APRESENTAÇÃO À EDIÇÃO BRASILEIRA DE "EXPOSIÇÃO DA PROVA TELEOLÓGICA NAS LIÇÕES SOBRE A FILOSOFIA DA RELIGIÃO DO VERÃO DE 1831", DE G. W. F. HEGEL

FOREWORD TO THE BRAZILIAN EDITION OF "EXPOSITION OF THE TELEOLOGICAL PROOF IN THE LECTURES ON THE PHILOSOPHY OF RELIGION OF THE SUMMER OF 1831", BY G. W. F. HEGEL

Iago Orlandi Gazola[*]
Gabriel Rodrigues da Silva[**]

RESUMO: Tradução e apresentação da seção dedicada à prova teleológica, presente nas *Lições sobre a filosofia da religião* de G. W. F. Hegel. A seção mencionada foi previamente traduzida do alemão para o português, analisada e debatida. Ao longo desse processo, consultamos algumas das principais traduções de Hegel no Brasil, comparamos as opções de diferentes tradutores que se firmaram em nosso país. Na seção traduzida, Hegel aborda a prova em diálogo com a tradição filosófica, especialmente Kant. Entendemos que a maior riqueza da seção não é apenas o estudo histórico dessa prova, mas a avaliação crítica, por parte de Hegel, e a maneira como a incorpora ao seu sistema.

PALAVRAS-CHAVE: Hegel; Teleologia; Prova; Deus; Religião.

ABSTRACT: We present a Portuguese translation of the section on the teleological proof in G. W. F. Hegel's *Lectures on the Philosophy of Religion*, together with an introduction. We first translated the section from German into Portuguese and then analyzed and discussed it. In the course of this work, we consulted several major Brazilian translations of Hegel and compared the choices made by established translators in Brazil. In this section, Hegel examines the proof in dialogue with the philosophical tradition, particularly with Kant. In our view, the section's chief contribution lies not only in Hegel's historical treatment of the proof but also in his critical assessment of it and in the way he incorporates it into his system.

KEYWORDS: Hegel; teleology; proof; God; religion.

Esta tradução dá continuidade ao trabalho iniciado com o texto *Exposição da prova ontológica nas Lições sobre a filosofia da religião do ano de 1831* (2024), publicado no volume 21, número 37, desta revista. Prosseguindo nesse esforço, oferecemos aqui a tradução da exposição da prova teleológica, extraída das *Lições sobre a filosofia da religião* do verão de 1831, também de autoria de Hegel. Ambos os trechos estão presentes no volume 17 da Theorie-Werkausgabe, editada por Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel, tendo sido publicada pela

[*] Doutorando em Filosofia pela USP/FFLCH e pela Alma Mater Studiorum – Università di Bologna. Bolsista CNPq. E-mail: iago.gazola@unesp.br. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-6983-7285.
[**] Doutorando em Filosofia pela UNESP/FFC, com período sanduíche na Università degli Studi di Padova. Bolsista CAPES. E-mail: gabriel.r.silva@unesp.br. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7235-2668.

DOI: https://doi.org/10.70244/reh.v23i42.592

Suhrkamp.

Os argumentos que fundamentaram a relevância da tradução da prova ontológica permanecem igualmente válidos para justificar a presente tradução, da prova teleológica. Traduzimos este trecho por três motivos centrais. Em primeiro lugar, ele promove um diálogo profícuo com a tradição moderna, ao se debruçar sobre a prova teleológica, tema explorado por pensadores como Kant e Jacobi. Em segundo lugar, dada a raridade de traduções para o português dessa parte da filosofia hegeliana, acreditamos que este trabalho pode fomentar novas incursões na tradução dos escritos de Hegel sobre religião, impulsionando assim pesquisas em língua portuguesa sobre o assunto. Por fim, a decisão se justifica pela relevante conexão que este excerto estabelece com os aspectos sistemáticos da filosofia de Hegel.

É notável como o foco hegeliano se desloca entre as provas da existência de Deus. Enquanto na prova ontológica a figura de Descartes emerge como o principal interlocutor no texto hegeliano, nesta abordagem da prova teleológica, é Kant quem assume o papel central e mais significativo. Isso ocorre porque o argumento cartesiano nas *Meditações sobre filosofia primeira* (1641), centrado na ideia de um ser sumamente perfeito cuja existência é uma perfeição intrínseca, serve como um ponto de partida fundamental para a análise hegeliana da relação entre ser e pensar. Para Hegel, o mérito de Descartes foi justamente tentar derivar a existência de Deus diretamente da própria ideia de Deus, um movimento que ressoa com sua própria busca pela unidade entre ontologia e lógica.

A prova ontológica de Descartes é um ponto de partida crucial para Hegel. Para Descartes, a perfeição intrínseca à ideia de Deus necessariamente implica sua existência, pois a não-existência seria uma imperfeição. Hegel, contudo, não aceita essa derivação de forma acrítica. Ele reconhece a intuição fundamental por trás da prova — a de que a verdade absoluta não pode ser apenas uma abstração, mas deve ter realidade. No entanto, Hegel critica Descartes por conceber a existência de Deus de forma estática e externa à consciência. Para Hegel, a existência de Deus não é meramente uma propriedade deduzida de um conceito; ela é o próprio processo dinâmico do espírito que se realiza e se manifesta no mundo. A prova ontológica, em Hegel, transforma-se de uma dedução lógico-formal em uma revelação do espírito em sua autorrealização. A necessidade da existência divina não é uma conclusão sobre um objeto, mas a própria atividade do conceito que se desdobra e se concretiza na realidade.

Por outro lado, na prova teleológica, o principal interlocutor de Hegel passa a ser Kant.

A prova teleológica, que infere a existência de um criador, arquiteto inteligente a partir da ordem, finalidade e beleza do mundo natural, foi profundamente examinada por Kant em sua *Crítica da faculdade de julgar* (1790). Kant, embora reconhecendo a força persuasiva do argumento teleológico, o classificou como uma espécie de "prova físico-teológica", que, em última instância, dependia de princípios subjetivos da razão e não poderia oferecer um conhecimento objetivo e demonstrável da existência de Deus. Na *Crítica da razão pura* (1781/1787), ele aponta as limitações intrínsecas à prova teleológica, argumentando que, embora a ordem do mundo possa sugerir uma causa inteligente, ela não pode provar a existência de um ser supremo infinitamente perfeito. Para Kant, a teleologia é uma ideia regulativa da razão, útil para a compreensão do mundo, mas não uma prova da existência de Deus.

É precisamente nessa limitação kantiana que Hegel se concentra, buscando integrar a teleologia em sua própria filosofia da natureza e do espírito, superando a dicotomia kantiana entre o fenômeno e o númeno para apreender a finalidade como um aspecto intrínseco e racional da realidade. Hegel, por sua vez, abraça a intuição da finalidade no universo, mas a insere em um contexto muito mais amplo. Ele concorda com Kant que o argumento teleológico tradicional não consegue provar a existência de um Deus transcendente. No entanto, a finalidade para Hegel não é imposta por uma causa externa. Ela é a própria manifestação da racionalidade imanente ao espírito. O universo não é apenas ordenado por um criador, mas é a própria expressão da ideia que se desdobra e se organiza em suas múltiplas determinações. A teleologia em Hegel é, portanto, imanente, refletindo a finalidade interna do espírito que se realiza na natureza e na história. Não é uma prova de um Deus externo, mas a revelação da racionalidade intrínseca ao real.

Assim, o diálogo com Descartes na prova ontológica e com Kant na prova teleológica reflete a maneira como Hegel se apropria e transforma os grandes legados da modernidade em sua própria construção filosófica. No cerne do pensamento hegeliano, reside uma capacidade de assimilar e reinterpretar correntes filosóficas que o precederam. Essa característica se manifesta de forma exemplar em seu diálogo com Descartes no âmbito da prova ontológica e com Kant na prova teleológica. Hegel não se limita a replicar essas ideias; ele as submete a uma análise crítica, integrando-as em sua própria e complexa construção filosófica. Essa apropriação e transformação dos legados modernos são pilares da própria construção filosófica de Hegel, que busca uma síntese abrangente e sistemática do conhecimento.

BIBLIOGRAFIA

DESCARTES, René. **Meditações sobre filosofia primeira**. Edição bílingue em latim e português. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp, 2004.

GAZOLA, Iago Orlandi; DA SILVA, Gabriel Rodrigues. Apresentação. In: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Exposição da prova ontológica nas Lições sobre filosofia da religião do ano de 1831. Tradução de Iago Orlandi Gazola e Gabriel Rodrigues da Silva. **Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos**, v. 21, n. 37, 2024, p. 124-128.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Exposição da prova ontológica nas Lições sobre filosofia da religião do ano de 1831. Tradução de Iago Orlandi Gazola e Gabriel Rodrigues da Silva. **Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos**, v. 21, n. 37, 2024, p. 129-134.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Linhas fundamentais da filosofia do direito**. Tradução de Marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34, 2022.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciência da lógica: 3. A doutrina do conceito**. Tradução de Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2018.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciência da lógica: 2. A doutrina da essência**. Tradução de Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2017.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciência da Lógica: 1. A doutrina do ser**. Tradução de Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2016.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses. 9ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Cursos de estética IV**. Tradução de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Cursos de estética III**. Tradução de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Cursos de estética II**. Tradução de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Cursos de estética I**. Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Theorie-Werkausgabe**. Werke in 20 Bänden mit Registerband. Org. por Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

KANT, Immanuel. **Werkausgabe**. 12 Bänden. Org. por Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

EXPOSIÇÃO DA PROVA TELEOLÓGICA NAS LIÇÕES SOBRE A FILOSOFIA DA RELIGIÃO DO VERÃO DE 1831*

G. W. F. Hegel

Kant já criticou essa prova da existência de Deus, assim como as outras, e lhes conferiu sobretudo o seu valor, de modo que pouco vale o esforço de considerá-las mais detalhadamente; mas o próprio Kant fala a respeito dessa prova que ela sempre merece ser examinada com atenção. Mas ele erra quando coloca que a prova teleológica é a *mais antiga*. A primeira determinação de Deus é a da potência, só a segunda é a da sabedoria. Além disso, essa prova só aparece entre os gregos; *Sócrates* a profere (Xenofonte, *Memorabilien*, no final do primeiro livro). Sócrates torna a finalidade, especialmente na forma do *bem*, um princípio fundamental. O motivo pelo qual ele está na prisão, diz ele, é que os atenienses consideraram isso bom. — Essa prova coincide também historicamente com o desenvolvimento da liberdade.

Consideramos sobretudo a passagem da religião da potência para a religião da espiritualidade: a mesma mediação que reconhecemos na religião da beleza tivemos também já nos níveis intermediários, mas ainda interpretada como carente de espírito. Como apenas com essa passagem para a religião da espiritualidade juntou-se uma outra determinação essencial, primeiramente devemos destacá-la e mostrá-la abstratamente.

Temos aqui a determinação da *liberdade como tal*, de uma atividade como liberdade, um criar conforme à liberdade, não mais um [criar] desimpedido conforme à potência, mas um *criar conforme a fins*. A liberdade é determinar-se a si mesma, e o ativo, na medida em que se determina em si mesmo, tem a autodeterminação em si como fim. A potência é apenas o projetar-se para fora, de modo que no projetado para fora há um inconciliado, de fato em si uma semelhança, mas ainda não expressamente na consciência que o criador apenas se mantém e se produz em sua criatura, de modo que na criatura estão as determinações do próprio divino. Deus é aqui apreendido com a determinação da sabedoria, atividade conforme a fins. A potência é boa e justa, mas primeiro o agir conforme a fins é essa determinação da racionalidade, que nada resulta do agir além do que foi antes determinado, isto é, essa *identidade do criador consigo mesmo*.

---

* Tradução de: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Ausführung des teleologischen Beweises in den Vorlesungen über Religionsphilosophie vom Sommer 1831. In: **Vorlesungen über die Philosophie der Religion II | Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes**. Theorie Werkausgabe 17. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1986, p. 501-517.

A diferença das provas da existência de Deus consiste meramente na diferença da sua determinação. Há nelas uma mediação, um ponto de partida e um ponto ao qual se chega. Parte-se de um ser, o qual é determinado conforme a um fim, e o que é mediado por meio dele é Deus pondo e acionando o fim. O ser como o imediato, a partir do qual se começa na prova cosmológica é inicialmente um ser multíplice, acidental. Deus é então determinado como a necessidade essente em e para si, o poder do acidental. A mais elevada determinação é então que haja finalidade no ser; a razão já está expressa no fim, um livre determinar-se e acionar desse conteúdo, para que ele, que primeiramente enquanto fim é um interno, se realize e a realidade corresponda ao conceito ou ao fim.

Uma coisa é boa na medida em que cumpre seu fim, isto é, quando a realidade é adequada ao conceito ou à determinação. – Percebe-se no mundo uma harmonia de coisas exteriores, de coisas que existem indiferentemente umas às outras, que vêm a existir acidentalmente por si mesmas frente a outras e que não têm entre si nenhuma relação essencial. Apesar disso, embora as coisas se desintegrem (*auseinanderfallen*),[1] revela-se uma unidade, por meio da qual elas convêm absolutamente umas com as outras. *Kant* apresenta isso em detalhes: o mundo presente nos abre um imenso cenário de multiplicidade, ordem, finalidade etc. O homem, o animal, é um múltiplo nele, tem esses membros, estômago etc.; embora estes pareçam coexistir lado a lado é apenas a determinação de fim universal que os contém. Um é apenas pelo outro e para o outro, e todos os membros e partes dos homens são apenas meios para a autossubsistência do indivíduo, que aqui é fim. O homem, o ser vivo por excelência, tem muitas carências. Para a sua subsistência é necessário ar, alimento, luz etc. Tudo isso existe por si, e a capacidade de servir ao fim lhe é algo exterior. Os animais, a carne, o ar etc., dos quais o homem precisa, não se exprimem em si mesmos como fins, mas um é mesmo assim apenas meio para o outro. Há ali uma conexão interna que é necessária, mas que enquanto tal não existe. Essa conexão interna não é feita pelos próprios objetos, mas é produzida por um outro, que não é essas mesmas coisas. A finalidade não se produz por si mesma; atividade conforme a fins é exterior às coisas, e essa harmonia, que é em si e se põe, é o poder sobre esses objetos, o qual os determina a permanecerem em determinações de fins uns com os outros. O mundo

[1] Optamos por seguir Marcos Lutz Müller na sua tradução das *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, quando traduz o verbo "*auseinanderfallen*" por "desintegrar", conforme indicado no glossário do livro. Christian G. Iber, Federico Orsini e Marloren L. Miranda, na tradução da *Ciência da lógica*, optam por "cair fora um do outro". Também procuramos a tradução de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle nos *Cursos de Estética*, mas eles não a indicam. O mesmo ocorre com a tradução da *Fenomenologia do espírito* realizada por Paulo Meneses. Portanto, tendo como base as traduções de Müller e Iber, seguimos a primeira. [N.T].

não é mais então um agregado de acidentes, mas uma série de *relações conforme a fins*, que, porém, *concernem às coisas mesmas a partir de fora*. Essa relação de fins deve ter uma causa, uma causa plena de poder e plena sabedoria.

Essa atividade conforme a fins e essa causa é Deus. *Kant* diz: essa prova é mais clara e cognoscível para o homem comum; só por meio dela a natureza tem interesse, ela [a prova] vivifica o conhecimento da natureza, como ela tem sua origem a partir daí. – Em linhas gerais, essa é a prova *teleológica*.

A crítica de Kant é então a seguinte. Ele diz que essa prova é primeiramente insuficiente, pois apenas a forma das coisas é levada em consideração. A relação de fins refere-se apenas à determinação da forma: toda coisa subsiste por si, não é, portanto, mero meio para outro, mas fim ela mesma; a constituição, por meio da qual uma coisa pode ser fim, diz respeito somente à forma dela, não à matéria. O silogismo seria então apenas que é uma causa formadora; com isso, porém, a matéria tampouco é criada. A prova, diz Kant, não garante a ideia de Deus, segundo a qual Ele é o criador da matéria e não apenas da forma. A forma contém as determinações que se relacionam entre si. A matéria, porém, deve ser o informe e, destarte, sem relação. Essa prova, portanto, leva somente a um demiurgo, a um formador (*Bildner*) da matéria, não ao criador (*Schöpfer*).

No que diz respeito a essa crítica, pode-se dizer de qualquer maneira que toda relação é forma; com isso, a forma é separada da matéria. Vemos que, com isso, a atividade de Deus seria finita. Quando *nós* produzimos algo técnico, temos que pegar o material do exterior: a atividade é, assim, limitada, finita; a matéria é, assim, posta como algo subsistente por si, algo eterno. – É por meio das qualidades que as coisas se relacionam umas com as outras, pela forma, não pela sua subsistência enquanto tal. A subsistência das coisas é a sua matéria. É a princípio, de qualquer maneira, correto que as *relações das coisas* recaem sobre a sua *forma*. A questão, porém, é a seguinte: é admissível essa diferença, essa separação entre forma e matéria? Podemos colocá-las lado a lado separadamente? Na lógica (*Phil. Enzyklop.*, § 129[2]), ao contrário, é mostrado que a matéria informe é uma não coisa (*Unding*), uma pura abstração do entendimento, que se pode facilmente conceber, mas que não pode ser dada por algo verdadeiro. A matéria que se opõe a Deus como um imutável, é mero produto da reflexão, ou essa identidade da informidade (*Formlosigkeit*), essa unidade contínua da matéria é ela mesma uma das

[2] HEGEL, G. W. F. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse**, 1830; vol. 8.

determinações de forma. Então, porém, a forma é também idêntica consigo, relaciona-se consigo, e nisso tem precisamente aquilo que se diferencia como matéria. A atividade mesma de Deus, a simples unidade consigo, a forma é a matéria. Esse permanecer igual a si, [esse] existir, está de tal maneira na forma, que se relaciona consigo mesmo, e é o existir dela, o mesmo que a matéria. Portanto, um não é sem o outro, ou melhor, ambos são o mesmo.

Além disso, Kant diz: o silogismo procede da ordem e da finalidade que é observada no mundo – há disposições conforme a fins. Tal relação das coisas, que não está nelas mesmas, vale a princípio como ponto de partida; é posta, por meio disso, uma terceira coisa; do que é conforme ao fim conclui-se o criador (*Urheber*), que estabelece a finalidade das relações. Portanto, só se pode concluir o que, segundo o *conteúdo*, *é dado no existente* e é apropriado ao ponto de partida. As ordenações conforme a fins mostram-se surpreendentemente grandes, de alta excelência e sabedoria, mas uma sabedoria *muito grande* e admirável ainda *não* é *absoluta* sabedoria; é um poder extraordinário que aí reconhecemos, mas não é ainda onipotência. Esse é um salto, diz Kant, ao qual não temos direito; recorremos então à prova ontológica, e essa começa com o conceito do ente (*Wesen*) sumamente real; para essa totalidade, porém, não basta a mera percepção de que parte a prova teleológica. – É, no entanto, de se admitir que o ponto de partida tem um conteúdo mais restrito que aquele a que chegamos. No mundo só há sabedoria relativa, não absoluta. Mas isso precisa ser considerado de mais perto. Temos aqui um *silogismo*; conclui-se de um o outro: parte-se da criação do mundo e desta conclui-se uma atividade, a conexão da existência isolada de outras, a qual é o interior, o em si de si mesma e já não está imediatamente nela. A forma do silogismo produz agora uma falsa aparência, como se Deus tivesse um fundamento do qual se parte. Deus aparece como condicionado: a disposição conforme a fim é a condição, e a existência de Deus parece expressa como mediada, condicionada. Essa é particularmente uma objeção, na qual *Jacobi* se baseou: quer-se chegar ao condicionado por meio de condições. Mas, como já vimos anteriormente, isso é apenas uma falsa aparência que se supera (*aufheben*) com o sentido do resultado. Primeiramente, no que diz respeito a esse sentido, admitir-se-á que é somente o caminho do reconhecer subjetivo. Essa mediação não concerne a Deus mesmo; que é o incondicionado, a atividade infinita, a qual se determina segundo fins, a qual dispõe o mundo conforme a fins. Esse caminho não representa que essa atividade infinita seja precedida por essas condições a partir das quais partimos; esse é apenas o caminho do reconhecer subjetivo, e o resultado é esse: que é Deus quem põe essas disposições conforme a fins, que essas são então apenas o posto por ele e não permanecem

como fundamentos. O fundamento do qual iniciamos cai por terra com o que é determinado como o verdadeiro fundamento. Esse é o sentido do silogismo: que o condicionante é explicado inversamente como o condicionado. O *resultado* expressa que foi insuficiente *colocar* o *próprio condicionado como fundamento*; portanto, esse caminho é de fato e no seu fim não apenas subjetivo, não algo que persiste no pensamento, mas é pelo próprio resultado que esse lado insuficiente é removido. O *objetivo* se expressa, assim, no reconhecer. Não é apenas uma entrega afirmativa, mas há aí um momento negativo, o qual, porém, não está posto na forma do silogismo. É, então, uma mediação, a qual é a negação da primeira imediatidade. O caminho do espírito é certamente uma passagem para a atividade para si essente e que põe fins; mas, nesse caminho está contido que a *existência* dessa orientação a fins não é dada por ser em e para si, – essa é apenas a razão, a *atividade da razão eterna*. Aquele ser não é um verdadeiro, mas apenas *aparecer* dessa atividade.

Na determinação de fins, deve-se distinguir forma e conteúdo. Consideremos unicamente a forma. Assim, temos um ser conforme a fins que é *finito*. Segundo a forma, a finitude consiste em que *fim e meio* ou material, onde o fim é realizado, são *diferentes*. Essa é a *finitude*. Portanto, precisamos de um material para os nossos fins; aí a atividade e o material são coisas diferentes. Essa é a finitude do ser conforme a fins, a finitude da forma. Mas a verdade desse comportamento não é tal. A verdade está na atividade de fins, que é meio e matéria nela mesma, uma atividade conforme a fins que por si mesma realiza fins: essa é a *infinita* atividade do fim. O fim realiza-se. Ele se realiza por sua própria atividade e, assim, junta-se consigo mesmo na execução. A infinitude do fim, como vimos, está na separação do meio e do material: assim, o fim é ainda modo técnico de ação (*Handlungsweise*). A verdade da determinação de fim é que o próprio fim tem os seus meios e também o material em que é realizado: portanto, a finalidade é verdadeira na forma, porque a verdade objetiva reside no fato de o conceito corresponder à realidade. O fim só é verdadeiro se a mediação e os meios, bem como a realidade, forem idênticos ao fim: então o fim está presente como tendo realidade em si e não é algo subjetivo, unilateral, à parte do qual os momentos são. Esta é a verdade do fim; a relação conforme a fins na finitude, por outro lado, é falsa.

Deve-se observar aqui que a atividade conforme a fins, esta relação, tal como acaba de ser determinada de acordo com sua verdade, existe como uma coisa superior, que é, no entanto, ao mesmo tempo presente, da qual podemos certamente dizer que é o infinito, na medida em que é uma atividade conforme a fins que tem material e meios em si, mas que é ao mesmo

tempo finita em outro aspecto. Esta verdade da determinação de fim, tal como a exigimos, existe realmente, mesmo que apenas de um lado, no *ser vivo*, orgânico. A vida como sujeito é a alma; este é o fim, ou seja, ele se coloca, se realiza, então o produto é o mesmo que o producente. Mas o ser vivo é um organismo; os órgãos são os meios. A alma vivente tem um corpo ligado a si mesma; com isso cria um todo, algo efetivo. Os *órgãos* são os *meios* de vida, e os mesmos meios, os órgãos, são também aqueles em que a vida é realizada e sustentada; eles também são *materiais*. Isto é autossubsistência; o ser vivo se sustenta, é o início e o fim – o produto também é o início. O ser vivo como tal está sempre em atividade; a necessidade é o início da atividade e impulsiona a satisfação; mas este é novamente o início da necessidade. O ser vivo só existe na medida em que é sempre um produto. Aqui está esta verdade do fim na forma: os órgãos dos seres vivos são meios, mas também *fim*, eles apenas se produzem na sua atividade. Cada órgão mantém o outro e, portanto, a si mesmo. Esta atividade constitui um fim, uma alma, presente em todos os pontos: cada parte do corpo sente; é a alma nele. Aqui a atividade conforme a fim está na sua veracidade; mas o sujeito vivo também é definitivamente um *finito*; a atividade conforme a fim tem aqui uma verdade formal, que, no entanto, não é completa. O ser vivo se produz, tem em si o material de geração (*Hervorbringen*); cada órgão excreta linfa animal, que é usada por outros para se reproduzir. O ser vivo possui o material em si, mas isso é apenas um processo abstrato; o lado da finitude é que, à medida que os órgãos se consomem, eles precisam de material externo. Tudo que é orgânico está relacionado à natureza inorgânica, que existe como algo autônomo. Por um lado, o organismo é infinito na medida em que é um círculo de puro retorno a si mesmo, mas ao mesmo tempo está tensionado contra a *natureza externa, inorgânica*, e tem necessidades. Aqui os meios vêm de fora: as pessoas precisam de ar, luz, água; ele também consome outros seres vivos, que assim transforma em natureza inorgânica, em meios. Esta relação em particular leva à assunção de uma *unidade superior*, que é a harmonia em que os meios correspondem ao fim. Esta harmonia não reside no próprio sujeito; mas nele está a harmonia que constitui a vida orgânica, como vimos: toda a construção dos órgãos, dos sistemas nervoso e sanguíneo, dos intestinos, dos pulmões, do fígado, do estômago, etc., se harmoniza de maneira admirável. Mas esta harmonia em si não exige algo diferente do sujeito? Podemos deixar esta questão de lado; pois se compreendermos o conceito de organismo tal como o demos, então este desenvolvimento da determinação de fim é em si uma consequência necessária da vitalidade do sujeito em geral. Se não se compreendesse esse conceito, o vivente não seria essa unidade concreta; para compreendê-lo, recorre-se então a

meios externos, mecânicos (na corrente sanguínea) e químicos (decomposição dos alimentos) de compreensão (por meio dos quais, contudo, não se pode esgotar o que a própria vida é); seria necessário supor que um terceiro tivesse definido esses cursos. De fato, essa unidade, essa harmonia do organismo é precisamente o sujeito; mas nessa unidade há também a relação do sujeito vivo com a natureza externa, que existe apenas como indiferente e acidental em relação a ele.

As condições desse comportamento não são o próprio desenvolvimento do ser vivo e, no entanto, se o ser vivo não encontrasse essas condições, ele não poderia existir. Essa consideração traz imediatamente consigo o sentimento de um [ser] superior que estabeleceu essa harmonia; desperta tanto a emoção quanto a admiração dos homens; cada animal tem sua própria pequena variedade de alimentos; sim, muitos animais estão restritos a um único alimento (a natureza humana também é a mais geral nesse aspecto); o fato de que essa condição externa particular também seja encontrada em cada animal é o que causa espanto no homem, o que se transforma em alta reverência por aquele terceiro que estabeleceu essa unidade. Esta é a elevação do homem ao que é mais alto, que cria as condições para seu propósito. O sujeito exerce sua autopreservação; essa atividade também é inconsciente em todos os seres vivos. É o que chamamos de *instinto* nos animais; um obtém sua subsistência pela força, o outro a produz de modo artificial. Esta é a sabedoria de Deus na natureza, onde se encontra esta infinita multiplicidade em relação às atividades e condições necessárias para todos os detalhes. Se considerarmos essas particularidades da atividade dos seres vivos, elas são algo acidental e não postas pelo próprio sujeito; elas requerem uma causa externa a elas. Com a vivacidade somente se coloca o universal da autopreservação; mas os seres vivos são diferentes de acordo com uma particularidade infinita, e isso é posto por outro.

A questão é apenas: como a natureza inorgânica se encaixa com a orgânica? Como ela é capaz de servir ao orgânico como meio? Aqui encontramos uma representação que captura esse reunir-se de uma maneira peculiar. Os animais são inorgânicos comparados aos humanos, as plantas são inorgânicas comparadas aos animais. Mas a natureza, que é inorgânica em si mesma, como o sol, a lua e, em geral, o que aparece como meio e matéria, está a princípio imediatamente antes do orgânico. Desta forma a relação é tal que o inorgânico é autônomo e o orgânico, por outro lado, é dependente; o chamado imediato é o incondicional. A natureza inorgânica parece ser completa em si mesma; as plantas, os animais, as pessoas só vêm de fora. A Terra poderia existir sem vegetação, o reino vegetal sem animais, o reino animal sem

humanos; essas páginas parecem ser autônomas umas das outras. Também se quer demonstrar isso na experiência: há montanhas sem vegetação, animais ou pessoas; a lua não tem atmosfera; não há processo meteorológico que seja a condição para a vegetação; portanto, ela existe sem qualquer natureza vegetativa e coisas semelhantes. Essas coisas inorgânicas parecem ser autônomas; o ser humano é acrescentado externamente. Temos então a representação de que a natureza é em si mesma uma força produtiva que cria cegamente e da qual emerge a vegetação; disto surge então o animalesco e, então, o ser humano com consciência pensante. Pode-se, no entanto, dizer que a natureza produz estágios, sendo que um deles é sempre a condição do seguinte. Mas se o orgânico e o homem são adicionados por acidente, surge a questão se ele encontra o que necessita ou não. Segundo essa representação, isso também é deixado ao acaso, já que nenhuma unidade é válida por si só. *Aristóteles* já apresenta a mesma opinião: a natureza está constantemente produzindo seres vivos, e o que importa é se estes poderiam existir; seria totalmente por acidente se uma dessas produções sobrevivesse. A natureza já fez inúmeras experiências e produziu uma infinidade de monstros; miríades de criações surgiram dela, mas não puderam mais perdurar; mas não há absolutamente nada a ser dito sobre a extinção de tais seres vivos. Para comprovar essa afirmação, chama-se a atenção especial para os restos de monstros que ainda são encontrados aqui e ali: essas espécies teriam se extinguido porque as condições necessárias para sua existência deixaram de existir.

Desse modo, a harmonia entre o orgânico e o inorgânico é registrada como *acidental*. Não há necessidade de pedir unidade; que há finalidade, isso em si é declarado acidental. As determinações do conceito aqui são as seguintes: O que chamamos de natureza inorgânica como tal é imaginado como autônomo em si mesmo, e o orgânico como algo externo a ele, de modo que é uma questão de acidente se este encontra as condições de existência naquilo que se opõe a ele. Aqui temos que observar a forma da determinação do conceito: a natureza inorgânica é a primeira, a imediata; também é apropriado para o senso infantil do período … que o céu e a terra, a luz, etc. foram criados primeiro e que o orgânico surgiu mais tarde. A questão é: esta é a verdadeira determinação do conceito de inorgânico, e o ser vivo e humano são dependentes? A filosofia, por outro lado, mostra a verdade do que é a determinação do conceito; além disso, é certo para o homem que ele se relaciona com outra natureza como um fim e que a natureza tem apenas a determinação de ser um meio para ele, assim como o inorgânico em geral se relaciona com o orgânico. O orgânico é formalmente em si mesmo a finalidade, o meio e o fim, portanto algo infinito em si mesmo; é um fim que retorna a si mesmo, e mesmo neste lado de

sua dependência do exterior é determinado como um fim, e assim é o verdadeiro primeiro contra o que foi chamado de imediato, contra a natureza. Essa imediatez é apenas uma determinação unilateral e pode ser reduzida a apenas uma lei. Esta é a verdadeira relação: o homem não é um acidente que se acrescenta ao primeiro, mas o *orgânico* é ele próprio o *primeiro*; o *inorgânico* tem apenas a *aparência de estar* nele. Essa relação é logicamente desenvolvida na própria ciência.

Nessa relação então temos porém ainda a separação de que o orgânico tem um lado que se relaciona externamente com a natureza inorgânica, e isso não é posto nele mesmo. O ser vivo se desenvolve a partir do gérmen e o desenvolvimento é o fazer dos membros, das vísceras etc.; a alma é essa unidade, a qual produz isso. Mas a verdade da natureza orgânica e inorgânica é também aqui apenas a *relação essencial de ambos*, sua unidade e inseparabilidade. Essa unidade é um terceiro, o qual não é nem um nem outro. Não está na existência imediata, é a determinação absoluta, a qual ambos, tanto o orgânico como o inorgânico, unifica. O sujeito é o orgânico. O outro aparece como objeto, mas se transforma no predicado de ser apropriado pelo orgânico. Essa é a alternância da relação; ambos estão em um, no qual cada um é dependente, um condicionado. Podemos chamar esse terceiro, ao qual a consciência se eleva, Deus em geral. Falta, porém, ainda muito para o conceito de Deus. Ele é, nesse sentido, a atividade da produção, que é um juízo por meio do qual ambos os lados são produzidos juntos: em um único conceito eles se juntam, são um para o outro. – A afirmação (Erhebung) de que a verdade da relação de fins é o terceiro é então bastante correta, como acabou de ser determinado. Isso está porém determinado tão formalmente, e de fato a partir daquilo de que é a verdade; essa é a própria *atividade da vida*, mas isso *ainda não é espírito*, fazer racional: a correspondência do conceito, enquanto do orgânico, à realidade, enquanto para o inorgânico, é apenas o significado da própria vida; isso está mais precisamente contido no que os antigos chamavam de νοῦς (nous). O mundo é um todo harmônico, uma vida orgânica que está determinada para fins: é isso que os antigos entendiam por νοῦς; a mesma coisa que é também em uma determinação posterior *alma do mundo*, λόγος (logos). Com isso está posto apenas a vivacidade, mas não ainda que a *alma do mundo seja distinta enquanto espírito desta sua vivacidade*; a alma é meramente o vivente no orgânico, não é algo separado do corpo, material, mas a força vital (*Lebenskraft*) penetrante. Platão, portanto, chamou Deus de ζῷον (zoon) *imortal*, isto é, um ser vivo eterno. Ele não alcançou a determinação da vivacidade. – Se compreendermos a vivacidade na sua verdade, ela é um princípio, uma vida orgânica do

universo, um sistema vivo. Tudo que é constitui apenas os órgãos de um sujeito; os planetas que giram em torno do sol são apenas membros gigantes desse sistema. Dessa maneira, o universo não é um agregado de muitos acidentes indiferentes, mas um sistema da vivacidade. Com isso, porém, ainda não está posta a determinação do espírito.

Consideramos o lado formal da relação de fins. O outro [lado] é aquele do *conteúdo*. A questão aqui é: quais são as determinações do fim, ou o que é o conteúdo do fim que é realizado, ou como são esses fins alcançados levando em consideração aquilo que foi chamado de *sabedoria*? No que concerne ao conteúdo, o ponto de partida é também o que se encontra na experiência. Começa-se com o ser imediato. A consideração dos fins, tal como são encontrados a partir dessa perspectiva, contribuiu sobretudo para que a prova teleológica fosse deixada de lado e até mesmo para que fosse encarada com desprezo. Fala-se dos sábios arranjos da natureza. Os variados e múltiplos animais são finitos em sua determinação viva. Os meios externos existem para essa vivacidade, as vivacidades são o fim. Se perguntarmos, então, pelo conteúdo do fim, não é senão a preservação desses insetos, desses animais etc., sobre cuja vivacidade poderíamos de fato nos alegrar, mas a necessidade da sua determinação é de uma espécie ou representação muito exígua. É uma consideração piedosa dizer: Deus fez assim; é uma elevação (*Erhebung*) a Deus. Mas com Deus há a representação de um fim absoluto, infinito, e esses pequenos fins contrastam muito com o que se encontra em Deus. Agora, quando olhamos para ciclos superiores e consideramos os fins humanos, que relativamente reputamos como os mais altos, vemos que eles são em grande parte destruídos e caem por terra sem êxito. Na natureza, milhões de germes perecem em seu início sem ter chegado a um desenvolvimento da vivacidade. A maior parte dos seres vivos baseia sua vida no perecimento de outros seres vivos; o mesmo acontece com fins superiores. Se percorrermos e observarmos o terreno da eticidade até o nível mais alto, até a vida do Estado, sejam ou não alcançados os fins, vamos de fato descobrir que muito é alcançado mas que ainda mais é enfraquecido e destruído pelas paixões e vícios dos homens, de fato os maiores e mais esplêndidos fins. Vemos a terra coberta por ruínas, com restos de suntuosos edifícios e obras dos mais belos povos, cujos fins reconhecemos como essenciais. Grandes objetos naturais e obras humanas perduram e desafiam o tempo; mas aquela maravilhosa vida dos povos pereceu irrevogavelmente. Vemos, então, por um lado fins mesquinhos, secundários, até mesmo desprezíveis, realizarem-se; por outro lado, aqueles que são reconhecidos como essenciais são definhados. Devemos, no entanto, ascender a uma determinação superior e a um fim superior, se lamentamos o infortúnio e a ruína de tantas

coisas excelentes. Devemos considerar todos esses fins, por mais que nos interessem, como finitos, secundários e atribuir a destruição à sua finitude. Mas *esse fim universal não se encontra na experiência*. Isso altera completamente o caráter da *transição*, pois a transição é o início do existente, uma conclusão do que encontramos na experiência. Mas o que encontramos diante de nós na experiência tem o caráter da limitação. O fim superior é *o bem*, o propósito final (*Endzweck*) universal do mundo; a razão deve considerar esse fim como o propósito final absoluto do mundo, que está totalmente fundado na determinação da razão, além da qual o espírito não pode avançar. Mas a fonte onde esse fim é reconhecido é a razão pensante. O próximo passo é que esse fim se mostre realizado no mundo. Ora, o bem é o determinado em e para si pela razão, ao qual se opõe a natureza, em parte a natureza física, que tem seu próprio curso e suas próprias leis; em parte a naturalidade do homem, seus fins particulares, que se opõem a ela. Se nos voltarmos à *percepção*, encontraremos muitos bens no mundo, mas também infinitos males. Seria então preciso contar a soma dos males e dos bens não satisfeitos para descobrir qual prevalece. Mas o bem é totalmente essencial; é parte essencial dele que se realize. Mas *deve* apenas ser efetivo porque na experiência isso não se deixa mostrar. Permanece-se aí no dever, na *exigência*.

Como o bem não é por si o poder de se realizar, exige-se um terceiro, por meio do qual o propósito final do mundo é realizado. É uma exigência absoluta. O bem moral pertence ao homem. Mas como o seu é apenas um poder finito e o bem nele é limitado pelo lado da sua naturalidade, ele mesmo é o inimigo [desse bem]. Dessa maneira, ele não é capaz de realizá-lo. A existência de Deus é aqui representada meramente como um postulado, um dever, o qual deve ter certeza subjetiva para o homem, porque o bem como o último está na sua razão; mas essa certeza é apenas subjetiva. É apenas uma crença, um dever, e não pode ser demonstrado que é efetivamente assim. Claro, se o bem deve ser sobretudo *moral* e existente, é até mesmo exigido e pressuposto que a desarmonia permaneça; pois o bem moral só pode persistir e *é* (*ist*) na *luta* contra o mal. É exigida, assim, a perenização do inimigo, do oposto ao bem. – Voltemo-nos então ao conteúdo, ele é um limitado, e se passarmos ao fim superior, então, nos encontramos em outro âmbito. Parte-se do interior, não do que é presente e que repousa na experiência. Partindo-se, porém, apenas da experiência, então, o bem, o propósito final é apenas algo subjetivo, e a contradição do outro lado deve então perenizar contra o bem.

RECEBIDO EM 06/07/2025
ACEITO EM 03/02/2026