as particularidades, enquanto universal. O Estado seria a síntese de todas as individualidades, sendo assim a universalidade concreta que existe em seus membros. Esta universalidade é, na medida em que se dá nos indivíduos conscientes, universalidade autoconsciente, que sabe de si mesma.

Urdanoz diz que os:

[...]indivíduos são conscientes de serem membros da totalidade, sem que suas próprias particularidades sejam anuladas, mas antes completadas. O Estado não é um universal abstrato que se enfrente a seus membros, senão que existe em e através de seus membros. Pela participação na vida do Estado, seus membros são elevados sobre suas singularidades. Em outras palavras, o Estado é contemplado como uma unidade orgânica; é um <<universal concreto>> que existe nos particulares, os quais são distintos e unos ao mesmo tempo (1991, p. 372).

O Estado seria, portanto, a síntese entre os dois polos da antítese que existe entre o universal e o particular, entre o finito, isto é, o indivíduo, e o infinito, que supera as individualidades ao mesmo tempo em que é imanente a estas, sendo

universal concreto, subsistente em cada um de seus membros. O ser humano, sob este prisma, se realiza enquanto cidadão, não enquanto no estado de natureza, e o Estado está longe de emanar das individualidades, mas é condição destas. Ainda no 258 da *Filosofia do direito*, diz Hegel:

Se o estado é confundido com a sociedade civil, e se seu fim específico reside em assegurar e proteger a propriedade e a liberdade individual, então o interesse dos indivíduos enquanto tais se torna o fim último da associação, e disso se segue que fazer parte do estado é algo opcional. Mas a relação do estado com o indivíduo é bem diferente disso. Desde que o estado é a mente objetivada, é apenas como um de seus membros que o indivíduo mesmo tem objetividade, individualidade genuína, e uma vida ética. A unificação pura e simples é o verdadeiro conteúdo e o alvo do indivíduo, e o destino do indivíduo é viver uma vida universal. (1952, p. 80).

Hartmann (1983, p. 625) afirma que “o Estado diferencia-se verdadeiramente de toda a espécie de comunidade ou vínculo que só está ao serviço de fins individuais”. Mas como dissemos, esta concepção hegeliana de Estado não deve ser confundida com o estatismo marxiano, onde o indivíduo é dissolvido na coletividade, mas é, primeiramente, um Estado monárquico e, em segundo lugar, uma monarquia centrada numa constituição. Na *Enciclopédia*, §536, Hegel divide sua doutrina do Estado em três momentos: o primeiro é sua configuração interna, direito político interior ou constituição; o segundo é o Estado enquanto ente particular e em relação com entes estatais, isto é, o direito político exterior (ou internacional); e o último, por fim, é a história universal, na qual estes estados particulares são como que momentos de um desenvolvimento global (HEGEL, 2005, p. 551).

Como se depreende desta divisão, o Estado centra-se sobre sua constituição. Não seria o caso, portanto, de pensar que Hegel era uma espécie de defensor da monarquia absoluta. A constituição é, na perspectiva hegeliana,

[...]em primeiro lugar, a organização do estado e do processo auto-relacionado de sua vida orgânica, um processo onde ele diferencia seus momentos dentro de si e os desenvolve para auto-subsistência. (...) A Constituição é racional na medida em que o Estado diferencia e determina sua atividade de acordo com a natureza do conceito (HEGEL, 1952, p. 89).

A constituição é o princípio organizativo do Estado. Hartmann aponta que a “ideia hegeliana de constituição está totalmente dominada pela exigência de uma interpenetração harmônica e orgânica de todas as funções e instituições” (HARTMANN, op. cit., p. 628); e também reflete o *Volkgeist*, não podendo ser estabelecida *a priori*, abstratamente, mas se desenvolvendo juntamente com a própria nação, ou, antes, com o povo particular em que se origina, sendo como que seu espírito mesmo. Isso nos fica claro quando Hegel, na *Enciclopédia* (§540), diz

que: “A pergunta de a quem há de se atribuir o poder de *fazer uma constituição*, que autoridade há de fazê-la e como há de estar organizada tal autoridade, é equivalente à pergunta de quem tem que fazer o espírito de um povo” (HEGEL, 2005, p. 556). Sobre este ponto, diz Hartmann (op. cit., p. 630):

A constituição melhor em si mesma não é a melhor para um povo determinado. Napoleão deu aos Espanhóis uma <<constituição melhor>> do que a que eles tinham, mas ela não pôde tornar-se a sua. O feito artificialmente não é o crescido. O espírito do povo tem de estar maduro para a forma estatal que ele deva ter; de outro modo a dita forma não pode subsistir como a sua própria.

Falamos até aqui da rejeição hegeliana ao individualismo e liberalismo iluministas e sua defesa do Estado e da constituição como representando o espírito de um povo. No tocante à forma de governo, Hegel também rejeita as posições do Iluminismo, mais especificamente à noção de Montesquieu de tripartição do poder, e de independência dos poderes. Em nota ao parágrafo §541 da *Enciclopédia*, Hegel faz referência direta a esta ideia, e a critica nos seguintes termos:

Que as tarefas dos interesses gerais do estado, com suas necessárias diferenças, estejam também organizadas em separado é um dos momentos absolutos da profundidade e realidade efetiva da liberdade, pois esta só é profunda quando se tem desenvolvido de acordo com suas próprias distinções e logrado a EXISTÊNCIA destas. Mas fazer da tarefa legislativa um poder independente (completando ademais com a representação de que em algum momento tivesse que começar a fazer uma constituição e as leis fundamentais, em uma situação na qual se supõe que já se dê um desenvolvimento das distinções), fazer deste poder precisamente o *primeiro*, determinando-o mais concretamente como participação de todos nele, e fazer depender dele mesmo o poder de governar, fazendo-o meramente executivo, pressupõe um desconhecimento do que é a verdadeira ideia e ignorar, portanto, que a realidade efetiva, vivente e espiritual é o conceito que se conclui consigo e, portanto, aquela *subjetividade* que contém dentro de si a universalidade [certamente], mas só como um dos seus momentos. A individualidade é a primeira e suprema *determinação que penetra* toda a organização do estado. Só mediante o poder de governo e porque este compreende as tarefas particulares entre as quais se conta a tarefa também particular e *abstrata* de legislar, o estado é *uno* (HEGEL, 2005, p. 558).

O governo é o que confere a unicidade ao Estado, e o Estado só pode-se dizer uno através do governo, e para Hegel a forma mais perfeita e racional de governo é a monárquica-constitucional. No §542, diz ele: “A constituição monárquica é, por conseguinte, a constituição da razão *desenvolvida*. Todas as demais constituições correspondem a estágios inferiores do desenvolvimento e realização da razão” (HEGEL, ibidem, p. 559). Ainda Hartmann (op. cit., p. 620), sobre isso, comenta:

À conhecida doutrina da <<separação dos poderes>> do Estado Hegel opôs, como antítese, a exigência de sua unidade e totalidade. Os poderes legislativos e executivo não se devem separar até ao ponto de destruir a unidade do Estado. Determinar o universal e subordinar a ele o particular são, por certo, funções diferentes, e têm de ter autonomia. Mas esta <<separação>> perde o seu sentido quando se converte num desgarrar. Fiel ao modo de sentir da sua época, Hegel põe o <<poder do príncipe>>, tal como existe nas monarquias constitucionais, no posto mais alto. É a forma própria da <<soberania do Estado>>.

Temos assim, pois, uma dimensão das críticas hegelianas ao Iluminismo em duas de suas concepções fundamentais, que é a dicotomização sustentada entre fé e pura inteligência, e a política, que tende a diminuir o papel do Estado, fundando-o no indivíduo, colocando-o a nível de um contrato, como vemos nos mais diferentes pensadores contratualistas (Hobbes, Locke, Rousseau etc.), ou dividindo-o, como na concepção de Montesquieu.

### **Considerações finais**

Como conclusão do presente artigo, podemos perceber que muitas das críticas dos pensadores que se contrapuseram ao Iluminismo reside no fato de este, juntamente com a Revolução Francesa, ter sustentado uma crítica à religião e a defesa de uma pura racionalidade. Jacobi centra suas análises demonstrando como a fé é, no fundo, a base de toda racionalidade, e como a racionalidade pura, ou pura inteligência, como chamaria Hegel, é insustentável, uma quimera. Hegel, por sua vez, vê nesta dicotomia uma unilateralidade. Em ambos os pensadores pode-se mapear uma defesa da religião, embora, em Hegel, não no sentido de que a religião é a resposta final para todas as questões ou no sentido de uma apologética, mas no sentido de que a religião é um saber que possui seu direito divino de existência e sua autenticidade. A diferença entre Jacobi e Hegel reside, entretanto, no fato de que aquele sustenta uma subordinação da razão à fé, sustentando ainda uma espécie de dicotomia, onde a razão seria inferior, tal como a fé era inferior para a razão no Iluminismo. Para Hegel, entretanto, mesmo que a filosofia seja propriamente o que constitui o saber absoluto, não deixa de ser perfeitamente conciliável com a religião e a fé. A fé, na verdade, capta como representação aquilo que a filosofia capta como conceito, sendo ambas, enfim, dois lados de uma mesma coisa, cujo conteúdo é o Absoluto mesmo.

Como conclusão geral deste trabalho, podemos apontar em síntese, sobre os filósofos do anti-Iluminismo, também as aproximações entre Hegel e Burke na defesa das instituições tradicionais, isto é: a religião e a organização do Estado em

torno da figura do monarca. Para Burke a monarquia, em seu contexto histórico, seria aquela forma de governo que passou pelo teste dos séculos, pelo crivo da experiência de centenas de gerações, defendendo-a a partir de uma concepção empirista e também cética quanto às novas formas de organização estatal nunca testadas. Hegel, por sua vez, defende a monarquia como representando de maneira plena a unicidade do Estado, colocando a constituição monárquica como a forma mais perfeita de constituição, e criticando, em contrapartida, as demais formas de governo, em particular a republicana tal como concebe Montesquieu, na qual o poder central restringe-se a ser executor de leis. Hegel e Burke se inserem, assim, como críticos das ideias políticas centrais do Iluminismo, ao mesmo tempo em que defendem posições conservadoras.

## Referências

- COSTA, D. V. C. R. M. **10 lições sobre Fichte**. Petrópolis: Vozes, 2016.
- DI GIOVANNI, G. Introduction. *In*: JACOBI, F. H. **The main philosophical writings and the novel *alwill***. Translated by George di Giovanni. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 1994.
- DOMINGUEZ, V. L., ROSALES, J. R. Introdução e notas. *In*: SCHELLING, F. W. J. **Sistema del idealism transcendental**. Traducción, prólogo y notas de Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez. Barcelona: Editorial Antrhops, 1988.
- DUDLEY, Will. **Idealismo Alemão**. Tradução de Jacques A. Wainberg. Petrópolis: Vozes, 2013.
- GOETSCHEL, W. **Spinoza's modernity: Mendelssohn, Lessing and Heine**. Wisconsin: The University of Winsconsin Press, 2004.
- HARTMANN, N. **A filosofia do idealismo alemão**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.
- HEGEL, G. W. F. **Enciclopedia de las ciencias filosóficas**. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Fenomenología del espíritu**. Traducción de Wenceslao Roces com la colaboración de Ricardo Guerra. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- \_\_\_\_\_. **Os pensadores**. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- \_\_\_\_\_. **The philosophy of right; The philosophy of history**. London: William Benton Publisher, 1952.

- HYPOLITE, J. **The genesis and structure of Hegel's Phenomenology of Spirit**. Illinois: Northwestern University Press, 1974.
- JACOBI, F. H. **The main philosophical writings and the novel alwill**. Translated by George di Giovanni. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 1994.
- MENESES, P. **Para ler a Fenomenologia do Espírito**. São Paulo: Edições Loyola, 1985.
- NÓBREGA, F. P. **Compreender Hegel**. Petrópolis: Vozes, 2005.
- PEQUENO, M. **10 lições sobre Hume**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- SOLSONA, G. M. **A periodização hegeliana da história: o vértice do conflito interno do pensamento hegeliano**. Revista Brasileira de Estudos Políticos. Belo Horizonte, n. 104, pp. 13-52, jan./jun. 2012.
- URDANOZ, T. O. P. **Historia de la Filosofia IV, Siglo XIX: Kant, idealismo y espiritualismo**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1991.

***Recebido em Junho de 2017.***

***Publicado em Julho de 2017.***