ENTRE *AUFKLÄRUNG* E MITO: A REABILITAÇÃO HEGELIANA DA MITOLOGIA EM STUTTGART

BETWEEN ENLIGHTENMENT AND MYTH: HEGEL'S REHABILITATION OF MYTHOLOGY IN STUTTGART

Antônio Salomão Neto*

RESUMO: Este artigo analisa a reabilitação da mitologia nos fragmentos de Stuttgart (1785–1788) do jovem Hegel, inserindo-os no contexto dos debates da *Aufklärung*. A tese central defende que os fragmentos sugerem que a mitologia possui uma função fundamental na formação moral e na integração comunitária, desafiando a narrativa da Aufklärung que reduzia o mito à mera superstição ou erro. O estudo reconstrói o horizonte intelectual da época, abordando a autocrítica do esclarecimento tardio e a interlocução com autores como Herder e Mendelssohn. Através da análise de notas de diário e dos excertos da época, o texto demonstra que Hegel identifica um particularismo na razão esclarecida, o que limitava seu impacto e alcance. Como alternativa, a mitologia é apresentada como uma verdade que respeita o horizonte de alcance (*Gesichtskreis*) do homem comum e que o guia na tarefa de esclarecer-se. Conclui-se que esses escritos juvenis já estabeleciam bases para a interpretação da mitologia diante da crítica da Aufklärung, moralidade e unidade comunitária.

PALAVRAS-CHAVE: *Aufklärung*; mitologia; formação moral; integração comunitária

ABSTRACT: This article analyzes the rehabilitation of mythology in the young Hegel's Stuttgart fragments (1785–1788), situating them within the context of the Aufklärung debates. The central thesis argues that these fragments suggest mythology plays a fundamental role in moral formation and community integration, challenging the *Aufklärung* narrative that reduced myth to mere superstition or error. The study reconstructs the intellectual horizon of the era, addressing the self-criticism of the late Enlightenment and the dialogue with authors such as Herder and Mendelssohn. Through the analysis of diary entries and contemporary excerpts, the text demonstrates that Hegel identifies a "particularism" in enlightened reason, which hindered its social impact and reach. As an alternative, mythology is presented as a truth that respects the common man's horizon of reach (*Gesichtskreis*) and guides him in the task of self-enlightenment. The article concludes that these early writings already established the foundations for interpreting mythology considering the Aufklärung critique, morality, and community unity.

KEYWORDS: *Aufklärung*; mythology; moral formation; community integration

1. Introdução

A oposição entre razão e mito constitui um dos traços centrais da autocompreensão moderna, servindo inclusive como lente hermenêutica para a definição do mito. No interior da

* Doutorando em Filosofia pela PUC-PR em conjunto com a Unife (Itália). E-mail: antoniosalomaoneto95@gmail.com. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1362-9807. Aproveito a feliz ocasião da publicação deste artigo para agradecer publicamente à minha esposa, Carolina, – *pois o Si solitário não carrega verdade alguma*; e ao Professor Federico Ferraguto – *noi, che studiamo filosofia tedesca a Curitiba, siamo tutti tuoi figli spirituali.*

Aufklärung,[1] a racionalidade esclarecida frequentemente reivindicou para si a tarefa de dissolver as formas míticas de pensamento, entendidas como expressão de superstição, heteronomia ou imaginação descontrolada. A conhecida tese do desencantamento do mundo formulada por Max Weber[2] sintetiza retrospectivamente essa narrativa segundo a qual a modernidade corresponderia à progressiva substituição das imagens simbólico-religiosas por formas racionais de explicação. No século XX, autores como Adorno e Horkheimer[3] voltaram a problematizar essa oposição ao indicar as tensões internas do próprio esclarecimento moderno. Sem projetar retrospectivamente essas formulações sobre o final do século XVIII, elas ajudam a evidenciar a persistência filosófica do problema da relação entre racionalidade, religião e formas simbólicas.

A discussão sobre mitologia ocorrida no seio da *Aufklärung* permite lançar um olhar a certas questões presentes nos fragmentos hegelianos de Stuttgart (1785–1788), ainda pouco explorados. É interessante notar que, mesmo diante do aspecto fragmentário dessas anotações – que impõe um limite à interpretação –, há uma forte indicação acerca do papel atribuído à religião popular e às representações míticas.

O presente artigo sustenta a seguinte tese: partindo de uma reconstrução do contexto intelectual da Aufklärung, nota-se que os fragmentos de Stuttgart sugerem que Hegel atribui à mitologia (e, consequentemente, à religião popular) uma função relevante na formação moral e na integração comunitária. Assim, longe de simplesmente confirmar a narrativa ilustrada da superação do mito pela razão, considerando-o erro ou superstição, os escritos juvenis indicam que as formas míticas compartilhadas desempenham um papel importante no esclarecimento popular por meio de uma formação moral.

Essa hipótese também requer que os escritos de Stuttgart sejam considerados para além de sua função de antecedente do sistema posterior. Estudos clássicos como os de Wilhelm Dilthey[4] e a edição organizada por Hermann Nohl[5] já haviam chamado atenção para a relevância filosófica do período de formação de Hegel; pesquisas mais recentes, como as de Walter Jaeschke,[6] reforçam a necessidade de examinar esses escritos segundo seus próprios problemas

[1] Neste artigo, o termo *Aufklärung* será mantido sempre que se tratar especificamente do contexto alemão do século XVIII, evitando sua assimilação indistinta às *Lumières* francesas ou ao conceito genérico de "iluminismo".
[2] WEBER, M. A ciência como vocação. In: **Ensaios de sociologia**. Trad. de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: LTC, 1982.
[3] ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Trad. de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
[4] DILTHEY, W. **Die Jugendgeschichte Hegels**. Berlin: Reuther & Reichard, 1905.
[5] NOHL, H. (Org.). **Hegels theologische Jugendschriften**. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1907.
[6] JAESCHKE, W. (Org.). **Hegel-Handbuch: Leben – Werk – Schule**. Stuttgart: J. B. Metzler, 2016.

e contextos de elaboração. Isso abre espaço para interpretações dos fragmentos de Stuttgart que, tentando contornar a falta de uma continuidade lógica do argumento de Hegel, buscam interpretá-los a partir da atmosfera intelectual da época.[7]

Segundo, a análise hegeliana da religião antiga deve ser compreendida para além de uma simples idealização estética da pólis grega. Nos fragmentos de Stuttgart, a mitologia e a religião popular aparecem associadas ao problema da formação moral e da vida comunitária, na medida em que oferecem imagens, narrativas e práticas compartilhadas capazes de tornar certos conteúdos éticos acessíveis à experiência comum.

Terceiro, essa reflexão deve ser situada no interior dos debates da *Aufklärung* alemã. A interlocução crítica com autores como Mendelssohn sugere que Hegel não rejeita a razão esclarecida enquanto tal, mas questiona os limites de uma concepção excessivamente abstrata do esclarecimento quando desvinculada das formas religiosas, simbólicas e comunitárias da vida ordinária. O problema não reside na racionalidade em si, mas na dificuldade de sua difusão efetiva quando separada das experiências compartilhadas nas quais a formação moral ordinariamente se realiza.

O percurso do artigo será o seguinte: na primeira seção, reconstruiremos alguns aspectos do horizonte intelectual da *Aufklärung* relevantes para a compreensão do debate sobre a mitologia. Em seguida, analisaremos algumas passagens das anotações de Stuttgart nas quais Hegel associa a religião antiga ao problema da formação moral e da coesão comunitária. Por fim, com

[7] É possível resumir o material da época de Stuttgart em três gêneros de textos: o diário, excertos e algumas redações escolares. Por tratar-se de um diário não se pode esperar que as anotações de Hegel sejam frequentes e concatenadas (cf. HARRIS, H. S. **Hegel's Development: Toward the Sunlight, 1770-1801**. Oxford: Clarendon Press, 1972, p. 14), mas sim como um aglomerado de reflexões (HARRIS. **Hegel's Development**, p. 12) sobre os mais diversos temas – da religião ao jogo de xadrez. Ainda que seja um diário, nota-se que Hegel escrevia totalmente liberto do sentimentalismo que marcara o gênero literário na época, pautando muito mais uma análise daquilo que se propusera a comentar, do que um reportar estilizado da vida cotidiana (cf. LACORTE, C. **Il primo Hegel**. Firenze: Sansoni, 1959, p. 70-71). Quanto aos excertos, tem-se notícia que desde a análise feita por Rosenkranz – na sua tentativa de recuperar a metodologia de Hegel na organização desses materiais escolares, que compunham um volume enorme e que apontavam o fato de que "[...] tudo lhe parecia digno de nota [...]" (cf. ROSENKRANZ, K. **Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben**. Berlin: Duncker und Humblot, 1844, p. 12ss.) – houve uma drástica redução no corpo desse material. Trata-se do que pode ser chamado de "seleção" ou "limpeza" realizada pelos filhos de Hegel, com o fim de barrar "[...] mais abusos [...]" de interpretação (GW III, p. 302) em relação à obra hegeliana, restando um total de 44 excertos, relativos a livros, revistas ou jornais filosóficos de interesse de Hegel. De qualquer forma, a *Ausgabe* da Felix Meiner disponibiliza o volume intitulado *Frühe Exzerpte*, no qual essa parte do material de Stuttgart está documentada. Por último há um conjunto de redações que constituem o corpo da obra hegeliana do período de Stuttgart. Dentre essas redações aparece a *Ueber die Religion der Griechen und Römer*. Além dela aparecem a *Unterredung zwischen Dreien*, e a *Ueber einige charakteristische Unterschiede der Alten Dichter [von den neueren]*. Há ainda um ensaio que merece ser citado: *Einige Bemerkungen über die Vorstellung von Grösse*. Assim, é possível notar que a falta de continuidade lógica no argumento de Hegel à época trata-se do caráter rapsódico de suas anotações.

uma análise do *Exzerpt 25*, denotaremos uma definição de mitologia que está relacionada com a formação do povo.

2. Aufklärung, crítica do mito e a historicidade da razão

A oposição entre razão e mito, tal como frequentemente formulada no contexto moderno, resulta de um processo histórico específico ligado à autocompreensão da Aufklärung como exercício crítico da racionalidade pública diante das formas tradicionais de autoridade e representação. Nesse sentido, a resposta formulada por Kant à pergunta "O que é esclarecimento?" (1784) torna-se emblemática. O esclarecimento é definido como a saída do homem de sua menoridade autoimposta, isto é, da dependência de autoridades externas no uso da própria razão.[8] A autonomia racional passa, então, a ocupar um lugar central nos debates modernos acerca da vida moral e política.

Essa formulação também contribui para reorientar o estatuto das representações mítico-religiosas no interior da *Aufklärung*. À medida que a racionalidade crítica reivindica crescente autoridade no exame das crenças e tradições herdadas, narrativas sagradas, imagens religiosas e mitologias tradicionais passam a ser submetidas ao crivo da justificação racional. Em diferentes correntes do racionalismo alemão, autores como Wolff e, posteriormente, Reimarus contribuíram para submeter a reflexão teológica a critérios de demonstração racional.[9] No contexto da *Aufklärung*, esse movimento assume progressivamente uma dimensão pública mais ampla, intensificando os debates acerca da relação entre religião, racionalidade e vida comunitária.

Contudo, essa transformação não se realiza sem tensões internas. A própria cultura da *Aufklärung* revela importantes ambiguidades diante da religião. Mendelssohn,[10] por exemplo, ao defender a compatibilidade entre esclarecimento e fé, distingue entre coerção civil e convicção religiosa, preservando à religião um âmbito relativamente autônomo em relação tanto ao poder estatal quanto à imposição dogmática. Ao mesmo tempo, reconhece que a difusão do esclarecimento pode produzir efeitos problemáticos quando o saber racional se afasta das práticas ordinárias de formação moral e convivência social. Nessa perspectiva, a racionalidade

[8] Cf. KANT, I. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? **Berlinische Monatsschrift**, 1784, p. 481-482.
[9] Cf. REIMARUS, H. S. Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. In: LESSING, G. E. **Theologiekritische Schriften II**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972.
[10] Cf. MENDELSSOHN, M. **Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum**. Hamburg: Felix Meiner, 2010.

esclarecida corre o risco de assumir um caráter excessivamente abstrato quando dissociada das formas compartilhadas da vida comum.

É nesse ponto que a mitologia revela parte de sua complexidade. O mito, frequentemente compreendido por setores da *Aufklärung* como narrativa fantasiosa ou alegoria, tende progressivamente a perder centralidade em determinadas formas de legitimação pública do saber. Entretanto, como sugere Blumenberg,[11] a modernidade não elimina simplesmente as formas míticas e simbólicas, mas redefine seus modos de funcionamento e legitimação. O que se transforma não é apenas o conteúdo dessas representações, mas também sua posição no interior da vida cultural e religiosa. A crítica racional, nesse contexto, não implica necessariamente o desaparecimento das formas simbólicas compartilhadas, mas sua reconfiguração em novas condições históricas.

Além disso, a própria concepção de razão mobilizada pela *Aufklärung* está longe de ser homogênea. Como demonstrou Cassirer,[12] o projeto esclarecido não se reduz a um racionalismo estrito, envolvendo também uma reflexão mais ampla sobre cultura, moralidade, arte e religião. Diferentes esferas da vida humana participam do processo de ampliação da consciência crítica e da autonomia racional. Ainda assim, determinadas narrativas do progresso tendem a interpretar a história como um afastamento progressivo de formas simbólicas e religiosas tradicionais em direção a formas consideradas mais racionais de compreensão e organização da vida coletiva.

Desse modo, a oposição entre mito e razão consolida-se, em parte da tradição moderna, como esquema interpretativo da própria história europeia: a antiguidade tende a ser associada ao mundo das imagens e das representações religiosas, enquanto a modernidade passa a identificar-se com formas conceituais de racionalidade. Tal esquema, contudo, frequentemente pressupõe que a vida racional possa organizar-se sem depender das formas simbólicas e religiosas que, durante séculos, desempenharam papel importante na orientação moral. A razão aparece, assim, como capaz de sustentar-se autonomamente, reduzindo a relevância das imagens, narrativas e práticas compartilhadas anteriormente vinculadas à experiência coletiva.

Até meados do século XVIII, como observa Friedrich Strich, a mitologia era amplamente concebida como "doutrina de fábulas sem gosto" (*abgeschmackte Fabellehre*), isto é,

[11] BLUMENBERG, H. **Arbeit am Mythos**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, p. 131-150.
[12] CASSIRER, E. **A filosofia do Iluminismo**. Trad. de Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997, p. 11-25.

como um conjunto de narrativas associado ao paganismo, ao erro e ao uso inadequado da razão humana.[13] Nesse horizonte, a mitologia dificilmente possuía estatuto filosófico positivo, sendo frequentemente tratada como resíduo de um passado incompatível com as exigências modernas de racionalidade. Parte da crítica esclarecida da religião tendia, assim, a interpretar o mito sobretudo como forma de ilusão coletiva, estabelecendo entre mito e razão uma oposição relativamente rígida. É precisamente essa pressuposição que começa a ser tensionada no final do século XVIII.

O debate alemão sobre religião popular (*Volksreligion*), educação moral e formação cultural (*Bildung*) revela uma preocupação crescente com os limites de uma concepção de esclarecimento centrada exclusivamente na crítica das tradições estabelecidas feita por uma razão afastada das práticas ordinárias comunitárias. Se a crítica racional dissolve crenças e práticas compartilhadas sem favorecer outras formas comuns de orientação moral e pertencimento coletivo, que tipo de vínculo social pode ser preservado? Como articular pretensões universais da racionalidade com formas históricas concretas de vida comum?[14]

A querela entre Johann Gottfried Herder e Christian Adolph Klotz, em 1767, relatada nos *Fragmente über die neuere deutsche Litteratur*, representa um ponto importante de inflexão nesse cenário. Contra o tratamento corrente que Klotz dispensava à mitologia – entendendo-a como simples erro ou superstição da Antiguidade – Herder recusa a redução do mito à pura irracionalidade. Ainda que os conceitos mitológicos não forneçam modelos teóricos de verdade, argumenta ele, permanecem relevantes para a produção da beleza sensível e para a comunicação estética de ideias e *valores compartilhados*.

A mitologia não constitui finalidade em si mesma, mas instrumento pedagógico e formativo; ela aparece como fábula, épico e drama, isto é, como forma poética de apresentação de experiências e conteúdos morais que, sem essas imagens e narrativas, tenderiam a permanecer excessivamente abstratos. A dificuldade moderna não reside na mitologia enquanto tal, mas na maneira pela qual ela passa a ser recebida: ora como enigma indecifrável, ora como alegoria artificial. Herder procura, assim, reabilitar certos usos da mitologia, distinguindo-os dos abusos que a desfiguram. Com isso, desloca o debate ao sugerir que a mitologia não deve ser avaliada

[13] STRICH, F. **Die Mythologie in der deutschen Literatur von Klopstock bis Wagner**. Halle: Max Niemeyer, 1910, p. 6.
[14] Cf. KOSELLECK, R. **Kritik und Krise: eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt**. Freiburg: Karl Alber, 1973, p. 97-110.

apenas segundo critérios de verdade proposicional, mas também segundo sua função pedagógica, estética e formativa.

O debate sobre mitologia continuou ecoando e, em 1780, como mostrou Adler,[15] a própria Preisfrage – se é útil enganar o povo – evidencia a inquietação da Aufklärung tardia diante dos possíveis efeitos sociais da dissolução das crenças religiosas tradicionais.[16] A religião, frequentemente criticada em determinados setores do iluminismo europeu, continua sendo percebida por diversos autores alemães como elemento relevante da formação moral e da estabilidade da vida coletiva. Zöllner e Nicolai discutem, nesse contexto, a necessidade de equilíbrio entre o projeto da Aufklärung e a preservação dos vínculos comunitários; a crítica racional não deveria comprometer inteiramente as referências morais compartilhadas da vida social.

Essa pequena reconstrução histórica é decisiva para compreender parte do horizonte intelectual no qual o jovem Hegel se formou. O debate da Preisfrage de 1780 expõe uma autocrítica da Aufklärung na sua consideração da mitologia (e da religião) e reconhece nela uma potencialidade moral. É nesse contexto que devem ser situados os escritos de Stuttgart, tanto

[15] Cf. ADLER, H. Ist Aufklärung teilbar? Die Preisfrage der Preussischen Akademie für 1780. In: POZZO, R.; SCHNEIDER, U. (Orgs.). **Nützt es dem Volke, betrogen zu werden?** Vol. 2.1. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2007, p. XII-LXX.

[16] Vale a pena mencionar que boa parte dos pensadores da *Aufklärung* de Berlim respondeu à questão. O que faz ecoar na *Mittwochgesellschaft* (sociedade das quartas-feiras) aquela questão da Academia é a leitura feita de um artigo por Johann Karl Möshen e que versa sobre o esclarecimento dos concidadãos, com um tom de esclarecimento do povo. Ele transforma a pergunta sobre o esclarecimento em uma constatação de que o povo não abraçou as luzes, que continua mergulhado em superstição e preconceito. Frente àquela questão da "morte da crença" (ou mesmo da finalidade da religião) essa constatação não é indiferente. Afinal, 40 anos – referentes ao tempo de reinado de Friedrich II – de luz e o povo permanecia na escuridão. Möshen, então, conclama a uma análise sobre as raízes da superstição e do preconceito, bem como para uma incursão sobre a relação entre a *Aufklärung* e o Estado. Para muitos membros da "sociedade das quartas-feiras" – dentre os quais se encontravam funcionários do estado –, a *Aufklärung* não era apenas um ideal abstrato, tema de uma reunião da tarde entre amigos acompanhada por chá ou café; ela é prática e tinha a ver com o convívio diário e com políticas nas áreas do direito, da religião e da educação pública. Se a constatação de que o povo ainda vivia na escuridão parecia provocar a *Aufklärung* a espalhar-se por todos os estamentos do estado, isso não era questão pacífica entre os *Aufklärer*. De um lado, como Möhsen, têm-se aqueles que eram da opinião que o povo ainda estava na escuridão por falta da expansão das luzes, que se ocorresse, colocaria à luz os equívocos da superstição, dando ocasião ao verdadeiro triunfo da *Aufklärung*. Do outro lado, pensadores que achavam louvável a racionalização da religião, como Svarez e Klein, mas que acham a *Aufklärung* perigosa quando ela retira do povo o fundamento das suas boas ações e não oferece nenhum outro. O conceito de *Aufklärung* seria heterogêneo, relativo aos graus de capacidade de pensamento e ação, mas ainda assim parecia insuficiente ou deficitário frente à pretensão universalista de esclarecer o povo. Assim, a religião – nos seus conceitos mais "positivos" – poderia ser mais útil para ajudar o povo a propagar o bem do que a verdade esclarecida. Portanto, se a *Aufklärung* é um ideal prático e realmente gostaria de se estender a todos os nichos da sociedade, teria de se indagar sobre a finalidade da religião nesse processo. Uma parte dos *Aufklärer* toma a religião como a via de acesso do povo em geral às luzes e, sem ela, a pretensão universalista da *Aufklärung* pode se ver maculada em sua fonte, sendo um particularismo da classe dos doutos – uma posição não muito distante daquela de Hegel. Para mais detalhes da discussão viva no interior da *Mittwochgesellschaft*, cf. SCHMIDT, J. The Question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn, and the Mittwochgesellschaft. **Journal of the History of Ideas**, v. 50, n. 2, 1989, p. 274ss.

nas anotações de Hegel sobre textos filosóficos de Mendelssohn, Zöllner e outros autores, quanto nas redações e notas de diário.

3. Mitologia, sensibilização e mediação comunitária nos fragmentos de Stuttgart

Longe de rejeitar a *Aufklärung* enquanto tal, os fragmentos de Stuttgart sugerem uma relação entre a crítica da *Aufklärung* e a religião como via de formação moral popular. Assim, a religião antiga e sua mitologia tornam-se objeto privilegiado de reflexão: não como simples resíduo do passado, mas como experiência histórica na qual moralidade, formas religiosas e vida comunitária permaneciam estreitamente vinculadas.

Em uma anotação do diário, datada de 22.03.1786, encontramos:

> eu falo aqui nomeadamente apenas sobre a *Aufklärung* por meio das ciências e das artes. Ela limita-se apenas ao estamento dos doutos [*Gelehrten*]. Porque acho muito difícil para a maioria, mesmo as pessoas mais instruídas, fazer um esboço de um esclarecimento para o homem comum, mas também é muito mais difícil para mim, pois ainda não estudei história filosoficamente e a fundo. Embora eu acredite também, que essa *Aufklärung* do homem comum tenha se orientado sempre segundo a religião de seu tempo, e ela se expande em geral apenas à *Aufklärung* dos artesãos e das comodidades da vida.[17]

A pretensão universal do esclarecimento revela, aos olhos de Hegel, uma limitação prática importante: seu alcance social permanece condicionado a círculos relativamente restritos. O problema não diz respeito apenas ao conteúdo da razão esclarecida, mas também às formas por meio das quais ela se torna acessível e socialmente compartilhável. Quando vinculada predominantemente à linguagem conceitual erudita, sua difusão (e mesmo seu *Wirkungskreis*) tende a encontrar limites significativos. A religião, por sua vez, aparece como guia do homem comum em seu esclarecimento.

Nos *Exzerpte* de 1787–1788, reunidos no terceiro volume das *Gesammelte Werke* (GW III), existem anotações que remetem ao debate sobre os limites de expansão da *Aufklärung*. No

[17] "Ich rede nämlich also hier nur von der Aufklärung durch Wissenschaften und Künste. Sie schränkt [sich] also blos auf den Stand der Gelehrten ein. Denn einen Entwurf von einer Aufklärung des gemeinen Mannes zu machen halte ich teils für die meisten auch gelehrtesten Leuten für sehr schwer, teils aber auch besonders für mich noch viel schwerer, da ich überhaupt die Geschichte noch nicht philosophisch und gründlich studiert habe. Sonst glaube ich auch, diese Aufklärung des gemeinen Mannes habe sich immer nach der Religion seiner Zeit gerichtet, und sie erstreke sich überhaupt nur auf die Aufklärung durch Handwerker und Bequemlichkeit des Lebens". HEGEL, G. W. F. **Der junge Hegel in Stuttgart: Aufsätze und Tagebuchaufzeichnungen (1785–1788)**. Marbach am Neckar: Deutschen Literatur Archiv, 1970, p. 60.

Exzerpt 21,[18] datado de 31.05.1787, a distinção entre Bildung, Cultur e Aufklärung (GW III, p. 169-173), por exemplo, mostra que o esclarecimento não se identifica simplesmente com a formação integral da humanidade. A *Aufklärung* designa o progresso do entendimento; a *Cultur*, a formação prática e social; a *Bildung*, o processo mais amplo de formação humana. Hegel anota o reconhecido risco de que a difusão irrestrita de determinadas verdades produza desestabilização ou infelicidade,[19] sobretudo quando não há correspondência entre pretensões universais e as formas efetivas da vida civil. Nesses casos, fica o alerta: "Aqui a filosofia deixa a mão sobre a boca!".[20]

Isso pode significar um silêncio da filosofia, lá onde espalhar as verdades macula os fundamentos religiosos e éticos do homem comum. Esse silêncio, entretanto, é uma atitude que tem de tomar o *Aufklärer crítico*: "o *Aufklärer* amante da virtude procede com cautela e circunspecção, e, antes, suporta o preconceito, do que com ele rejeita a verdade que está intimamente ligada com ele".[21]

O abuso da *Aufklärung* é descrito como fator de enfraquecimento do sentimento moral, conduzindo ao egoísmo, à irreligião e à anarquia,[22] sendo tarefa do verdadeiro Aufklärer encontrar "a linha limite, que também aqui diferencia uso e abuso".[23] A crítica, nesse contexto, não se dirige à razão enquanto tal, mas às consequências de um esclarecimento dissociado das formas ordinárias da vida moral e social. Segundo Vaz,[24] o problema assume também uma dimensão ético-política: como ampliar o uso público da razão sem produzir desagregação social? Hyppolite,[25] ao interpretar a juventude hegeliana, sugere que já nesse momento emerge uma preocupação com as relações entre racionalidade moral e formas históricas da vida coletiva.

[18] Trata-se de uma resenha de Hegel do texto de Mendelssohn sobre a *Aufklärung*. Referência conforme o Werke de Hegel (GW III, p. 169): "Berl. Monatsschr. 1784. IX. St. 7. 1) Ueber die Frage: was heisst aufklären? von Mos. Mendelssohn p. 193-200".
[19] GW III, p. 171-172.
[20] O texto original de Mendelssohn apresenta essa passagem. Cito-o conforme às anotações feitas por Hegel na margem de sua resenha, em GW III, p. 172: *"Hier lege die Philosophie die Hand auf den Mund!"*
[21] " […] so wird der tugendliebende Aufklärer mit Vorsicht und Behutsamkeit verfahren, und lieber das Vorurtheil dulden, als die mit ihm so fest verschlungene Wahrheit zugleich mit vertreiben". GW III, p. 173.
[22] GW III, p. 173.
[23] "Schwer, aber nicht unmöglich ist es, die Grenzlinie zu finden, die auch hier Gebrauch von Missbrauch scheidet". GW III, p. 173.
[24] VAZ, H. C. de L. **Introdução ao pensamento de Hegel: Tomo I: A fenomenologia do espírito e seus antecedentes**. São Paulo: Edições Loyola, 2020, p. 334.
[25] HYPPOLITE, J. **Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel**. Paris: Éditions du Seuil, 1983, p. 16.

A mitologia, diante disso, assume função importante. Quando Hegel escreve, na sua redação intitulada *Ueber die Religion der Griechen und Römer*, datada de 10.08.1787, que o pensamento de uma divindade é "tão natural ao homem, que ele se desenvolveu de fato em todos os povos",[26] não se trata simplesmente de afirmar uma disposição irracional, mas de reconhecer a ampla presença histórica das representações religiosas nas diferentes formas de vida humana. A religião aparece, assim, como uma forma amplamente compartilhada de expressão, capaz de tornar acessíveis ao sentimento e à imaginação conteúdos que dificilmente circulam apenas por meio da reflexão conceitual:

> [os] homens, que podem pensar tudo apenas sob representações sensíveis, fariam logo a si imagens corpóreas de argila, madeira e pedra da sua divindade, cada um segundo o ideal que ele teria do ser mais terrível; daí as mais horripilantes formas e figuras dos deuses dos povos primitivos sem sensibilidade para o belo e sem arte. Cada um [cada povo] teria necessariamente dado ao seu deus um nome particular.[27]

Essa reflexão aproxima-se, em vários aspectos, do horizonte aberto por Herder, mas adquire em Hegel um alcance mais diretamente relacionado à vida moral e comunitária. Se, em Herder, a mitologia aparece sobretudo como forma poética de sensibilização de ideias morais e religiosas, nos escritos de Stuttgart ela passa a ser considerada também sob o ponto de vista de sua função na formação ética dos povos.[28] Ao descrever a religião grega, Hegel observa que os sábios ensinavam que a divindade organizou a natureza de modo que "a verdadeira felicidade fosse atingida através da sabedoria e da bondade moral".[29] A relação entre virtude e felicidade – central em muitas concepções modernas de moralidade – aparece, assim, associada às representações religiosas da Antiguidade, indicando que Hegel tinha em mente uma interpretação moral e comunitária da religião antiga e sua mitologia.[30]

---

[26] HEGEL. **Der junge Hegel**, p. 71.
[27] "Die Menschen, die Alles nur unter sinnlichen Vorstellungen denken können, machten sich bald körperliche Bilder von der Gottheit aus Thon, Holz oder Stein, jeder nach dem Ideal, das er von dem furchtbarsten Wesen hatte; daher die scheußlichen Gestalten und Figuren der Götter bei rohen Völkern ohne Empfindung für das Schöne und ohne Künste. Nothwendig mußte jeder seinem Gott auch einen besondern Namen geben". HEGEL. **Der junge Hegel**, p. 72.
[28] Cf. KOZU, K. **Das Bedürfnis der Philosophie: ein Überblick über die Entwicklung des Begriffskomplexes "Bedürfnis", "Trieb", "Sterben" und "Begierde" bei Hegel**. Bonn: Bouvier Verlag, 1988, p. 31.
[29] HEGEL. **Der junge Hegel**, p. 74.
[30] A ideia de que essa passagem suscita um tom moral na religião se deve ao fato de que na verdadeira felicidade, os homens estão libertos da oposição entre razão e sensibilidade. Sobre esta tese cf. KOZU. **Das Bedürfnis der Philosophie**, p. 32.

O problema moderno consiste, para Hegel, em que determinadas formas da *Aufklärung*, ao combaterem a superstição religiosa, acabam também enfraquecendo referências compartilhadas importantes para a vida comunitária. O poeta moderno – observa ele na sua redação intitulada *Ueber einige charakteristische Unterschiede der Alten Dichter [von den neueren]*, datada de 07.8.1788 – dirige-se a um público restrito;[31] a linguagem comum tende progressivamente à fragmentação. O sintoma geral que aparece nesses fragmentos hegelianos aponta um certo particularismo da *Aufklärung*. Nessa condição, os princípios racionais permanecem frequentemente limitados aos círculos eruditos, encontrando dificuldades para alcançar formas mais amplas de participação coletiva ou impondo-se ao povo, com um *tom professoral*.[32]

Para combater este particularismo da *Aufklärung*, a mitologia e a religião popular em geral são reabilitadas como uma das formas históricas pelas quais determinados conteúdos morais puderam ser compartilhados e transmitidos coletivamente.[33] O conteúdo de cada religião não é mera arbitrariedade imaginativa, mas corresponde à diversidade das experiências humanas representadas no interior de um horizonte religioso compartilhado.[34]

---

[31] HEGEL. **Der junge Hegel**, p. 76.

[32] Um outro problema que Hegel anota por meio de pequenas resenhas da obra de F. Nicolai, presentes nos *Exzerpte 23 e 24*, é o tom professoral ou mesmo a arrogância da *Aufklärung* em querer esclarecer o povo, sem reconhecer que o povo possui um saber. Essa arrogância se dá no uso de uma *mittlere Classe des Volks*, que seria um termo médio entre os *Aufklärer* e o povo. Seguindo F. Nicolai, Hegel entende que a necessidade de uma classe média apenas ressalta como a *Aufklärung* se mostrava formada em uma *Residenzstadt* e se convertia em uma *PrivatBildung*.

[33] Tendo em vista a formação do pensamento de Hegel, é interessante notar que esta preocupação com a religião dos gregos e dos romanos aparece muitas vezes, inclusive em Tübingen, em uma discussão sobre as relações entre representações religiosas e ideias filosóficas, bem como seu impacto no projeto de *Volksreligion* que Hegel está empenhado à época: "Os gregos e romanos permitiam que um Aristófanes ou um Plauto zombassem de seus deuses, atribuíssem a eles as ações mais ridículas, desde que preservassem seus traços mais característicos. Júpiter poderia transgredir o quanto quisesse, desde que o poeta mantivesse seus raios, ou ele poderia aparecer no *Prometeu* como um tirano. Mas eles não perdoavam um Sócrates ou um Aristóteles por lhes mostrar uma ideia de *τον ζεον* que fosse pura e elevada, além dos raios e sofrimentos" (GW I, p. 78). A filosofia, ao tomar os deuses seriamente, retirando-os do *campo das representações* e os apresentando como *ideias da razão*, solapava aquela *Volksreligion*. Hegel sabia disso e compreendia a importância dessas representações: não eram propriamente apresentações da verdade, mas sustentavam os mais variados sentimentos e toda a esperança do povo. Assim se justifica o modo como o povo reagiu mal aos ensinamentos filosóficos: "uma simples divergência das representações gerais sobre a divindade aparece imediatamente como ateísmo" (GW I, p. 78). O ponto, aqui, parece ser mais uma vez aquela arrogância que reveste o pretenso universalismo da *Aufklärung*, que acaba por ser, como Hegel sublinha desde Stuttgart, um particularismo que se almeja impor de cima para baixo. A sabedoria arrogante dos *Aufklärer* os cegava, sendo eles incapazes de compreender que quando atacavam as representações populares, eles não apenas minavam o nexo social, a unidade do povo, mas também sua base mais elementar, a rede de sensações ou sentimentos: "e essa rede de sensações é rompida e destruída quando essas representações [referindo-se às representações gerais do povo] são alteradas" (GW I, p. 78).

[34] SCHMIDT, W. A. von. Mythologie und Uroffenbarung bei Herder und Friedrich Schlegel. **Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte**, v. 25, n. 1, 1973, p. 32-45.

Os escritos de Stuttgart sugerem que Hegel procurou compreender por que representações religiosas e imagens compartilhadas continuam exercendo papel importante mesmo em contextos marcados pelo avanço da crítica à religião. Hegel parece compreender a mitologia como rota de fuga às dificuldades enfrentadas por uma racionalidade que permanece particular, isto é, restrita aos círculos eruditos e abstratos da cultura letrada. A religião antiga interessa a Hegel porque nela crenças, práticas coletivas e formação moral ainda apareciam estreitamente vinculadas no interior da vida comunitária.

4. Mitologia e religião popular: uma mediação sensível da moralidade

Se na seção anterior ficou demonstrado que a mitologia não pode ser compreendida apenas como simples superstição ou erro irracional, impõe-se agora examinar com maior precisão o papel que a ela pode ser designado a partir dos fragmentos de Stuttgart. É sobretudo no *Exzerpt 25*, datado de 28.09.1787, que encontramos uma formulação particularmente significativa sobre a relação entre mitologia, religião e consciência sensível. Ali se lê:

> Um mito é uma obra literária que tem a autenticação de uma instrução sobrenatural ou de uma antiga tradição e que é aceita como uma verdade estabelecida porque o conhecimento correto da razão sobre o assunto está além do âmbito de alcance [*Gesichtskreis*] da razão e da experiência daqueles que aceitam esses mitos. Um sistema inteiro de tais mitos sobre a religião é a mitologia; e é muito natural que a filosofia e a religião de qualquer nação sejam inicialmente mitologia. Pois a consciência sensível deve preceder tanto nas totalidades dos povos, quanto nos indivíduos antes do racional, porque na mente finita o mais perfeito só pode seguir o menos perfeito.[35]

Essa passagem é decisiva por três razões. Primeiro, porque define o mito não simplesmente como falsidade, mas como forma literária legitimada por tradição e autoridade. Segundo, porque introduz o conceito de *Gesichtskreis*, isto é, o horizonte de alcance da razão popular, pois é o povo, o homem comum, quem aceita o mito. Terceiro, porque estabelece uma ideia

[35] "Ein Mythos ist eine Dichtung, welche die Beglaubigung einer übernatürlichen Belehrung oder einer alten Ueberlieferung hat, und welche als eine ausgemachte Wahrheit angenommen wird, weil die richtige Vernunfterkenntniss des Gegenstandes über den Gesichtskreis der Vernunft und der Erfahrung derjenigen erhaben ist, die diese Mythen annehmen. Ein ganzes System solcher Mythen über die Religion ist die Mythologie; und es ist sehr natürlich, dass die Philosophie und Religion einer jeden Nation anfänglich Mythologie ist. Denn die sinnliche Gewissheit muss bei ganzen Völkern so gut, als bei den einzelnen Menschen vor der vernünftigen vorhergehen, weil in dem endlichen Verstände das Vollkommnere erst auf das Unvollkommnere folgen kann". GW III, p. 180.

genética: a consciência sensível precede o racional tanto na formação dos povos quanto na formação individual.

O trecho pode ser interpretado à luz da atmosfera intelectual e de outros fragmentos hegelianos da época. Assim, se Hegel já havia anotado preocupações com o uso e abuso da *Aufklärung* e suas possíveis consequências no campo social, bem como a importância da religião antiga na formação ética do povo, então faz sentido interpretar o trecho acima como parte dessas preocupações.

O mito é aceito como verdade porque o exame racional desses temas ainda permanece fora do alcance da maior parte daqueles que participam dessas tradições religiosas. Isso, contudo, não implica que tais representações sejam destituídas de conteúdo moral ou racional. Significa antes que essas ideias circulam predominantemente por meio de imagens, narrativas e práticas religiosas compartilhadas, e não através da reflexão conceitual erudita. A limitação diz respeito sobretudo às formas de compreensão disponíveis no interior de determinado horizonte histórico e cultural.[36]

Podemos assumir que é contra aquela posição professoral do *Aufklärer*, que rotulava a religião e sua mitologia como superstição e as tratava com ironia, que Hegel afirma que a filosofia começaria como mitologia, e que seria, partindo dessa implicação genética, inútil negar à mitologia (e à religião em geral) uma função moral na formação do povo. Agir conforme o *costume* (*Sitte*), consciente daquela *Sittlichkeit*, do elo comunitário sustentado pela religião popular,[37] pode ser identificado como aquela ação do *Aufklärer crítico*. Ao menos, o *Exzerpt 26*,[38] datado de 01.02.1788, denota uma definição de "homem esclarecido" bem próxima.[39] No mesmo sentido Hegel recorre ao exemplo de Sócrates, ao qual ele retorna de tempos em tempos,

[36] Hegel é marcadamente influenciado pela noção de Helenismo que é apresentada pela *Aufklärung*. É Vaz quem melhor explica no que consiste essa influência. De um modo geral, isso impacta o modo como Hegel compreende o termo *Bildung*, como formação cultural para a realização da liberdade. Hegel se volta para a religião dos antigos para encontrar nela aquela penetração na vida do povo que superaria o particularismo da *Aufklärung* das ciências e das artes. Sobre isso, cf. VAZ. **Introdução ao pensamento de Hegel**, p. 337-345; também HEGEL. **Der junge Hegel**, p. 34, anotação do diário de Hegel datada de 07.07.1785.

[37] HYPPOLITE. **Introduction**, p. 16-20.

[38] Trata-se de uma anotação sobre o livro de Zöllner, Lesenbuch für alle Stande, conforme referência da edição crítica: "Allg. Liter. Zeitg. Jan. 1788. No. 1. aus: Zöllner's Lesebuch für alle Stände VIII. Th. 1787". GW III, p. 181.

[39] "Não é a negação do preconceito que torna o homem esclarecido, e menos ainda o clamor da verdade sob o nome de preconceito [...]. Não é por isso que alguém é esclarecido, porque ele afirma ou nega esta ou aquela proposição, mas sim porque ele tem tanto respeito e apreço pela verdade, tanta determinação e firmeza, que ele examina com seriedade viril e não é impedido por críticas ou elogios, nem por gritos ou zombarias, de investigar friamente por que ele afirma ou nega algo". GW III, p. 181.

sempre ressaltando no filósofo um modelo de consciência que seria análogo ao "homem esclarecido", que compreendia a potencialidade moral na religião e estaria disposto a defender a verdade a qualquer custo.[40]

Portanto, a partir da atmosfera intelectual e de outros fragmentos da mesma época, o *Exzerpt 25* assume que a religião antiga e sua mitologia devem ser compreendidas como uma forma amplamente compartilhada de expressão moral, com impacto na formação do povo. Quando ignora essas condições históricas de formação, a *Aufklärung* corria o risco de assumir um papel socialmente desagregador, pois dissolveria formas compartilhadas de orientação moral sem oferecer modos igualmente acessíveis de participação no esclarecimento. A mitologia desempenha essa função ao estabelecer relação entre valores como justiça, sabedoria, coragem ou dever e figuras religiosas, histórias exemplares e rituais coletivos. Essa interpretação reforça a tese central do artigo: os fragmentos de Stuttgart sugerem uma função moral do mito, sustentável a partir do contexto intelectual da época. Dessa maneira, a ênfase nos fragmentos de Stuttgart e no contexto intelectual da época permite compreender com maior nitidez o início da preocupação de Hegel com a mitologia e com a religião.

5. Conclusão

O percurso histórico-hermenêutico trilhado nesta investigação permitiu revisitar os escritos de Hegel em Stuttgart (1785–1788) não apenas como um prefácio biográfico, mas como um campo de reflexão filosófica sobre os limites e as possibilidades da razão da *Aufklärung*. A análise do *Exzerpt 25* e dos fragmentos correlatos, quando iluminada pelo contexto intelectual da *Aufklärung* tardia, revela que a reabilitação da mitologia não foi um movimento fortuito, mas uma resposta deliberada ao desafio de conferir eficácia à *Aufklärung*.

[40] O uso da figura de Sócrates não aparece apenas para qualificar o *Aufklärer* crítico, mas também, em Tübingen e, posteriormente, em Berna, para fazer uma comparação com Jesus. No texto *Ausser dem mündlichen Unterricht* [Text 17], destaca-se a comparação entre Jesus e Sócrates sob a perspectiva da educação popular promovida por ambos. Embora representem formas distintas de instrução, elas compartilham um mesmo horizonte social. Ambos – Jesus e Sócrates – enfrentaram o que pode ser denominado "crise da virtude": os preceitos morais e jurídicos produziam efeitos contrários aos esperados, gerando tensões entre deveres e leis, formação moral e vida civil, indivíduo e comunidade (cf. GW I, p. 117). Sócrates é mencionado como paradigma de um instrutor que não impunha sua doutrina, mas conduzia o aprendizado por meio do diálogo e da reflexão crítica: "Sócrates, que viveu em um Estado republicano onde cada cidadão falava livremente com o outro, mas onde uma urbanidade refinada permeava até mesmo as interações das classes mais baixas, abordava as pessoas de forma despreocupada, por meio de conversas casuais. *Sem assumir um tom didático* [grifo meu] ou aparentar que queria instruir, ele iniciava diálogos comuns e, de maneira extremamente sutil, conduzia os interlocutores a um ensinamento que parecia surgir por si mesmo, sem qualquer imposição". GW I, p. 115.

Na primeira etapa deste trabalho, demonstrou-se que o problema da mitologia já habitava as tensões internas do esclarecimento alemão. A querela entre Herder e Klotz e o debate em torno da *Preisfrage* de 1780 evidenciaram que a razão esclarecida, ao buscar dissolver o preconceito e a superstição, arriscava-se a romper a integridade da vida comunitária. Como vimos, Herder já vislumbrava na mitologia um instrumento pedagógico capaz de comunicar ideias estéticas e valores morais de modo sensibilizado, evitando que a virtude permanecesse uma abstração restrita aos filósofos. Esse horizonte de sensibilização da moralidade foi o solo sobre o qual o jovem Hegel assentou várias de suas primeiras reflexões.

A segunda seção deste artigo aprofundou essa atmosfera intelectual por meio das anotações hegelianas sobre Mendelssohn, Zöllner e Nicolai. Nestes textos, Hegel identifica o que denominamos o particularismo da *Aufklärung*: um esclarecimento que, limitado ao "estamento dos doutos" (*Stand der Gelehrten*), falha em tornar-se um patrimônio do homem comum. A mitologia e a religião popular emergem aqui como o antídoto necessário a essa fragmentação. Ao resgatar a experiência da Antiguidade, Hegel observa que a mitologia grega oferecia uma linguagem comum que associava a virtude à felicidade, permitindo que o esclarecimento não se impusesse com um tom professoral ou arrogante, mas como uma vivência integrada à cultura (*Cultur*) e à formação (*Bildung*) do povo.

A terceira seção, dedicada ao *Exzerpt 25*, consolidou a interpretação de que Hegel atribui ao mito uma função moral na formação do povo. Ao definir a mitologia como uma "verdade estabelecida" (*ausgemachte Wahrheit*), aceita lá onde o conhecimento racional ainda ultrapassa o horizonte de alcance (*Gesichtskreis*) de um povo, Hegel retira o mito do domínio do puro erro. A tese de que a "consciência sensível deve preceder o racional" estabelece que a mitologia é, de fato, a primeira forma de filosofia e religião de uma nação. Portanto, a reabilitação da mitologia em Stuttgart cumpre o papel formativo-moral no povo: antes do racional, o sensível.

Em suma, os fragmentos de Stuttgart sugerem que Hegel compreendeu a mitologia como guia do homem comum ao esclarecimento, assumindo que ela seria mediação entre os homens tendo em vista a unidade comunitária. Longe de ser um resíduo pré-racional, a mitologia é apresentada por Hegel como a infraestrutura simbólica necessária para que a moralidade se torne o nexo social de uma comunidade. Assim, Stuttgart oferece a base para uma compreensão das primeiras reflexões hegelianas acerca da mitologia e sua relação com a moralidade e formação do povo.

BIBLIOGRAFIA

ADLER, Hans. Ist Aufklärung teilbar? Die Preisfrage der Preussischen Akademie für 1780. In: POZZO, Riccardo; SCHNEIDER, Ulrich (Orgs.). **Nützt es dem Volke, betrogen zu werden?** Vol. 2.1. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2007, p. XII-LXX.

ADORNO, Theodor Wiesengrund; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

BLUMENBERG, Hans. **Arbeit am Mythos**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia do Iluminismo**. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

DILTHEY, Wilhelm. **Die Jugendgeschichte Hegels**. Berlin: Reuther & Reichard, 1905.

HARRIS, Henry Silton. **Hegel's Development: Toward the Sunlight, 1770-1801**. Oxford: Clarendon Press, 1972.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Gesammelte Werke** (Vol. 1 e Vol. 3). Hamburg: Felix Meiner, 1989 (vol. 1); 1991 (vol. 3).

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Der junge Hegel in Stuttgart: Aufsätze und Tagebuchaufzeichnungen (1785–1788)**. Marbach am Neckar: Deutschen Literatur Archiv, 1970.

HERDER, Johann Gottfried. **Fragmente über die neuere deutsche Litteratur**. Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1767.

HYPPOLITE, Jean. **Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel**. Paris: Éditions du Seuil, 1983.

JAESCHKE, Walter (Org.). **Hegel-Handbuch: Leben – Werk – Schule**. Stuttgart: J. B. Metzler, 2016.

KANT, Immanuel. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? **Berlinische Monatsschrift**, p. 481-494, 1784.

KOSELLECK, Reinhart. **Kritik und Krise: eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt**. Freiburg: Karl Alber, 1973.

KOZU, Kohachi. **Das Bedürfnis der Philosophie: ein Überblick über die Entwicklung des Begriffskomplexes "Bedürfnis", "Trieb", "Sterben" und "Begierde" bei Hegel**. Bonn: Bouvier Verlag, 1988.

LACORTE, Carmelo. **Il primo Hegel**. Firenze: Sansoni, 1959.

MENDELSSOHN, Moses. **Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum**. Hamburg: Felix Meiner, 2010.

NOHL, Hermann (Org.). **Hegels theologische Jugendschriften**. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1907.

REIMARUS, Hermann Samuel. Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. In: LESSING, Gotthold Ephraim. **Theologiekritische Schriften II**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972.

ROSENKRANZ, Karl. **Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben**. Berlin: Duncker und Humblot, 1844.

SCHMIDT, James. The Question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn, and the Mittwochgesellschaft. **Journal of the History of Ideas**, v. 50, n. 2, p. 269-291, 1989.

SCHMIDT, Wolff Anton von. Mythologie und Uroffenbarung bei Herder und Friedrich Schlegel. **Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte**, v. 25, n. 1, p. 32-45, 1973.

STRICH, Friedrich. **Die Mythologie in der deutschen Literatur von Klopstock bis Wagner**. Halle: Max Niemeyer, 1910.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Introdução ao pensamento de Hegel: Tomo I: A fenomenologia do espírito e seus antecedentes**. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

WEBER, Max. A ciência como vocação. In: **Ensaios de sociologia**. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

RECEBIDO EM 06/03/2026
ACEITO EM 28/07/2026