
artículos

**O gênio maligno como imagem
filosófica emblemática: uma crítica
hegeliana ao materialismo dialético**

**The evil genius as emblematic
philosophical image: a hegelian critique
of dialectical materialism**

SINÉSIO FERRAZ BUENO

<https://doi.org/10.15366/antitesis2022.2.002>

Resumo: Na filosofia moderna, o gênio maligno de Descartes representou não apenas a radicalização do ceticismo em relação à confiabilidade da razão, mas também a erosão do finalismo metafísico. Nos tempos atuais, quando o materialismo dialético almeja constituir-se como campo explicativo do ser na esfera ontológica, o tempo histórico é destituído de finalismo em termos metafísicos. Neste artigo será apresentada a hipótese de que isso significa restaurar o gênio maligno cartesiano, pois a história passa a ser concebida como sucessão aleatória de fatos contingentes entregues aos interesses imediatos dos homens. Essa perspectiva será contrastada com uma ótica hegeliana, em que o materialismo é interpretado como etapa do desenvolvimento da consciência de si.

Palavras-chave: gênio maligno; filosofia da história; metafísica; idealismo absoluto.

Abstract: In modern philosophy, the evil genius represented not only the radicalization of skepticism about the reliability of reason, but also the erosion of metaphysical finalism. Nowadays, when the dialectical materialism aims to be an explanatory field of being in the ontological sphere, historical time is devoid of finalism in metaphysical terms. In this article, the hypothesis that this means restoring the cartesian evil genius will be presented, since history is now conceived as a random succession of contingent facts delivered to the immediate interests of men. This perspective will be contrasted with a hegelian perspective, in which materialism is interpreted as a stage in the development of self-awareness.

Keywords: evil genius; philosophy of history; metaphysics; absolute idealism.

1. Introdução

A hipótese metafísica do gênio maligno, apresentada por René Descartes como estratégia argumentativa destinada a contestar o ceticismo no campo filosófico, apresenta um alcance muito maior do que se pode supor apenas mediante a leitura das *Meditações Metafísicas*. Como se sabe, Descartes propôs o problema da existência de uma entidade enganadora onipotente capaz de sabotar a capacidade da razão de produzir ideias confiavelmente correspondentes à realidade objetiva. Para além dos objetivos de legitimação filosófica da confiabilidade da razão, visados pelo filósofo, é lícito pensar que o processo histórico de secularização da modernidade, em seu trajeto de destituição da capacidade racional de estabelecer um universo finalístico para a vida humana, representa uma espécie de reafirmação da entidade imaginada pelo filósofo. Quando a razão deixa de ser concebida em termos metafísicos, como uma potência do próprio mundo objetivo, e se converte em simples instrumento de manipulação técnica, submetido a critérios relativistas, isso significa justamente restituir o ceticismo pressuposto pelo gênio maligno, desta vez no que se refere aos horizontes teleológicos da razão. Nesse sentido, sempre que os horizontes ontológicos da metafísica são depreciados em favor da valorização de critérios empíricos que possam definir o que é a realidade, a razão se torna refém de fatos e dados imediatos que neutralizam a esfera dos fins.

Nos últimos séculos, a esfera teleológica foi progressivamente neutralizada pelo estabelecimento de fins cujo fundamento não é o Absoluto, tal como Descartes concebeu a presença de Deus no cogito, mas sim o arbítrio e o relativismo da consciência. No campo filosófico, uma das mais expressivas personificações do gênio maligno consistiu na crítica realizada pelo materialismo dialético ao idealismo de Hegel. Ainda que o materialismo dialético apresente uma teleologia própria para a interpretação do tempo histórico, cujo horizonte se traduz na implantação da propriedade coletiva dos meios de produção e na superação da alienação no trabalho, ela parte do pressuposto de que

a consciência não pode ser pensada de maneira independente dos fatores econômicos. A primazia das condições objetivas estabeleceu um campo de demarcação antagonico em relação ao idealismo absoluto de Hegel, para o qual o tempo histórico é concebido como desdobramento da realização do Espírito Absoluto, pela mediação dos espíritos humanos. É justamente essa destituição do finalismo metafísico, preconizada pelo materialismo dialético, que será pensada no presente artigo como reabilitação do gênio maligno cartesiano.

A hipótese que orientará a presente reflexão consiste em interpretar a inconsistência do método materialista no campo filosófico, particularmente em suas pretensões ontológicas de defender as relações materiais como fundamento do ser. Habitualmente, o antagonismo entre materialismo dialético e idealismo hegeliano torna-se alvo de disputas concentradas no viés ideológico, consagradas a defender a superioridade de um campo intelectual sobre o outro, no que se refere a visões de mundo. Ou então, no interior de universidades e centros de pesquisa, são realizadas abordagens de natureza disciplinar, dedicadas a problematizações técnicas realizadas por especialistas, que não consideram a necessidade de um confronto entre os dois campos de conhecimento no que se refere às suas pretensões ontológicas. O que se pretende desenvolver no presente artigo é justamente a confrontação entre os fundamentos ontológicos do materialismo dialético e do idealismo absoluto, tendo em vista a referência cartesiana do gênio maligno.

2. Descartes e a metafísica

No campo da filosofia da história, ao longo do século XX, verificou-se a decadência das abordagens substantivas acerca da teleologia do tempo histórico. A depreciação da reflexão filosófica sobre o sentido da história, em favor de diversas abordagens de natureza disciplinar e metodológica, pode ser associada ao processo moderno de secularização, que envolve a crítica dos pressupostos metafísicos relacionados a horizontes finalísticos para a vida humana. No contexto moderno, a hegemonia avassaladora do mecanicismo cartesiano como modelo para o conhecimento científico despojou completamente o mundo natural das qualidades anímicas que permitiam pensar os processos vitais da natureza em conjunção com planos superiores determinados por uma inteligência divina. Embora René Descartes fosse um pensador metafísico, sua interpretação dualista, ao negar à substância extensa quaisquer propriedades anímicas ou finalistas, forneceu um fundamento filosófico poderoso para o desenvolvimento de uma ciência moderna amplamente focada na experimentação empírica como base única para o estabelecimento de um conhecimento certo e verdadeiro. Uma vez despojada de horizontes finalísticos capazes de integrá-la a alguma concepção de redenção, a natureza foi

reduzida a um conjunto gigantesco de acontecimentos puramente redutíveis a processos físicos, químicos e biológicos, plenamente disponíveis para a manipulação técnica e utilitária. Desde que, no século XIX, a teoria evolucionista proposta por Darwin adicionou ao mecanicismo cartesiano um modelo interpretativo fundamentado na continuidade biológica determinada unicamente pela seleção natural das espécies mais aptas à sobrevivência, o acaso, entendido como determinismo mecânico destituído de finalismo, assumiu o primeiro lugar como princípio orientador da reflexão filosófica. A conjugação entre mecanicismo cartesiano e evolucionismo biológico proporcionou uma notável expansão das explicações materialistas no âmbito das ciências naturais e das ciências humanas, implicando no declínio do finalismo metafísico.

Dessa forma, se Descartes habitualmente é a referência central da filosofia moderna quando se trata de legitimar o mecanicismo como modelo científico, é importante ressaltar que isso não significa que se deva responsabilizar o grande pensador pelo declínio do finalismo na cultura ocidental. Pelo contrário, o filósofo é justamente o responsável por definir com precisão a importância da metafísica como raiz intelectual da própria razão. Se a proposição mecanicista produziu efeito devastador sobre as concepções animistas do mundo natural, herdadas do pensamento metafísico, não convém esquecer que, na filosofia de Descartes, a redução do mundo material à extensão subordinou-se à qualificação da metafísica como raiz da árvore filosófica¹. Embora o pensamento do filósofo tenha se dedicado a validar o modelo mecanicista como índice de clareza e distinção, isso não significou de forma alguma que o domínio da extensão tenha sido reduzido a uma compreensão materialista, pela qual a matéria seria entendida como causa fundamental da realidade. Pelo contrário, para o filósofo moderno, o critério de confiabilidade da razão, que justifica que a metafísica seja a raiz da árvore do conhecimento, consiste no estabelecimento da alma como manifestação necessária do intelecto infinito de Deus. A possibilidade de atestar a correspondência entre a certeza subjetiva da razão e a verdade acerca dos objetos por ela compreendidos, deriva da prova ontológica da existência de Deus como causa de si e de toda a realidade do universo, fixada no cogito. Para uma compreensão adequada do alcance genuinamente filosófico da capacidade humana de conhecer o mundo mediante a razão, é preciso considerar que o argumento da existência de Deus como fundamento da razão representou, antes de mais nada, a dissolução da ideia da existência de um gênio maligno capaz de induzir o pensamento ao engano absoluto e dessa forma corroer a plena confiança humana na razão. Nas *Meditações* de Descartes, a garantia da confiabilidade das faculdades racionais dependeu da prova ontológica da existência de Deus, única maneira de impedir que a razão fosse suspeitada como faculdade humana dotada de um princípio dissolutório da objetividade.

1 DESCARTES, R., *Princípios da filosofia*, Lisboa, Edições 70, 1990, pp. 21-22.

O pensamento de Descartes representa a mais importante demarcação da filosofia moderna, por ter estabelecido os fundamentos para uma virada subjetivista no interior da tradição metafísica. Sua estratégia de radicalização da dúvida, baseada na hipótese metafísica do gênio maligno, elevou a categoria filosófica do sujeito ao patamar de substancialidade autônoma que desde então se tornou um marco imprescindível para a confiabilidade da razão. A autonomia do sujeito pensante que emerge das meditações metafísicas tornou-se o fundamento sólido para a edificação da ciência moderna, em um trajeto decorrente da superação da dúvida metafísica suscitada pela entidade enganadora: «como sabemos, para alcançar o nível deste último tipo de proposições - proposições da ciência -, uma evidência deve superar todas as razões para que se duvide dela e isto, evidentemente, não é possível enquanto a hipótese metafísica do deus enganador permanecer»². A superação da dúvida hiperbólica é alcançada quando o sujeito pensante promove uma inflexão sobre si mesmo que permite constatar que os próprios fundamentos da razão consistem em uma instância metafísica independente e absoluta, que se torna sua garantia de confiabilidade: «é a potência absoluta que está contida na ideia de Deus que garante a impossibilidade de que este mesmo Deus seja fonte de engano»³. A metafísica cartesiana pressupõe uma concepção de razão solidamente ancorada em fundamentos metafísicos que são substancialmente exteriores ao sujeito, e é por esse motivo que a dúvida hiperbólica se mostra inconsistente, pois a ideia de Deus «remete a uma causa que não é o ser pensante (...), tem uma realidade objetiva e formal externa anterior ao *cogito*, independente dela, não sendo este sua causa, pelo contrário, ela é a causa do *cogito*»⁴. A prova ontológica da existência de Deus, que pode ser sintetizada na afirmação de que a própria essência de Deus já pressupõe sua existência, é o argumento que confere consistência lógica à metafísica de Descartes, impedindo seu envolvimento em uma circularidade viciosa. Embora a existência de Deus seja um argumento racional que se torna o próprio fundamento da razão, a heterogeneidade conceitual entre a substância finita (*cogito*) e a substância infinita (Deus) estabelece esta como pressuposto absoluto da interioridade subjetiva, impedindo uma possível circularidade viciosa entre finito e infinito⁵.

2 GUIMARÃES, J. A. F., *A noção cartesiana de subjetividade*, (Tese de Doutorado, UFSCAR, 2012), p. 126.

3 *Ibid.*, p. 139.

4 FERNANDES, J. E., «Circularidade e fundamento na metafísica de Descartes», *Intuitio*, vol. 7, n. 2, 2014, p. 8.

5 Esse aspecto é muito importante, pois na continuidade deste artigo será exposto que a inconsistência filosófica do materialismo dialético se deve à circularidade viciosa entre as relações materiais e o ser. No âmbito da metafísica cartesiana, Jean-Marie Beyssade demonstrou de maneira convincente a ausência de circularidade, apresentando a diferença entre a primeira *perfectissima certitudo* (o *cogito*) e a segunda *perfectissima certitudo* (Deus).

Sob termos rigorosamente cartesianos, a explicação do movimento dos corpos naturais unicamente a partir das leis fixas da natureza, porém inteiramente desvinculada de horizontes finalistas, é um reducionismo que ignora sua proposição da metafísica como alicerce do conhecimento. A compreensão da importância da metafísica como raiz do conhecimento possibilita entender o equívoco de se reduzir a filosofia cartesiana à mera expansão do mecanicismo como princípio legitimador de um mundo sem finalidades e sem sentido. Na metafísica de Descartes, a existência de Deus como substância eterna, infinita, perfeita e onisciente, significa o estabelecimento de um critério absoluto para a clareza e distinção das ideias. Ao mesmo tempo, Deus representa uma primazia ontológica radicalmente invalidadora da existência de um gênio maligno capaz de sabotar a própria interioridade da consciência mediante a criação contínua de ilusões acerca do mundo objetivo e da própria subjetividade. Ora, quando consideramos que Deus é o critério absoluto em termos ontológicos, uma consequência lógica desse postulado é o pressuposto da metafísica como fundamento de todo conhecimento possível, claro e distinto. Dessa forma, é possível inferir que a concepção do mecanicismo como matriz epistemológica suficiente para o conhecimento do mundo, em detrimento de horizontes finalísticos, consiste de um reducionismo brutal da própria pedra angular do pensamento de Descartes. Embora toda a ciência moderna tenha sido edificada sobre fundamentos mecanicistas, ao fazer tábua rasa da metafísica como base sustentadora do próprio edifício do mecanicismo, é lícito concluir que a ciência moderna é radicalmente contrária aos pressupostos do sistema filosófico de Descartes.

Para Descartes, o horizonte teleológico da criação é intelectivamente inacessível, motivo pelo qual devemos nos resignar em admitir a existência do finalismo, sem nos propormos a conhecê-lo: «não nos deteremos também a examinar os fins que Deus se propôs ao criar o mundo, e por isso rejeitaremos completamente a investigação das causas finais, porque não devemos presumir tanto de nós a ponto de crer que Deus nos quis fazer participar de seus intentos»⁶. A criatura humana deve se resignar com a possibilidade de conhecer o mundo por meio de ideias claras e distintas, apoiando-se na convicção de que, uma vez refutada a hipótese do gênio maligno, o intelecto humano é plenamente capaz de desempenhar o conhecimento do mundo. A perfeição e onipotência de Deus é o critério que garante as faculdades intelectivas contra a força corrosiva da dúvida, personificada pela hipótese do gênio maligno. Se

Para o autor, a diferença entre a primeira e a segunda corresponde à distância entre finito e infinito, demonstrando que a clareza e a distinção contidas na ideia de Deus não são somente um elemento argumentativo empregado por Descartes, pois se constituem no fundamento substancial de todo conhecimento verdadeiro, na medida em que toda verdade possível depende de Deus. Ver, a esse respeito: BEYSSADE, J.M., «Sobre o círculo cartesiano», *Analítica*, vol. 2, n. 1, 1997.

6 DESCARTES, R., *Princípios da filosofia*, op. cit., p. 37.

o homem se equivoca, isso não deve ser atribuído à imperfeição da razão e do intelecto, mas sim à errância humana: «o primeiro dos seus atributos consiste no fato de Deus ser muito verdadeiro e a fonte de toda luz, de maneira que não é possível que nos engane, isto é, que seja diretamente a fonte dos erros a que nos encontramos expostos»⁷.

3. Hegel, dualismo substancial cartesiano e teleologia

Sob o ponto de vista do sistema filosófico de Hegel, o caráter inacessível do finalismo divino para a consciência humana é uma concepção que expõe a desigualdade entre o ser-em-si e o ser-para-si da consciência, sendo parte intrínseca do próprio desenvolvimento da consciência de si, que necessariamente a impulsiona para além de si mesma. Na visão de Hegel, se o Espírito é sujeito, e não apenas substância, seu movimento se desdobra na história das diversas concepções filosóficas que a consciência produz para dar conta de seu movimento. O desdobramento do Espírito na história se dá mediante concepções filosóficas que, embora se apresentem em condições de autossuficiência e de igualdade consigo mesmas, na verdade, pressupõem uma negatividade que exige elevação para além de si mesmas, e, portanto, superação dialética: «sendo a Fenomenologia um estudo das experiências da consciência, conduz sem cessar a experiências negativas»⁸. O processo de desenvolvimento da autoconsciência do Espírito implica que a consciência engajada na experiência histórica e filosófica produza determinadas verdades que assumem caráter absoluto apenas para serem negadas e compreendidas como etapas necessárias do percurso de negatividade entre a consciência e seu conceito. A fenomenologia do Espírito descreve as etapas de desenvolvimento da consciência, entendidas como experiência da negatividade, em que a consciência de si deve compreender a imanência do Todo em sua desigualdade consigo mesma: «ora, esse negativo aparece primeiro como desigualdade do Eu em relação ao objeto, é do mesmo modo desigualdade da substância consigo mesma. O que aparece ocorrer fora dela – ser uma atividade dirigida contra ela – é o seu próprio agir; e ela se mostra ser essencialmente sujeito»⁹. Sendo assim, a inacessibilidade do finalismo divino para a especulação humana não expressa uma existência em-si e incognoscível da teleologia, mas sim um momento da consciência filosófica, em que ela inicialmente põe para fora de si o conhecimento dos fins, mas está destinada a reconhecer tal saber como parte essencial de seu autoconhecimento.

7 Ibid., pp. 28-29.

8 HYPOLITE, J., *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel*, São Paulo, Discurso Editorial, 1999, p. 28.

9 HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do Espírito*, Petrópolis, Vozes, 2002, p. 47.

Na perspectiva dialética de Hegel, o desenvolvimento do agente racional e livre no período moderno se fez pelo rompimento da unidade expressiva entre homem e natureza, implicando no posicionamento de uma série de oposições na história da filosofia: «o ser humano, como sujeito cognoscente, é separado da natureza, que ele passa a ver como fato bruto, e não como expressão de alguma ideia ou propósito»¹⁰. Essa é a origem da mais forte crítica de Hegel à ideia kantiana da coisa-em-si, baseado no argumento de que, ao posicionar o númeno fora do alcance da mente, a razão omite para si mesma que a coisa-em-si não pode estar fora de seu alcance e compreensão, pois ela nada mais é que é um posicionamento da própria razão¹¹. De maneira análoga, o dualismo cartesiano entre espírito e extensão representa uma etapa central do desenvolvimento da consciência de si na modernidade, em que razão e natureza são concebidas como categorias irreduzivelmente separadas e impermeáveis à mediação. Hegel concebe que a autoconsciência do espírito requer a restauração da unidade entre homem e natureza através de uma mediação dialética que permita a superação do dualismo. «Era um princípio básico do pensamento de Hegel que o sujeito e todas as suas funções, por mais “espirituais” que fossem, estavam inescapavelmente corporificadas»¹². O dualismo cartesiano, por outro lado, estabeleceu uma heterogeneidade irreduzível entre espírito e matéria, atribuindo a esta uma configuração estritamente mecanicista¹³. A superação do dualismo entre espírito e extensão colocou-se, na visão de Hegel, como um imperativo para a compreensão orgânica da coisa viva como «uma unidade em funcionamento, e não meramente uma concatenação de partes [...] Por essa via, Hegel

10 TAYLOR, C., *Hegel: sistema, método e estrutura*, São Paulo, É realizações, 2014, p. 102.

11 Ídem.

12 *Ibid.*, p. 108.

13 Desde Descartes até Hegel, a concepção substancialista da extensão passou por duas contestações muito significativas. A primeira delas foi realizada por Leibniz: «entendo que quem meditar sobre a natureza da substância, descobrirá que a natureza do corpo não consiste tão somente na extensão, isto é, no tamanho, na figura e no movimento, mas que, necessariamente, se há de reconhecer nela alguma coisa correlativa às almas.[...] Por isso, qualidades como essas não poderiam constituir substância alguma» (LEIBNIZ, G.W., *Discurso de metafísica*, São Paulo, Ícone, 2004, p. 55). A segunda contestação é de autoria de Berkeley: «lembrai-vos de que a matéria pela qual combateis é uma qualquer coisa desconhecida (se é que se lhe pode chamar qualquer coisa), de todo despojada de qualidades sensíveis, que não pode ser percebida pelos nossos sentidos nem tampouco apreendida pela nossa mente. (...) Conservai pois essa palavra matéria, e aplicai-a aos objetos dos sentidos, se assim vos agrada: contanto que não lhes deis subsistência que se distinga do serem percebidas. Por causa de uma simples expressão não irei por certo discutir convosco. Matéria e substância material são palavras introduzidas pelos filósofos; e, usadas das formas como eles as usam, implicam uma espécie de independência, ou de uma subsistência que é algo distinto do serem percebidas por uma mente». (BERKELEY, G., *Três diálogos entre Hilas e Filonous*, São Paulo, Abril cultural, 1980, p. 118).

restaurou o senso para a continuidade das coisas vivas, que havia sido prejudicado pelo cartesianismo»¹⁴.

De maneira análoga à superação do dualismo entre espírito e matéria, e sua substituição por uma concepção orgânica e corporificada da vida humana, também o caráter especulativamente inalcançável da esfera teleológica pode ser compreendido como uma oposição entre espírito finito e espírito infinito, que é produto de um posicionamento realizado pela própria consciência em seu percurso fenomenológico. De maneira inteiramente contrária à inacessibilidade do finalismo em Descartes, o sistema filosófico de Hegel concebe a história como desenvolvimento progressivo da razão, e esta, como potência objetiva de ampliação da liberdade. Para Marcuse, a razão como história é «Espírito (*Geist*): o mundo histórico considerado em relação ao progresso racional da humanidade – o mundo histórico que não é uma cadeia de atos e acontecimentos, mas uma luta incessante para adaptar o mundo às crescentes potencialidades da humanidade»¹⁵. Na concepção hegeliana, o reino dos fins deixa de ser uma esfera inacessível à consciência humana, assumindo a própria razão de ser do processo dialético de desdobramento do Espírito na história, sendo então entendido como autoconsciência progressiva da liberdade¹⁶. Mas a realização de horizontes racionais e livres para a humanidade é inseparável da negatividade, tanto quanto a concepção da existência de Deus «é uma ideia que baixa ao nível da edificação e até da insipidez quando lhe falta o sério, a dor, a paciência e o trabalho do negativo»¹⁷. O reino dos fins somente se torna uma esfera acessível à luz do conceito de sujeito como vir-a-ser de si mesmo, vale dizer, como consciência do espírito, a ser desenvolvida no tempo histórico:

o verdadeiro é o Todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente resultado; que só no fim é o que é na verdade. Sua natureza consiste justo nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser-de-si-mesmo¹⁸.

14 TAYLOR, C., *Hegel: sistema, método e estrutura*, opus cit., p. 108.

15 MARCUSE, H., *Razão e revolução*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978, p. 23.

16 A questão da inacessibilidade do finalismo divino para a consciência não é a única divergência significativa entre Descartes e Hegel. Do ponto de vista hegeliano, o próprio argumento ontológico mobilizado por Descartes em sua metafísica é passível de ser questionado em virtude de sua proposição de exterioridade entre o cogito e Deus. Pois, para Hegel, a tendência de pôr o Absoluto fora da consciência representa uma etapa a ser superada pela autoconsciência do espírito: «quando o Absoluto é colocado fora do Eu, o Eu fica também colocado fora do Absoluto. E deste modo se torna já, na verdade, relativo» (HARTMANN, N., *A filosofia do idealismo alemão*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbekian, s/d, p. 364).

17 HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 35.

18 *Ibid.*, p. 36.

Para Hegel, a oposição entre espírito finito e espírito infinito dá lugar a uma concepção filosófica em que os espíritos humanos são entendidos como veículos de realização do Absoluto. A estrutura do universo é corporificação do Espírito Absoluto, e os espíritos humanos são veículos de realização da consciência de si de Deus. Compreende-se, então, porque nessa concepção não há lugar para a inacessibilidade cartesiana do reino dos fins, uma vez que a subjetividade humana e Deus coexistem em uma relação de mediação recíproca, em que a compreensão dos fins da criação divina está inserida na autocompreensão racional da consciência de si. Essa mediação recíproca implica que tanto o homem, quanto Deus, existem em uma condição de desacordo consigo próprios, como oposição dialética que requer superação. Conceber a vida de Deus como um em-si que possa ser independente de sua natureza de ser para-si, implica pensar a Deus como universalidade abstrata, como essência supostamente independente de sua atualização progressiva na história humana: «justamente por ser a forma tão essencial à essência quanto essa é essencial a si mesma, não se pode apreender e exprimir a essência como essência apenas, isto é, como substância imediata ou pura autointuição do divino»¹⁹. Em outras palavras, o próprio sujeito cósmico é idêntico e não-idêntico ao mundo, experimentando uma oposição interna, «e esse drama não é uma história paralela ao drama da oposição e da reconciliação no ser humano. É o mesmo drama, de uma perspectiva diferente e mais ampla. Pois o ser humano é o veículo da vida espiritual do *Geist*»²⁰. A oposição cartesiana entre homem e Deus é superada por uma concepção em que o infinito é imanente ao finito, assim, a realização dos fins da criação é mediada pela própria finitude humana, e portanto estes não podem ser inacessíveis aos homens: «Deus não pode ignorar a finitude e o sofrimento humanos. Inversamente, o espírito finito não é um aquém, ele supera a si mesmo, atraído constantemente rumo à sua transcendência, e tal superação é a cura possível de sua finitude»²¹. O sistema filosófico de Hegel possibilita, portanto, a superação do dualismo cartesiano entre espírito e extensão, assim como a compreensão teleológica inserida na própria autorreflexão do Espírito.

Dessa forma, é possível compreender por que a concepção hegeliana de filosofia da história está centrada na supremacia do espírito do mundo (*Weltgeist*) sobre os objetivos imediatos dos homens históricos. O poder metafísico do espírito do mundo é uma potência objetiva que conecta o imperativo absoluto do progresso da razão e da liberdade aos fatos históricos cujo cenário de barbárie apenas aparentemente parece contrariar a teleologia que governa o

19 Ibid., p. 35.

20 TAYLOR, C., *Hegel: sistema, método e estrutura*, op. cit., p. 130.

21 HYPOLITE, J., *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel*, São Paulo, Discurso Editorial, 1999, p. 553.

tempo histórico. Por isso, para Hegel, «ao contemplar a história como o cada-falso em que foram sacrificadas a felicidade dos povos, a sabedoria dos Estados e a virtude dos indivíduos, necessariamente surge uma pergunta: para que princípio, a que objetivo final foram oferecidos estes sacrifícios monstruosos?»²². O filósofo responde a essa interrogação mediante a noção de astúcia da razão, que designa uma lei histórica pela qual a razão triunfa sobre as paixões e interesses imediatos dos homens históricos: «estes imensos acúmulos de vontades, interesses e atividades constituem os instrumentos e meios para que o Espírito do Mundo atinja o seu objetivo, trazendo-o à consciência e percebendo o seu significado»²³.

4. Eclipse da razão e restauração do gênio maligno

A importância nuclear do mecanicismo como modelo de conhecimento do mundo material na filosofia de Descartes, decorre, portanto, do fato de que é somente mediante o exame da extensão, que pode ser medida em comprimento, largura e profundidade, que é possível a produção de ideias claras e distintas garantidoras de objetividade. Mas isso não significa de forma alguma consagrar a causalidade mecânica como fundamento cósmico, pois o universo finalístico, embora incognoscível, permanece sendo o irreduzível horizonte intencional da vida. Nesse sentido, é importante assinalar que a redução do mundo natural a um gigantesco conjunto de processos físicos, químicos e biológicos inteiramente entregues ao determinismo mecânico desprovido de finalismo, é resultado de um processo moderno de secularização que desprezou inteiramente o fundamento teleológico e metafísico originalmente própria ao pensamento de Descartes. A consagração do mecanicismo em detrimento do finalismo metafísico espelha o processo de secularização da razão na modernidade, em que esta foi despojada da qualidade ética de se constituir como princípio inerente da realidade, para tornar-se simples mecanismo subjetivo de manipulação técnica da natureza. A instrumentalização da razão foi exposta pelo filósofo Max Horkheimer como declínio da razão objetiva, que no âmbito metafísico determinava critérios universais para os fins que definiam o caráter razoável da vida humana, e sua harmonia com a felicidade e a bondade²⁴. Para Horkheimer, a distância entre a razão objetiva, relacionada com a qualidade de que certos objetivos possam ser autoexplicativos e razoáveis por si mesmos, e a razão subjetiva, empenhada unicamente com um funcionamento abstrato do pensamento, equivale à diferença entre conceber a razão como

22 HEGEL, G.W.F., *A razão ha história*, São Paulo, Centauro, 2001, p. 67.

23 *Ibid.*, p. 71.

24 HORKHEIMER, M., *Eclipse da razão*, São Paulo, Editora Unesp, 2015, p. 12.

«princípio inerente à realidade» ou como «faculdade subjetiva da mente»²⁵. A hegemonia da razão subjetiva no mundo moderno consagrou a concepção mecanicista de mundo como única referência no domínio intelectual, em detrimento de horizontes finalistas: «de acordo com essa teoria, o pensamento serve a qualquer esforço particular, bom ou mal»²⁶.

A hegemonia da razão instrumental na modernidade tardia assinala sobretudo o despojamento radical da razão como universo finalístico capaz de orientar os homens na determinação de propósitos e valores éticos com pretensão universal. Ela expõe de maneira emblemática a reabilitação do gênio maligno cartesiano em sua propriedade de sabotar a própria legitimidade e veracidade da razão como referencial para o conhecimento da realidade e para a conduta humana. O argumento cartesiano do gênio maligno apresenta a dúvida cética em seu patamar radical de desconfiança acerca da capacidade da razão em estabelecer uma relação confiável entre a realidade objetiva externa e a subjetividade humana. Pergunta-se Descartes, «então, o que poderá ser considerado verdadeiro? Talvez nenhuma outra coisa, exceto que nada de certo existe no mundo»²⁷. Diante da consagração moderna de uma racionalidade capaz de desvendar as mais íntimas realidades da matéria sob modelos mecanicistas de pensamento, porém permanecendo incapacitada de estabelecer um universo finalístico capaz de transcender a mesquinharia e o utilitarismo da razão subjetiva, é lícito pensar que a modernidade dedicou-se a recuperar, de forma velada, porém astuciosamente harmonizada com o utilitarismo da razão subjetiva, o ceticismo corrosivo do gênio maligno, no que diz respeito à sabotagem dos fins que devem presidir a vida humana. Ao passo que em sua versão original o gênio maligno dedicava-se a fraudar o espírito humano, cada vez que ele pensava na existência de corpos materiais, espíritos e verdades matemáticas, em sua versão moderna e materialista, a entidade enganadora adquiriu astúcia ainda maior que aquela atribuída por Descartes, pois autoriza ao espírito humano a concepção de ideias claras e distintas sobre a extensão dos corpos, porém veta inteiramente seu acesso ao universo dos fins que deveriam presidir a atividade intelectual, a ética e a vida natural em si mesma.

Do ponto de vista da dialética hegeliana, quando se considera que a restauração da cognoscibilidade do finalismo divino, que havia sido interdita por Descartes, representa o atingimento de uma etapa superior da consciência de si no sentido de ultrapassar suas próprias limitações, a hegemonia da razão subjetiva significa um claro retrocesso no interior do processo de autorrealização do Espírito. A transformação da razão em funcionamento abstrato do mecanismo do pensamento restringiu a ciência à condição humilhante de

25 Ibid., p. 13.

26 Ibid., p. 17.

27 DESCARTES, R., *Meditações*, São Paulo, Nova Cultural, 2000, p. 258.

se tornar mero epifenômeno do progresso técnico, vetando ao conhecimento seus potenciais de acesso à verdade. A máxima estabelecida pelo gênio maligno, de que «nada de certo existe no mundo», foi elevada à segunda potência, acarretando implicações mais dramáticas que aquelas atribuídas por Descartes à expansão do ceticismo na cultura moderna. Pois a confiança na capacidade humana de conhecer o mundo mediante ideias claras e distintas, desprendeuse de seu fundamento metafísico, que estabelecia que a máxima clareza e distinção seria aquela contida na ideia inata de Deus no interior do cogito, sendo desde então mobilizada como legitimação de um aparelho cego de redução do mundo natural a simples mecanismo inteiramente desconectado de finalidades intrínsecas. A dúvida sistemática na capacidade humana de descobrir a verdade, que Descartes levou às últimas consequências para demonstrar a inconsistência do ceticismo, foi igualmente afirmada pelo progresso técnico, porém com objetivos completamente antagônicos àqueles perseguidos pelo filósofo moderno. O gênio maligno não é mais a entidade que sabotava o conhecimento humano, mas sim aquela que o autoriza à máxima produtividade possível, desde que a atividade especulativa tenha que se restringir à redução de todo o universo a simples mecanismo inteiramente entregue ao acaso, vale dizer, ao determinismo destituído de finalismo metafísico.

5. Inconsistência ontológica do materialismo dialético

Embora o primado materialista apresente nítidas inconsistências para a compreensão filosófica da estrutura do ser, a apreensão de importantes categorias metodológicas da dialética hegeliana para a crítica do capitalismo evidenciou-se, nos últimos séculos, como um instrumento teórico fundamental. Quando Marx retira a contradição dialética do âmbito idealista e a localiza como negatividade intrínseca às condições históricas que os homens estabelecem entre si, mediados pelas forças produtivas, o método materialista se revela da máxima importância para a compreensão crítica do funcionamento da economia capitalista. Sua análise da mais-valia como tempo de trabalho não pago, que se constitui como núcleo explicativo das condições de produção e reprodução da existência social, permite entender que o capital não deve ser apenas compreendido em sua dimensão de acúmulo monetário, pois ele é, sobretudo, uma prática social reificada, manifestada pelo gigantesco aparato de controle e exploração da vida humana. Nesse sentido, a crítica aqui desenvolvida está focada nas implicações filosóficas do materialismo dialético, sem prejuízo de sua imensa relevância como método crítico da realidade material da sociedade capitalista.

A fundamentação filosófica do materialismo dialético consiste em atribuir às relações de trabalho e de produção a primazia na determinação dos acontecimentos históricos e também da própria realidade. A tese fundamental do

materialismo dialético, como se sabe, defende que a consciência humana é determinada pela base material da sociedade. Segundo Marx e Engels, «o representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens, aparecem como emanção direta do comportamento material. [...] A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, assim como as formas de consciência que a ela correspondem, perdem toda a aparência de autonomia»²⁸. O primado materialista implica na mais completa inversão do idealismo filosófico: «não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência»²⁹. O aspecto decisivamente problemático da pretensão do materialismo dialético em se constituir como fundamento do ser, está em distorcer o conceito aristotélico de ontologia, que originalmente corresponde ao estudo da substância e por isso é inseparável de horizontes finalistas. A circunscrição do ser à esfera da dominação da natureza pelo homem, mediante o trabalho, implica em reduzir o ser ao âmbito de suas manifestações acidentais, em detrimento da esfera teleológica, que, por sua própria natureza, não pode ser rebaixada à esfera da simples contingência do mundo.

Na *Ideologia alemã*, Marx e Engels explicitaram suas concepções centrais no domínio ontológico. A crítica ao idealismo hegeliano realizada pelos dois pensadores não teve como referência fundamental o método filosófico empirista, de rejeição das categorias universalistas em favor da primazia das sensações como origem das ideias. Mas como se pode notar com frequência, ainda que Marx e Engels não assumam uma posição anti-idealista de viés empirista e lockeano, sua crítica ao idealismo é fundamentalmente respaldada em pressupostos empíricos, nos quais se identifica «empirismo» com as condições materiais de vida produzidas pelos homens³⁰. Sua crítica ao conceito hegeliano de espírito está inteiramente baseada na concepção da consciência não como substância inata e autônoma, mas como produto social diretamente mediado pelas condições de produção. Para Marx e Engels, «o primeiro ato histórico [...] é a

28 MARX, K., e ENGELS, F., *A ideologia alemã*, São Paulo, Hucitec, 1999, pp. 36-37.

29 Ídem.

30 A crítica de Marx e Engels ao idealismo se fundamenta no empirismo consagrado pela Revolução Científica, na medida em que em suas bases conceituais o materialismo dialético é um corpo teórico híbrido, que integra a dialética hegeliana aos critérios experimentais da ciência moderna. Essa integração se torna compreensível desde que se considere que «o mecanicismo do primeiro, que é incompatível com a dialética, e o idealismo da segunda, que é incompatível com o materialismo, são rejeitados como “metafísicos” e “ideológicos”» (BOTTOMORE, T., *Dicionário do pensamento marxista*, Rio de Janeiro, Zahar, 2012, p. 409). Em sua *Dialética da natureza*, Engels argumenta contra a dedução idealista das leis da natureza realizada por Hegel na *Lógica*, expondo que os princípios básicos da dialética idealista podem ser empiricamente deduzidos do funcionamento do mundo natural: «a natureza é a pedra de toque da dialética, e as modernas ciências naturais nos oferecem para essa prova um acervo de dados extremamente copiosos e enriquecidos cada dia que passa, demonstrando com isso que a natureza se move, em última instância, pelos caminhos dialéticos e não pelas veredas metafísicas» (ENGELS, F., *A dialética da natureza*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979, p. 10).

produção da própria vida material», e «a consciência, portanto, é desde o início um produto social, e continuará sendo enquanto existirem homens»³¹. De maneira diametralmente oposta ao idealismo de Hegel, ambos os pensadores não concebem a consciência como uma entidade individual e ao mesmo tempo conectada a um desenvolvimento metafísico e finalístico, mas como uma categoria indissociavelmente relacionada com as condições materiais de existência³². Ao conceito idealista da consciência como exteriorização do espírito, Marx e Engels opõem uma concepção de consciência irredutivelmente encarnada no ser histórico e empírico:

Os pressupostos de que partimos não são arbitrários, nem dogmas. São pressupostos reais de que não se pode fazer abstração a não ser na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas, como as produzidas por sua própria ação. Estes pressupostos são, pois, verificáveis por via puramente empírica³³.

O pressuposto empirista assumido por Marx e Engels, identificado com a primazia da práxis como núcleo substancial do ser, é sobrecarregado por sua impossibilidade de justificação filosófica. Para almejar fundamentos ontológicos, o materialismo deve postular a rejeição prévia de horizontes metafísicos. A concepção de existência que fundamenta a reflexão materialista é logicamente comprometida por uma hipóstase relativa à própria categoria filosófica do ser. O «ser» para Marx e Engels é identificado exclusivamente com «indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida», o que implica em uma disjunção entre a essência ou substância necessária do ser e suas determinações acidentais. A

31 MARX, K., e ENGELS, F., *A ideologia alemã*, op. cit., pp. 39-43.

32 Nas primeiras décadas do século XX, a teoria da relatividade, e posteriormente o desenvolvimento da física quântica, encarregaram-se de implodir a concepção da matéria como núcleo substancialista da realidade. As pesquisas em física quântica levaram ao abandono da objetividade forte, baseada no mecanicismo e na concepção da matéria como entidade substancial, sólida e extensa, postulando uma objetividade fraca, peculiar a uma concepção complementar das entidades microscópicas entre o estado de partícula e de onda: «a mecânica quântica derruba a imagem de um mundo exterior, que se apoiava numa ontologia realista, mecanicista e coisista» (BALSAS, A., «Física quântica e realidade», *Revista Portuguesa de filosofia*, 55, n. 1-2, Braga, Faculdade de Filosofia, 1999, p. 128). A mais significativa implicação da teoria quântica para uma contestação do materialismo dialético diz respeito à centralidade da consciência como sujeito causal para a própria existência de partículas materiais. Assumindo uma perspectiva idealista que é compatível com o sistema filosófico de Hegel, vários pesquisadores quânticos atribuem à consciência uma primazia explicativa para a existência do mundo material, postulando «um estatuto ontológico privilegiado para a consciência individual do observador humano no universo», em coerência com «o comprometimento ontológico com uma entidade mental que é causa de uma entidade material» (ARROYO, R.W., *O problema ontológico da consciência na mecânica quântica*, (Dissertação de Mestrado, Universidade estadual de Maringá, 2015), p. 104).

33 MARX, K. e ENGELS, F., *A ideologia alemã*, op. cit., pp. 26-27.

reflexão materialista parte de uma recusa prévia acerca da existência de qualquer esfera absoluta que possa estar situada para além da finitude das relações de trabalho entre homem e natureza. Por esse motivo, o projeto de estabelecer o primado da matéria em oposição à metafísica, esbarra no obstáculo intransponível de extrapolação do mecanicismo para a esfera ontológica.

Na realização de sua crítica ao idealismo hegeliano, o materialismo dialético explicitou sua ampla confiança na capacidade do método científico de produzir conhecimentos qualificados como válidos unicamente por serem empiricamente verificáveis. Esse assentimento aos parâmetros da ciência moderna parece ignorar completamente que um dos objetivos centrais de Hegel, nos primeiros capítulos da *Fenomenologia do Espírito*, consiste justamente na realização de uma crítica radical à suposta independência de um mundo material constituído por objetos subsistentes em si mesmos. Para Hegel, a autoconsciência do espírito requer a superação da certeza sensível que afirma a existência de coisas materiais autônomas em relação à consciência do sujeito cognoscente e ao movimento teleológico do Espírito Absoluto. Mesmo que o objeto aparente ser essencial e autônomo em relação ao sujeito, as primeiras páginas dessa obra do filósofo se dedicam a explicitar que o exame atento da experiência da consciência evidencia o oposto disso: «essa certeza se faz passar pela verdade mais abstrata e mais pobre»³⁴. Com o objetivo de expor a inconsistência do pressuposto de independência do mundo concreto e material, Hegel empreende uma reflexão detalhada também sobre a percepção, problematizando a própria independência da coisa completa e subsistente em si mesma. Essa reflexão aponta para o duplo caráter da coisa de ser uma unidade idêntica em si mesma, e ao mesmo tempo, uma multiplicidade de qualidades universais. Em outras palavras, as coisas materiais, embora aparentem ser completas, subsistentes e autônomas em relação ao sujeito, na verdade são irreduzivelmente mediadas pela consciência, constituindo-se como uma contradição: unidade da unidade e da não-unidade³⁵. Nessa problematização, o uno e o múltiplo são demonstrados como dois polos dialeticamente mediados pela consciência cognoscente, e esse aspecto é claramente apresentado por Jean Hyppolite: «todas essas

34 HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 85.

35 Para demonstrar a inconsistência de uma ontologia material, Hegel argumenta que a consciência, ao tentar contornar a contradição, se vê diante de paradoxos incontornáveis. 1) caso o objeto seja concebido como uno em si mesmo e desprovido de qualidades, como será possível diferenciá-lo de outros objetos? 2) no polo oposto, se o objeto for múltiplo em si mesmo e destituído de unidade, como será possível essa existência de múltiplas qualidades sem um sustentáculo substancial? Jean Hyppolite explicita esse paradoxo a partir do exame proposto por Hegel sobre o grão de sal: «se tais matérias se interpenetram, sua independência desaparece e só resta uma coisa única sem determinações; se estão justapostas, sua independência está salva, mas é a coisa única que está perdida e, com isso, voltamos à essência objetiva, poeira das partes que são partes de nada e têm, elas próprias, partes ao infinito» (HYPPOLITE, J., *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel*, op. cit., p. 127).

tentativas para escapar à contradição, servem apenas para demonstrar que ela é inevitável, e constitui o verdadeiro conteúdo da percepção. A coisa é em si mesma unidade diferença, unidade na diferença»³⁶.

Ao se apoiar no dualismo entre a consciência do sujeito e a suposta existência independente de coisas concretas e materiais para criticar o idealismo de Hegel, porém negligenciando a crítica radical do filósofo ao caráter ontológico da extensão que lhe serve como ponto de apoio, o marxismo se expõe a uma significativa fragilidade conceitual no campo filosófico. Ao mesmo tempo, é importante considerar que a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel empreende uma ampla e radical crítica racional à incapacidade cognitiva do entendimento (*Verstand*), no qual a crítica materialista se apoia³⁷. Na medida em que o entendimento se contenta em efetuar uma síntese condicionada dos dados da experiência, sem considerar a mediação da consciência, a crítica materialista está inserida no próprio desenvolvimento da consciência de si analisado por Hegel. As pretensões ontológicas do materialismo recaem em circularidade viciosa em termos filosóficos para justificar o pressuposto de uma primazia das relações materiais como fundamento do ser, pois é forçoso reconhecer que esta é uma hipótese especulativa objetivamente indemonstrável. Isso ocorre porque o materialista dialético se vê diante da impossibilidade de demonstrar que as relações materiais de produção determinam a realidade, sem ao mesmo tempo admitir previamente o pressuposto do primado materialista que teria de ser justificado. O argumento em favor da primazia materialista não pode ser defendido sem que se recorra aos próprios fatores materiais que deveriam ser demonstrados, o que impossibilita a formulação de um fundamento filosófico dotado de necessidade ontológica. Essa circularidade viciosa expõe a presença oculta de uma falácia lógica ainda mais surpreendente, pois para que seja aceita a primazia do materialismo, ele deveria ser concebido como *causa sui*, causa de si mesmo, o que seria um pressuposto absurdo, dada a impossibilidade da matéria de almejar para a si a qualidade de pôr a si mesma, que somente pode ser atribuída, sem inconsistência lógica, ao Espírito Absoluto. Quando pretende se estabelecer como fundamento ontológico, o materialismo se restringe à sequência circular das causas contingentes que explicam os fenômenos causais da natureza, sendo estruturalmente impossibilitado de alcançar um fundamento externo às relações materiais. Se tentarmos justificar em termos lógicos a proposição de Marx e Engels,

36 MARCUSE, H., *Razão e revolução*, op. cit., p. 109.

37 A incapacidade cognitiva do entendimento é analisada por Leonardo Tome: «Hegel habria visto en el entendimiento una facultad con assombrosa capacidad para determinar y fijar conceptos que en definitiva no representa más que la quietud absoluta carente de vida. Todos los males, las faltas de conocimientos, nuestras incapacidades intelectuales y cognitivas se deberían, según este modo de ver, a una única causa, esto es, el "Entendimiento" (*Verstand*)». (TOME, L.F., *Genesis y concepto en la certeza sensible*, (Tese de Licenciatura, Universidad Nacional de San Martín, 2013), p. 25).

e indagarmos acerca do argumento que fundamenta as «condições materiais de vida» como critério ontológico, seremos forçados a reconhecer a esfera do trabalho como causa de si mesma, o que implica na presença de uma indesejável afinidade entre o método materialista e a metafísica.

O idealismo pode contar com o argumento aristotélico, que postula a primazia da metafísica como ciência primeira, em face da impossibilidade de explicação dos fundamentos ontológicos do ser com base na causalidade mecânica. Como se sabe, esse argumento justificou o estabelecimento da metafísica como ciência primeira, diante do fato de não ser possível explicar a substância do ser pelas ciências físicas³⁸. Na filosofia moderna, o argumento aristotélico foi aperfeiçoado pela interpretação realizada por Hegel da infinitude do eu absoluto fichteano como fundamento do próprio Espírito Absoluto. Enquanto para Fichte, a qualidade substancial e absoluta do eu consiste em pôr a si mesmo, Hegel a converteu na pedra angular de seu sistema filosófico, concebendo então que o próprio Espírito Absoluto põe a si mesmo³⁹. O Espírito Absoluto, em seu movimento de pôr a si mesmo, e assim converter-se em uma categoria filosófica radicalmente independente da causalidade mecânica do mundo material, é o fundamento ontológico do ser. Hegel reinterpreta a ontologia, deslocando seu significado tradicional relacionado com um substrato fixo, como o

38 Para Aristóteles, a metafísica é ciência primeira, por ostentar um princípio que condiciona a validade dos princípios de todas as outras ciências. Por esse motivo, o objeto da metafísica é o divino, e disso se segue que a metafísica dá prioridade ao ser divino em relação a todas as outras formas de ser, constituindo-se como a ciência do ser enquanto ser: «Não há dúvida que pertence à esfera de uma ciência especulativa descobrir se uma coisa é eterna, não submetida ao movimento e dissociável da matéria, não sendo, todavia, a física essa ciência, pois a ciência da natureza se ocupa de coisas submetidas ao movimento. [...] Respondemos que se não há uma substância além das que são naturalmente compostas, a física será a ciência primeira; mas se há uma substância que não está sujeita ao movimento, a ciência que estuda esse movimento será anterior à física e será a filosofia primeira, e neste sentido, universal, porque é primeira. E caberá a essa ciência investigar o ser enquanto ser - tanto o que é, quanto os atributos que lhe pertencem enquanto ser» (ARISTÓTELES, *Metafísica*, Bauru, Edipro, 2006, pp. 170-171, Met. VI, 1, 1026 a1).

39 Fichte expõe a infinitude do Eu absoluto de maneira clara e compreensível, e tal conteúdo é fundamental para o entendimento do conceito de Espírito em Hegel. Para ele, o pensamento de qualquer objeto é condicionado pelo agir da consciência: «ao teres consciência de um objeto qualquer - seja, por exemplo, a parede que tens diante de ti - tens propriamente consciência, como acabas de admitir, de teu pensar dessa parede, e só na medida em que tens consciência dele tens consciência da parede» (FICHTE, J.G., *A doutrina da ciência de 1794 e outros escritos*, São Paulo, Nova Cultural, 1988, pp. 180-181). Do pensamento do objeto se segue a consciência imediata do Eu: «Mas, para teres consciência de teu pensar, tens consciência de ti mesmo. Tu tens consciência de ti mesmo, dizes; logo, distingues necessariamente teu eu pensante do eu pensado, no pensamento do eu» (Ídem). A capacidade do eu de se desdobrar em eu pensante e eu pensado, em um agir prolongável ao infinito, expõe a qualidade substancial e absoluta do eu, de pôr a si mesmo: «só tens consciência de ti mesmo, como aquele do qual há consciência [...]; mas, nesse caso, aquele que tem consciência se torna, novamente, aquele do qual há consciência, [...] e assim ao infinito» (Ídem).

Primeiro Motor Imóvel aristotélico, atribuindo-lhe a qualidade de ser «movimento do pôr-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se outro»⁴⁰. Assim, se para Hegel, o Absoluto é sujeito, isso significa que a mediação dialética é um princípio ontológico, pelo qual o sujeito é negatividade pura e simples, pondo a si mesmo mediante sua corporificação nas coisas finitas.

O Absoluto, aquilo que é real em última instância, ou aquilo que está na base de tudo, é sujeito. E o sujeito cósmico é constituído de tal maneira que é tanto idêntico quanto não idêntico ao mundo. A vida do sujeito absoluto é essencialmente um processo, um movimento, no qual ele põe suas próprias condições de existência, e então supera a oposição dessas mesmas condições para realizar seu objetivo de autoconhecimento⁴¹.

Para compreender a implicação filosoficamente profunda desse argumento de Hegel, é preciso considerar que é a qualidade de pôr a si mesmo do Espírito Absoluto que justifica sua primazia ontológica, e que é justamente isso que o diferencia de uma primazia materialista, que permanece irredutivelmente atrelada à causalidade mecânica. Dessa forma, idealismo e materialismo devem ser reconhecidos como campos filosóficos fundamentados em hipóteses especulativas rigorosamente antagônicas e contraditórias. O critério que permite reconhecer ao idealismo, em especial ao idealismo absoluto de Hegel, uma qualidade ontológica, consiste em sua referência a uma esfera suprafísica, situada para além do âmbito da causalidade mecânica, em que é possível formular a existência do Espírito, o *Geist*, como sujeito infinito que põe a si mesmo, corporificando-se na esfera do mundo natural e dos sujeitos finitos. Por outro lado, quando o materialismo dialético almeja constituir-se como campo explicativo do ser na esfera ontológica, isso significa destituir o finalismo como horizonte filosófico da história. O tempo histórico pode, então, ser simplesmente entendido como uma sucessão aleatória de fatos inteiramente entregues à contingência dos interesses e paixões imediatas dos homens históricos. No que se refere à filosofia da história, a primazia do materialismo dialético corresponde à restauração do gênio maligno cartesiano, pois a atividade humana é então concebida sob o determinismo destituído de finalismo metafísico.

6. Ontologia materialista como expressão do gênio maligno

Quando Descartes propôs a hipótese do gênio maligno, sua estratégia argumentativa visava sobretudo a contestar de maneira radical a possibilidade de que a

40 HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 35.

41 TAYLOR, C., *Hegel: sistema, método e estrutura*, op. cit., p. 131.

razão pudesse ser uma faculdade cognitiva solapada pelo erro estrutural, vale dizer, invalidada em sua qualidade de estabelecer uma correspondência confiável entre as coisas reais e o sujeito pensante. O argumento central desenvolvido neste artigo consiste em expor que o gênio maligno sobreviveu à contestação efetuada por Descartes, transformando-se em um argumento implícito sempre que a razão é destituída de horizontes teleológicos. O esvaziamento do pensamento racional dos fundamentos objetivos que lhe conservam a capacidade de transcender a esfera utilitária imediata e refletir sobre o destino humano e o finalismo universal, acarretou a redução da razão à condição menor de uma simples «faculdade subjetiva da mente»⁴². Quando o Absoluto deixa de ser princípio de sustentação da razão, esta é expurgada da capacidade de julgamento ético, em grande medida renunciando a si mesma como poder espiritual capaz de compreender a estrutura ontológica do ser. Horkheimer sintetiza de maneira apropriada as consequências mais significativas do processo de secularização da cultura ocidental, resumindo a seu modo a dialética do esclarecimento:

Os filósofos do Iluminismo atacaram a religião em nome da razão; no fim, eles mataram não a igreja, mas a metafísica e o próprio conceito objetivo de razão, a fonte de poder dos seus esforços. A razão como um órgão de percepção da verdadeira natureza da realidade e de determinação dos princípios orientadores de nossas vidas passou a ser encarada como obsoleta. Especulação é sinônimo de metafísica, e metafísica sinônimo de mitologia e de superstição. [...] A razão liquidou-se como agência de conhecimento ético, moral e religioso⁴³.

A consequência mais expressiva desse processo de esvaziamento da razão como potência do próprio mundo objetivo consistiu no sacrifício de sua capacidade especulativa, em favor da disseminação do relativismo no campo intelectual. No âmbito acadêmico, o próprio pensamento filosófico foi profundamente afetado por tendências de acomodação disciplinar próprias à divisão do trabalho no interior dos centros de pesquisa e universidades. A instrumentalização do pensamento produziu efeitos de apaziguamento intelectual que se estendem ao próprio campo das reflexões sobre idealismo filosófico e materialismo dialético propostas no presente artigo. Submetidos a áreas específicas da divisão de trabalho acadêmica, pensadores dedicados ao idealismo e ao materialismo dialético inclinam-se geralmente a reflexões técnicas previamente circunscritas a seu campo de trabalho, motivo pelo qual dificilmente se encontrará trabalhos dedicados a problematizar a inconsistência filosófica do materialismo aqui desenvolvida. A instrumentalização do pensamento, fomentada pelo

42 HORKHEIMER, M., *Eclipse da razão*, op. cit., p. 13.

43 *Ibid.*, p. 26.

acomodamento disciplinar da reflexão filosófica, explica a raridade de produções filosóficas dedicadas à problematização ontológica entre idealismo e materialismo dialético. Nesse campo específico destacam-se as reflexões de György Lukács, que serão brevemente tratadas a seguir.

Lukács foi o pensador que levou às últimas consequências a desqualificação da metafísica como campo de reflexão acerca da substância, postulando a elevação do materialismo dialético à estatura da ontologia. Para ele, o verdadeiro lugar de onde se origina o finalismo não são as categorias metafísicas, sejam elas o mundo inteligível de Platão, o Primeiro Motor Imóvel aristotélico ou o Espírito Absoluto de Hegel. O finalismo racional se origina do posicionamento teleológico realizado pela mente humana, e determinado pelas relações de produção originadas da esfera do trabalho. De maneira rigorosamente antagônica à concepção metafísica do finalismo intrínseco ao ser, o pensador húngaro entende que todas as determinações do ser se originam do trabalho, em sua qualidade de ação dirigida à transformação dos recursos naturais em objeto de uso. Nesse sentido, afirma o autor que «o trabalho não é uma das muitas formas fenomênicas da teleologia em geral, mas o único ponto onde se pode demonstrar ontologicamente um pôr teleológico como momento real da realidade material»⁴⁴. A esfera teleológica é inteiramente reduzida ao estabelecimento de fins exclusivamente originados do arbítrio da consciência humana, sob a mediação decisiva da base material da sociedade. O dualismo entre mundo espiritual e mundo material não é, para Lukács, um pressuposto ontológico para o pensamento filosófico, mas uma concepção abstrata, em si mesma deformada pelas contradições materiais originadas da esfera do trabalho. A filosofia da história hegeliana, baseada no automovimento do espírito em direção à consciência de si é compreendida, então, como dogma teológico ideologicamente emergente da práxis.

A redefinição do significado original do conceito de ontologia é acompanhada de uma explicação dogmática do próprio dualismo entre mundo espiritual e mundo material como reflexo ideológico das contradições materiais da sociedade burguesa. A tentativa de estabelecer o primado ontológico do materialismo retrata de maneira explícita sua inconsistência filosófica, uma vez que é impossível demonstrar em termos lógicos uma suposta qualidade fundacionalista da base material da sociedade. Na verdade, o argumento materialista de Lukács acerca do trabalho como fundamento ontológico deve ser necessariamente pensado como hipótese especulativa, vale dizer, como tese incapaz de se justificar com base na experiência ou na observação. Para além da confiança dogmática nela depositada pelos próprios pensadores materialistas, o argumento da ontologia social é obrigado a se contentar com o mesmo estatuto especulativo das demais hipóteses metafísicas, uma vez que é tão impossível

44 LUKÁCS, G., *Para uma ontologia do ser social II*, São Paulo, Boitempo, 2013, p. 51.

demonstrar empiricamente a primazia das contradições materiais na determinação do ser, quanto provar a imortalidade da alma. Embora hipóteses materialistas sejam tão especulativas quanto quaisquer hipóteses metafísicas, estas podem contar com sua própria natureza intrinsecamente afinada com o Absoluto. Em outras palavras, uma vez que a metafísica pressupõe o pôr a si mesmo do espírito, suas proposições podem se justificar como *causa sui* de maneira consistente e não problemática em termos lógicos. O mesmo não ocorre com as hipóteses materialistas, pois para defender a tese do trabalho como categoria fundante do ser, elas são estruturalmente impossibilitadas de recorrer a demonstrações empíricas, uma vez que é justamente a empiria que necessita se justificar sob termos convincentes no campo da ontologia. O aspecto logicamente falacioso da ontologia social de Lukács torna-se evidente quando o filósofo critica Aristóteles e Hegel por não terem reconhecido a primazia do materialismo, mas ao mesmo tempo não é capaz de justificar convincentemente um argumento em si mesmo comprometido pela circularidade viciosa. Impossibilitado de justificar logicamente sua ontologia social, Lukács recorre à ilusão religiosa para depreciar a suposta ilusão metafísica:

O verdadeiro problema ontológico, porém, é que o tipo de pôr teleológico não foi entendido – nem por Aristóteles nem por Hegel – como algo limitado ao trabalho. Em vez disso, ele foi elevado a categoria cosmológica universal. [...] O que faz nascer tais concepções de mundo, não só nos filisteus criadores de teodiceias do século XVIII, mas também em pensadores profundos e lúcidos como Aristóteles e Hegel, é uma necessidade humana elementar e primordial: a necessidade de que a existência, o curso do mundo e até os acontecimentos da vida individual – e estes em primeiro lugar – tenham um sentido⁴⁵.

A breve exposição da pretensão materialista empreendida por Lukács para elevar a base material da sociedade a uma dimensão ontológica, expõe de maneira clara o antagonismo entre duas concepções radicalmente opostas. Idealismo e materialismo são perspectivas antagônicas que expõem os dois polos de um giro copernicano, em que ora o Espírito Absoluto assume a qualidade ontológica do pôr a si mesmo, delimitando a contradição dialética como negatividade cósmica, ora a práxis humana é assumida como núcleo mediador de toda a realidade, que condiciona inclusive as produções espirituais, e delimita a contradição como negatividade material. A mais importante implicação de uma confrontação entre ambas as perspectivas, está no fato de que o primado materialista interdita o acesso à esfera teleológica, impossibilitando o estabelecimento de um universo finalístico para a vida e para a humanidade. Mesmo que

45 Ibid., pp. 47-48.

Lukács tenha argumentado sob termos frequentemente engenhosos para justificar a viabilidade de uma ontologia materialista, não se deve negligenciar a inexistência de fundamentos logicamente sólidos para que as relações materiais sejam justificadas como origem de todas as coisas⁴⁶. Que do princípio de troca mercantil possa se originar a comensurabilidade de todas as coisas, incluindo os conceitos filosóficos do idealismo e a própria existência humana, é somente uma hipótese especulativa condenada à circularidade viciosa, e estruturalmente incapacitada de se legitimar como *causa sui*. O idealismo, pelo contrário, em sua própria fundamentação conceitual, expõe como necessidade ontológica o pôr a si mesmo, bem como a existência de uma esfera finalística cujo conhecimento é inseparável do desenvolvimento da consciência de si. Somente o Espírito é capaz de assumir como sua qualidade intrínseca o gesto emblemático do Barão de *Münchhausen*, que consegue se puxar para fora do pântano pelos próprios cabelos, em altiva indiferença à causalidade mecânica que governa o mundo natural. O materialismo não tem suficiente solidez para tanto.

7. Considerações finais

O ceticismo em relação a horizontes finalísticos torna o pensamento materialista compatível com uma personificação tardia do gênio maligno, na medida em que a primazia das condições sociais objetivas sobre as qualidades espirituais destitui o tempo histórico de horizontes teleológicos. Contra o espírito do mundo hegeliano e sua concepção da história como teleologia, a primazia do trabalho como mediação irreduzível personifica homenagem tardia e talvez involuntária ao gênio maligno. Por outro lado, é na própria fenomenologia do Espírito de Hegel que se torna possível compreender a análise materialista como momento intrínseco ao desenvolvimento da consciência de si. O pensamento marxista negligencia que uma crítica materialista a Hegel não pode

46 Optamos por tratar de Lukács no presente artigo, por ele ter sido o pensador marxista que pretendeu estabelecer uma ontologia social em oposição à metafísica. Mas é importante observar que mesmo um pensador como Adorno, que discorreu da ontologia de Lukács, não alcançou uma justificativa convincente em sua crítica materialista ao idealismo de Hegel. Diferentemente de Lukács, Adorno entende que o pensamento dialético deve ser impulsionado para além de si mesmo, e isso permite compreender a falsidade de todo princípio originário que almeje um estatuto ontológico. Porém, o argumento central de Adorno contra Hegel já é materialista em si mesmo, permanecendo refém da circularidade analisada neste artigo: «não há nada no mundo que não apareça ao homem pelo trabalho e apenas por meio dele». (ADORNO, T. W., *Três estudos sobre Hegel*, São Paulo, Editora Unesp, 2013. p. 101). «A confiança que o Espírito possui de ser ele próprio o mundo 'em si' não é apenas a ilusão limitada de sua onipotência. Ela se alimenta da experiência de que nada existe pura e simplesmente fora do que foi produzido pelo homem, de que nada é pura e simplesmente independente do trabalho social. Mesmo a natureza aparentemente intocada pelo trabalho determina-se como tal pelo trabalho e nessa medida é mediada por ele» (Ibid., pp. 151-152).

se sustentar em argumentos de natureza empírica, pois o próprio empirismo é contestado em suas pretensões substancialistas, já no início da *Fenomenologia do Espírito*. Para que a dialética materialista pudesse se qualificar no campo da ontologia, seria necessário apresentar um argumento convincente contra a contestação realizada por Hegel às pretensões da certeza sensível de que as coisas reais sejam concebidas como subsistentes em si mesmas e inteiramente independentes do sujeito cognoscente. Em vez disso, o materialismo dialético mobiliza, contra o idealismo, argumentos que são materialistas em si mesmos, e que por esse motivo apelam a uma confiança embaraçosamente dogmática. Como se sabe, Marx dirigiu a Hegel acusações de resignação teológica, mas é importante observar que a legitimação do materialismo dialético no campo filosófico é obrigada a recorrer ao princípio da *causa sui*, e isso sugere fortemente que o próprio materialismo é forçado a assumir pressupostos metafísicos para sua justificação teórica.

Embora a consciência infeliz, em seu engajamento na experiência histórica, agarre-se às pretensões de verdade almejadas em seu processo de desenvolvimento, é parte inseparável desse trajeto que o caráter negativo de seus próprios posicionamentos configure a chegada da consciência a uma etapa superior. Se o Espírito Absoluto é imanente ao desenvolvimento da consciência, cabe à consciência infeliz experimentar e superar sua própria negatividade como momento necessário da desigualdade entre a consciência e seu conceito. Pensar o materialismo dialético como personificação tardia do gênio maligno cartesiano, em virtude de seu ceticismo frente à teleologia que preside a vida, pode assim constituir-se como momento reflexivo capaz de elevar a reflexão dialética para além de si mesma. Se aplicarmos ao materialismo dialético um giro copernicano idealista, o alcance filosófico de seu pensamento poderá ser compreendido como momento necessário do confronto entre idealismo e materialismo. Analisar o materialismo dialético como momento do desenvolvimento da consciência de si, representa uma nova etapa de superação do gênio maligno na filosofia da história. Superar o ceticismo da consciência infeliz em relação ao finalismo que preside a vida, não consiste em assunto restrito aos debates acadêmicos, mas a uma demanda de elevação da consciência de si para além de seu enclausuramento na esfera material, e igualmente em direção a uma concepção sólida da filosofia da história:

Corresponde a tal exigência o esforço tenso e paciente, de um zelo quase em chamas, para retirar os homens do afundamento no sensível, no vulgar e no singular, e dirigir seu olhar para as estrelas; como se os homens, de todo esquecidos do divino, estivessem a ponto de contentar-se com pó e água, como os vermes. [...] Agora parece haver necessidade do contrário: o sentido está tão enraizado no terreno, que se faz mister uma força igual para erguê-lo dali. O espírito se mostra tão pobre que parece aspirar, para

seu reconforto, ao mísero sentimento do divino em geral – como um viajante no deserto anseia por uma gota d'água. Pela insignificância daquilo com que o espírito se satisfaz, pode-se medir a grandeza do que perdeu⁴⁷.

Bibliografia

- ADORNO, T. W., *Três estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- ARROYO, R. W., *O problema ontológico da consciência na mecânica quântica*. Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Maringá, 2015.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*. Bauru: Edipro, 2006.
- BALSAS, A., «Física quântica e realidade». *Revista Portuguesa de filosofia*, 55, n. 1-2. Braga: Faculdade de Filosofia, 1999, pp. 129-162.
- BERKELEY, G., *Três diálogos entre Hílas e Filonous*. São Paulo: Abril cultural, 1980.
- BEYSSADE, J. M., «Sobre o círculo cartesiano». *Analytica*, vol. 2, n. 1. Rio de Janeiro, 1997, pp. 11-36.
- BOTTOMORE, T., *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.
- DESCARTES, R., *Princípios da filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1990.
- , *Meditações*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- ENGELS, F., *A dialética da natureza*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- FERNANDES, J. E., «Circularidade e fundamento na metafísica de Descartes». *Intuitio*, vol. 7, n. 2, 2014.
- FICHTE, J. G., *A doutrina da ciência de 1794 e outros escritos*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- GUIMARÃES, J. A. F., *A noção cartesiana de subjetividade*. Tese de Doutorado, UFSCAR, 2012.
- HARTMANN, N., *A filosofia do idealismo alemão*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, s/d.
- HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- , *A razão ha história*. São Paulo: Centauro, 2001.
- HYPPOLITE, J., *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- HORKHEIMER, M., *Eclipse da razão*. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- LEIBNIZ, G. W., *Discurso de metafísica*. São Paulo: Ícone, 2004.
- LUKÁCS, G., *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARCUSE, H., *Razão e revolução*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- MARX, K.; ENGELS, F., *A ideologia alemã*. São Paulo: Hucitec, 1999.
- TAYLOR, C., *Hegel: sistema, método e estrutura*. São Paulo: É realizações, 2014.
- TOME, L. F., *Genesys y concepto en la certeza sensible*. Tese de Licenciatura, Universidad Nacional de San Martín, 2013.

47 HEGEL, G.W. F., *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 29.