

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA – UNESP
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CAMPUS DE MARÍLIA**

***As definições do Absoluto na Enciclopédia das Ciências Filosóficas (1830) de
Hegel***

Marcelo Marconato Magalhães

**Marília
2019**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA – UNESP
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CAMPUS DE MARÍLIA**

As definições do Absoluto na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1830) de Hegel

Marcelo Marconato Magalhães

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista, *campus* de Marília, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: História da Filosofia, Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Pereira Tassinari

Agência Financiadora: CAPES

**Marília
2019**

M188d Magalhães, Marcelo Marconato
 As definições do Absoluto na Enciclopédia das Ciências
 Filosóficas (1830) de G. W. F. Hegel / Marcelo Marconato
 Magalhães. -- Marília, 2019
 163 p.

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

 1. Absoluto. 2. Definição (Lógica). 3. Pensamento. I. Título.

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

Essa ficha não pode ser modificada.

MARCELO MARCONATO MAGALHÃES

As definições do Absoluto na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1830) de
Hegel

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Ricardo Pereira Tassinari (Orientador)
UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA – UNESP

Prof. Dr. José Eduardo Marques Baioni
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS – UFSCAR

Prof. Dr. Pedro Geraldo Aparecido Novelli
UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA – UNESP

SUPLENTE:

Prof. Dr. Inácio Helfer
UNIVERSIDADE DO VALE DOS SINOS – UNISINOS

Prof. Dr. Ubirajara Rancan de Azevedo Marques
UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA – UNESP

Agradecimentos

Se tivesse que agradecer nominalmente a todos que contribuíram com o desenvolvimento deste trabalho, certamente faltariam páginas para indicar os nomes de todos nós. Reservo alguns nomes principais a agradecer diretamente aqui.

Agradeço à Mariana, cuja contribuição a quem hoje sou é inestimável e a quem todos os agradecimentos são insuficientes, ainda que aqui eu os realize abstratamente;

Aos Professores e Professoras do Departamento de Filosofia da UNESP de Marília. Em especial, ao Professor Lúcio Prado pelas bases filosóficas em minha formação; ao Professor Pedro Novelli pela enorme paciência no ensino de temas hegelianos e pelas grandes contribuições a este trabalho; e ao Professor Ricardo Tassinari pela paciência com que conduziu a orientação deste trabalho, pelos saberes filosóficos partilhados e pelas contribuições científicas; por fim, também ao Professor José Eduardo Marques Baioni por ter aceitado gentilmente participar de meu exame de Qualificação, de onde construtivas críticas e preciosas contribuições surgiram, e de minha Banca de Dissertação;

A todos os amigos que já fiz na vida e a todos os que ainda farei, notadamente Danilo Marques, Fabrício Beazim, Guilherme Gomes, Guilherme da Silva, José Balbo, Tiago Beirigo; André Coppola, Fabrício Pedroso, Iago Gazola, Jaqueline Sampaio, Jefferson Velozo, Kai Ferreira, Yago Moraes; Carolina Carvalho, Rômulo Santos; Aline Cordeiro, Bárbara Tavares, Júlia de Lima, Valdirene Pascoal; Victor Mallavazi, Kim Diz, Luísa Oliveira, Amanda Cunha, Aubrey Oliveira, Elaine Tassinari, Gustavo Rodrigues; Ananda Cardoso, Dani Righetti, Gabriel Panobianco, Gustavo Nunes, Maria Bayer, Marília Pillon, Marina Stecca, Matheus Andrade; Cristiane de Lima, Fábio Marconato, Felipe Aiello, Gabriel Rodrigues, Guilherme Fernandes, João Nascimento, Júlio Rodrigues, Rafael Melo, Sérgio Freitas, Silvana Colombo, Tomás Menk, aos discentes da Pós-Graduação em Filosofia; aos discentes da Graduação em Filosofia da UNESP; à Edna de Souza; aos discentes e professores do CAUM; pois que aventura traço a vosso lado! Agradeço também aos demais amigos, ainda que aqui omitidos;

Ao Inócuo, a meus pais, e à nossa família universal;

Por fim, à Ideia da Filosofia.

A todos Nós.

*"I had always heard your entire life flashes in front of your eyes the second before you die.
First of all, that one second isn't a second at all, it stretches on forever, like an ocean of
time... For me, it was lying on my back at Boy Scout camp, watching falling stars... And
yellow leaves, from the maple trees, that lined our street... Or my grandmother's hands, and
the way her skin seemed like paper... And the first time I saw my cousin Tony's brand new
Firebird... And Janie... And Janie... And... Carolyn.
I guess I could be pretty pissed off about what happened to me... but it's hard to stay mad,
when there's so much beauty in the world. Sometimes I feel like I'm seeing it all at once, and
it's too much, my heart fills up like a balloon that's about to burst... And then I remember to
relax, and stop trying to hold on to it, and then it flows through me like rain and I can't feel
anything but gratitude for every single moment of my stupid little life...
You have no idea what I'm talking about, I'm sure.
But don't worry...
you will someday."
American Beauty*

*Plato is my friend;
Aristotle is my friend;
but my greatest friend is [the] Truth.
Isaac Newton*

*Gott als Geist in seiner Gemeinde aufgefaßt werden muß.
G. W. F. Hegel*

*Amai-vos uns aos outros assim como Eu vos am(ei)(o).
Jesus*

Resumo

Nossos objetos de pesquisa são as definições do Absoluto tal como elaboradas por Hegel na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1830). Podemos observar, ao longo da história da filosofia, os intentos de diversos filósofos em explicitar o sentido da totalidade. Tal sentido último recebe a denominação de “Absoluto” na filosofia hegeliana. Como um profundo conhecedor da história da filosofia e autor de um complexo sistema filosófico que se propõe a abarcar o todo, Hegel vê nos esforços de filósofos que se sucederam ao longo do tempo o desenvolvimento de uma única Filosofia, cujo objeto é o Absoluto, apreendido temporalmente em uma História do Pensar pelas diversas filosofias. Hegel considera que o Absoluto também pode ser apreendido em uma História interior própria, cujos graus lógicos originam-se uns dos outros tais quais as diferentes filosofias se sucederam ao longo do tempo. Nesse sentido, cada grau lógico possibilita uma definição do Absoluto, que também foi assim apreendido ao longo da história da filosofia em algum momento de seu desenvolvimento. No primeiro capítulo desta dissertação, justificamos a escolha da *Enciclopédia* como obra principal a ser analisada, indicamos quais são as definições presentes e as suas respectivas localizações no corpo do texto, e explicitamos a compreensão que Hegel tem acerca da definição, questionando o sentido e propondo uma solução à possibilidade de várias definições acerca do mesmo objeto. Além disso, indicamos a definição especulativa como capaz de apreender e exprimir o Absoluto de acordo com sua própria racionalidade. No segundo capítulo, buscamos investigar o significado de cada uma das definições segundo a interpretação de Hegel, indicando a auto-exposição conceitual de cada grau lógico, sua exposição à consciência, a compreensão histórica de cada definição e a suprassunção do conceito em questão por si mesmo. Ainda, buscamos esclarecer o motivo de Hegel não ter indicado a Natureza como uma definição do Absoluto. No terceiro capítulo, discutimos a significação da última definição do Absoluto presente na *Enciclopédia*, “O Absoluto é o Espírito”, propondo que, em seu último desdobramento, o Espírito é o Saber Totalizante que se auto-engendra e que é o responsável por todas as definições anteriores.

Palavras-chave: Absoluto; definição; Pensar; Enciclopédia; Especulativo; Hegel

Abstract

Our objects of inquiry are the definitions of the Absolute as elaborated by Hegel in the *Encyclopaedia of Philosophical Sciences in Compendium* (1830). Throughout the history of philosophy we can observe the attempts of various philosophers to make explicit the meaning of the totality. This ultimate meaning is called the "Absolute" in Hegel's philosophy. As a profound connoisseur of the history of philosophy and author of a complex philosophical system which proposes to embrace the whole, Hegel sees in the efforts of philosophers who have succeeded in the course of time the development of a single Philosophy whose object is the Absolute, which was temporarily seized in a History of Thinking by the various philosophies. Hegel considers that the Absolute can also be apprehended in an internal History of its own, whose logical degrees originate from each other such that different philosophies have succeeded each other over time. In this sense, each logical degree enables a definition of the Absolute, which was also thus apprehended throughout the history of philosophy at some point in its development. In the first chapter of this dissertation, we justify the choice of the *Encyclopaedia* as the main work to be analyzed, we indicate the present definitions and their respective locations in the body of the text, and we explain Hegel's understanding of the definition, questioning the meaning and proposing a solution to the possibility of various definitions about the same Absolute. In addition, we indicate the speculative definition as capable of apprehending the Absolute according to its own rationality. In the second chapter, we seek to investigate the meaning of each of the definitions according to Hegel's interpretation, indicating the conceptual self-exposition of each logical degree, its exposure to consciousness, the historical understanding of each definition, and the sublating of the concept in question by itself. Further, we seek to clarify why Hegel did not indicate Nature as a definition of the Absolute. In the third chapter, we discuss the significance of the last definition of the Absolute present in the *Encyclopaedia*, "The Absolute is the Spirit," proposing that in its ultimate unfolding the Spirit is Self-engendering Totalizing Knowledge responsible for all previous settings.

Keywords: Absolute; definition; Thought; Encyclopaedia; Speculative; Hegel

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

W HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Gesamte Werkausgabe*. Herausg. von Eva Moldenhauer und Karl Marcus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

EL HEGEL. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830*. G W F Hegel; texto completo, traduzido por Paulo Meneses com a colaboração de José Machado. Volume I. São Paulo: Loyola, 1995.

EN HEGEL. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830*. G W F Hegel; texto completo, traduzido por Paulo Meneses com a colaboração de José Machado. Volume II. São Paulo: Loyola, 1995.

EG HEGEL. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830*. G W F Hegel; texto completo, traduzido por Paulo Meneses com a colaboração de José Machado. Volume III. São Paulo: Loyola, 1995.

PhG HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. de Paulo Meneses com a colaboração de Karl Heinz Effen e José Nogueira Machado. Petrópolis, Bragança Paulista: Vozes, Univ. São Francisco, 2002.

VPhG HEGEL. *Filosofia da História* / tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

VGPh HEGEL. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. In: Moldenhauer, E., Michel, K. M. (ed.). *Werke in zwanzig Bände*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

GPR HEGEL. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. G. W. F. Hegel; tradução Paulo Meneses ... [et al.]. – São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.

WdL I HEGEL. *Ciência da Lógica: 1. A Doutrina do Ser* / G W F Hegel; [traduzido por Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini]. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária, São Francisco, 2016.

WdL II HEGEL. *Ciência da Lógica: 2. A Doutrina da Essência* / G W F Hegel; [traduzido por Christian G. Iber e Federico Orsini]. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária, São Francisco, 2017.

WdL III HEGEL. *Ciência da lógica: 3. A Doutrina do Conceito* / G W F Hegel; [traduzido por Christian G. Iber, Federico Orsini]. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária, São Francisco, 2018.

SUMÁRIO

Introdução.....	13
Capítulo 1 – As definições do Absoluto na <i>Enciclopédia das Ciências Filosóficas (1830)</i> de Hegel.....	19
1.1 – Introdução ao projeto enciclopédico hegeliano.....	19
1.2 – A elevação da consciência ao ponto de vista conceitual na <i>Enciclopédia</i>	23
1.3 – Quais são as definições do Absoluto enunciadas na <i>Enciclopédia</i> ?.....	28
1.4 – O que Hegel entende por <i>definição</i> ?.....	32
1.4.1 – A <i>definição</i> na <i>Enciclopédia das Ciências Filosóficas (1830)</i>	33
1.4.2 – A <i>definição</i> na <i>Ciência da Lógica</i>	36
1.4.3 – A <i>definição</i> na <i>Filosofia do Direito</i>	40
1.4.4 – A <i>definição</i> especulativa.....	42
1.5 – Como são possíveis as definições do Absoluto?.....	46
1.5.1 – A unicidade da Filosofia e de sua História.....	48
1.5.2 – O Pensar é seu próprio sistema.....	50
1.5.3 – O Absoluto define-se a si mesmo.....	54
Capítulo 2 – As definições do Absoluto: explicitação do Conceito Absoluto para si mesmo.....	59
2.1 – O Absoluto é o Ser.....	61
2.1.1 – Sobre a auto-exposição conceitual do Ser na <i>Enciclopédia</i>	61
2.1.2 – Sobre a exposição do Ser à consciência imediata na <i>Enciclopédia</i>	62
2.1.3 – Sobre a exposição historiográfica do Ser na <i>Enciclopédia</i> e nas <i>Lições sobre a História da Filosofia</i>	63
2.1.4 – Sobre a supressão do Ser a partir de si mesmo.....	65
2.2 – O Absoluto é o Nada.....	67
2.1.1 – Sobre a auto-exposição conceitual do Nada na <i>Enciclopédia</i>	67
2.1.2 – Sobre a exposição do Nada à consciência imediata na <i>Enciclopédia</i>	67
2.1.3 – Sobre a exposição historiográfica do Nada na <i>Enciclopédia</i> e nas <i>Lições sobre a Filosofia da Religião</i>	68
2.1.4 – Sobre a supressão do Nada a partir de si mesmo.....	70
2.3 – O Absoluto é a Quantidade Pura.....	72
2.3.1 – Sobre a auto-exposição conceitual da Quantidade Pura na <i>Enciclopédia</i>	72

2.3.2 – Sobre a exposição historiográfica da Quantidade Pura na <i>Enciclopédia</i> e nas <i>Lições sobre a História da Filosofia</i>	73
2.4 – O Absoluto é a Medida.....	77
2.4.1 – Sobre a auto-exposição conceitual da Medida na <i>Enciclopédia</i>	77
2.4.2 – Sobre a exposição da Medida à consciência imediata na <i>Enciclopédia</i>	78
2.4.3 – Sobre a exposição historiográfica da Medida na <i>Enciclopédia</i> , nas <i>Lições sobre a Filosofia da Religião</i> e nas <i>Lições sobre a História da Filosofia</i>	79
2.4.4 – Sobre a suprassunção da Medida a partir de si mesma.....	81
2.5 – O Absoluto é a Essência.....	83
2.5.1 – Sobre a auto-exposição conceitual da Essência na <i>Enciclopédia</i>	83
2.5.2 – Sobre a exposição da Essência à consciência imediata na <i>Enciclopédia</i>	84
2.5.3 – Sobre a exposição historiográfica da Essência na <i>Enciclopédia</i> e nas <i>Lições sobre a Filosofia da Religião</i>	85
2.5.4 – Sobre a suprassunção da Essência a partir de si mesma.....	87
2.6 – O Absoluto é o Conceito.....	89
2.6.1 – Sobre a auto-exposição do Conceito na <i>Enciclopédia</i>	89
2.6.2 – Sobre a exposição do Conceito à consciência imediata na <i>Enciclopédia</i>	90
2.6.3 – Sobre a exposição historiográfica do Conceito na <i>Enciclopédia</i>	91
2.6.4 – Sobre a suprassunção do Conceito a partir dele mesmo.....	93
2.7 – O Absoluto é o Silogismo.....	96
2.7.1 – Sobre a auto-exposição conceitual do Silogismo na <i>Enciclopédia</i>	96
2.7.2 – Sobre a exposição do Silogismo à consciência imediata na <i>Enciclopédia</i>	97
2.7.3 – Sobre a exposição historiográfica do Silogismo na <i>Enciclopédia</i>	98
2.7.4 – Sobre a suprassunção do Silogismo a partir dele mesmo.....	99
2.8 – O Absoluto é o Objeto.....	101
2.8.1 – Sobre a auto-exposição conceitual do Objeto na <i>Enciclopédia</i>	101
2.8.2 – Sobre a exposição historiográfica do Objeto na <i>Enciclopédia</i> e nas <i>Lições sobre a História da Filosofia</i>	102
2.9 – O Absoluto é a Ideia.....	107
2.9.1 – Sobre a auto-exposição conceitual da Ideia na <i>Enciclopédia</i>	107
2.9.2 – Sobre a exposição da Ideia à consciência imediata na <i>Enciclopédia</i>	108
2.9.3 – A Ideia deixa-se sair livremente de si mesma.....	111
2.10 – Por que Hegel não define o Absoluto como a Natureza?.....	113

Capítulo 3 – O Absoluto é o Espírito.....	122
3.1 – Sobre a introdução à auto-exposição do Espírito para a consciência na <i>Enciclopédia</i> ...	125
3.1.1 – A exposição imediata do Espírito.....	129
3.1.2 – A indicação da determinidade do Espírito à consciência.....	130
3.1.3 – A mais elevada definição do Absoluto.....	131
3.2 – A auto-exposição conceitual do Espírito.....	134
3.2.1 – O Espírito emergindo conceitualmente de suas determinações naturais.....	134
3.2.2 – A aparição do Espírito a si mesmo na <i>Enciclopédia</i>	137
3.2.3 – O Conceito se auto-explicita em Consciência-de-Si ou A Autoconsciência do Espírito.....	143
3.2.4 – O Conceito do Espírito: Razão Autoconsciente.....	146
3.2.5 – O Espírito Livre e sua objetivação.....	150
3.3 – O Espírito Absoluto.....	154
Considerações Finais.....	158
Referências.....	160

Introdução

Neste trabalho, nos propomos a identificar as definições do Absoluto conforme indicadas por Hegel na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas (1830)*, bem como explicitar a compreensão de Hegel acerca da *definição*, esclarecer a possibilidade de várias definições acerca do mesmo objeto, determinar o sentido de cada definição e compreender como, ao final do desenvolvimento do trabalho, a última definição presente na obra, especulativamente considerada, é capaz de compreender todas as anteriores bem como a si mesma e explicitar-se como o Espírito Absoluto.

O argumento central de nosso trabalho, que serve como guia para o desenvolvimento que aqui se segue, aponta que a última definição do Absoluto, em sua máxima explicitação, além de compreender todas as definições anteriores elencadas e o conteúdo exposto, também é o Saber Totalizante de todas as suas determinações.

O ponto-chave da argumentação, como veremos, é a centralidade do Conceito no desenvolvimento do Pensar e a sua auto-explicitação ao longo da *Enciclopédia*, revelando-se a si mesmo em determinações cada vez mais concretas e esclarecedoras a respeito de sua verdadeira essência. Nesse sentido, deveremos apontar, ao desvelar das definições, a racionalidade própria daquele grau de explicitação do Conceito que se está considerando, bem como, na exposição da última definição, indicar a determinação chave pela qual o Espírito, e então, o Espírito Absoluto, mostra-se como sabedor da totalidade de suas determinações. Acompanhamos, portanto, uma argumentação similar proposta por Ricardo Tassinari em *On the Self-Organizing of Reality-Totality as Living Knowledge*,¹ de modo a concebermos o Espírito Absoluto como Saber Vivo, autoconsciente e totalizante.

Começamos, então, por uma breve introdução à temática do Absoluto e sua relação com a filosofia hegeliana.

O termo “absoluto”, de origem latina, *absolutus*, tem, segundo Nicola Abbagnano, a significação de algo destacado, desligado, livre de toda a relação, independente e estabelecido por si mesmo.² Em sentido similar, André Doz relata que o mesmo termo, expresso como adjetivo, guarda estreitas relações com o verbo *absolvere*, em que a ideia de desligamento, de afrouxamento, associa-se diretamente à ideia de superação, de aperfeiçoamento.³

¹ Cf. TASSINARI, Ricardo. *On the Self-Organizing of Reality-Totality as Living Knowledge*. In: Systems, self-organization and information: an interdisciplinary perspective / edited by Alfredo Pereira Jr., William A. Pickering, and Ricardo Gudwin. New York, NY: Routledge, 2019.

² Cf. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 13.

³ Cf. DOZ, André. *Le sens du mot «absolu» chez Hegel*. In: Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques, Tome 80. Paris: Centre d'Etudes théologiques et philosophiques du Sulchoir, 1996. p. 6.

Tratado já por Aristóteles, *absolutus* tem correspondência no grego *kath' auto, per se*,⁴: “Por si mesmo e enquanto ele mesmo é significam a mesma coisa”.⁵ A compreensão do Absoluto como “independente e estabelecido por si mesmo”, “por si”, perfeito, aquilo que simplesmente é, ganha historicamente também o sentido de uma razão suprema, passando a ser concebida como um produto divino, como desígnios de uma causa maior, ou mesmo como a própria divindade, como Deus.

Nesse sentido, Santo Anselmo enuncia acerca de Deus que “na verdade, aquele que, tão simplesmente e sob todos os aspectos, é o único perfeito, simples e absoluto, este realmente pode ser indicado, com razão, sob certo aspecto, como o único que existe”,⁶ ao passo que São Tomás de Aquino, sobre as criaturas finitas, infere que “toda criatura é finita por si mesma, enquanto a sua essência não é absolutamente subsistente, mas limitada pela natureza à qual advém”⁷ contrastando-as ao que é absolutamente subsistente. De modo similar, Nicolau de Cusa, em *A Doutra Ignorância*, entende que

o máximo é o uno absoluto, porque é tudo e nele [está] tudo porque é o máximo. E porque nada se lhe opõe, com ele coincide simultaneamente o mínimo. Por isso, ele [está] em tudo. E porque é absoluto, é então acto todo o ser possível, nada contraindo das coisas, e todas dele derivando. Esse máximo, que na fé de todos os povos se crê, sem dúvida, ser Deus (...) aquele que habita sozinho a luz inacessível.⁸

Em tais compreensões, o Absoluto é tomado como o Divino, o ser por si mesmo, que subsiste apenas por si e realizado sem restrições. Na Modernidade, porém, observamos um enfoque na característica de perfectibilidade do termo. Nesse sentido, Leibniz, ao se pronunciar acerca do Absoluto, dirá, além de que “o verdadeiro infinito, a rigor, nada mais é que o absoluto”,⁹ que “temos a ideia de uma perfeição infinita; porque para isso só é preciso conceber o absoluto, deixando de lado as limitações (...) nós recebemos nossas perfeições finitas de suas perfeições infinitas”¹⁰ indicando o caráter de realização a partir de uma

⁴ Cf. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 13.

⁵ ARISTÓTELES, *Analíticos Posteriores*. In: *Órganon*. São Paulo: Edipro, 2005. p. 261.

⁶ ANSELMO. *Monólogo*. In: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1988 [1076], p. 51.

⁷ AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*, v.1, q. 50, art. 2. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

⁸ CUSA, Nicolau. *A Doutra Ignorância*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003 [1440], p. 5.

⁹ LEIBNIZ, Gottfried W. *Novos Ensaio sobre o Entendimento Humano*. São Paulo: Nova Cultural, 2000 [1704]. p. 139.

¹⁰ LEIBNIZ, Gottfried W. *Conversation of Philarete and Ariste*. In: *Philosophical Essays*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989 [1712]. pp. 267-268.

mediação do próprio Absoluto.¹¹ Kant, no entanto, na *Crítica da Razão Pura*, inclina-se por uma compreensão acerca do termo, ironicamente, em direta relação à sua coisa em si:

o termo *absoluto* passa agora a ser mais frequentemente usado para indicar simplesmente que algo é considerado com respeito a uma coisa *em si mesma* e que, portanto, possui um valor *intrínseco* (...) é por vezes usado também para indicar que algo é válido em toda a relação (ilimitadamente; por exemplo, a soberania absoluta.¹²

Fichte, elocubrando tanto acerca da perfectibilidade quanto da perfeição do Absoluto, reflete também acerca de uma dedução absoluta, de uma atividade absoluta, de uma reflexão absoluta, de um Eu absoluto. Acerca do Absoluto por si mesmo, propriamente, ele nos diz que

“o Absoluto é absolutamente aquilo que é, repousa sobre si e em si mesmo absolutamente (...) ele é o que é absolutamente porque é por si mesmo... porque junto ao Absoluto não permanece nada de estranho, mas esvai-se tudo o que não é o Absoluto”.¹³

Diante de tantas compreensões acerca do mesmo termo, a possibilidade de sua apreensão como substantivo, adjetivo, advérbio, perfeito, irrestrito, perfectível, que ganha contornos mais delimitados conforme o pensador em questão, nosso foco recairá, neste trabalho, sobre o Absoluto conforme a compreensão de Hegel, cuja filosofia é reputada por muitos como demasiadamente difícil,¹⁴ tendo sido considerada até mesmo uma “obra-prima da obscuridade”.¹⁵

Discordamos de tal avaliação. De fato, o desenvolvimento do pensamento de Hegel, que, do ponto de vista de sua Filosofia, sempre foi permeado pela sua compreensão acerca do Absoluto, preservou uma unicidade em seu desdobrar, dotada de um fio condutor que perpassa todas as suas fases. Segundo Kojève, o sistema hegeliano compôs-se em três etapas:

- Primeiro esboço do sistema hegeliano (Iena): lógica – metafísica – filosofia do espírito. - depois a lógica e metafísica são identificadas (1807): fenomenologia (=

¹¹ Cf. DOZ, André. *Le sens du mot «absolu» chez Hegel*. In: Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques, Tome 80. Paris: Centre d'Etudes théologiques et philosophiques du Saulchoir. p. 7.

¹² KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1996 [1787]. p. 246.

¹³ FICHTE, Gottlieb. *A Doutrina da Ciência e o Saber Absoluto*. São Paulo: Nova Cultural, 1988 [1801]. pp. 12-16.

¹⁴ DURANT, Will. *História da Filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 2000. p. 279.

¹⁵ Bertrand Russell ainda afirma que “Os escritos de Hegel estão entre as obras mais difíceis de toda a literatura filosófica, devido não só à natureza dos tópicos discutidos, mas também ao estilo canhestro do autor. O alívio proporcionado por ocasionais e brilhantes metáforas não basta para compensar a obscuridade geral.” RUSSELL, Bertrand. *História da Filosofia Ocidental*. Rio de Janeiro: Vozes, 2001. Talvez tais avaliações se deem muito em função da *Fenomenologia do Espírito*, obra hegeliana que, geralmente, causa mais arrepios àqueles que se propõem a estudar a sua filosofia.

introdução) – lógica – filosofia da natureza e do espírito. - Enfim (enciclopédia) lógica – filosofia da natureza – filosofia do espírito.¹⁶

A *Fenomenologia do Espírito*, a partir de 1807, representava a primeira parte do sistema filosófico hegeliano, até então concebido como *Sistema da Ciência*. Seu intuito é explicitar a manifestação fenomenológica do Espírito até o atingir de seu saber sobre si mesmo, como tendo auto-engendrado o mundo que ele mesmo fenomenologicamente encontrou e se deu. Conforme Bourgeois:

A *Fenomenologia do Espírito* (...) representa a primeira parte do *Sistema da Ciência*. A segunda parte do *Sistema* devia desdobrar-se no elemento do pensamento, desembaraçado das cisões da consciência; seria o processo mesmo do ser como saber enciclopédico. Hegel anunciava que a segunda parte se articula em *Lógica*, *Filosofia da Natureza*, e *Filosofia do Espírito*.^{17 18}

Com a publicação da *Ciência da Lógica*, nos anos seguintes, percebemos que a estrutura do sistema que Hegel concebera até então havia mudado. Como Bourgeois afirma, o intuito do filósofo na segunda parte de seu sistema é o de explicitar o Espírito a partir de seu próprio elemento, o Pensar, não mais afetado pelas cisões que a consciência experimentou em seu desdobramento fenomenológico. Nesse sentido, compreendendo que o Pensar expõe-se a si mesmo conceitualmente, a *Fenomenologia* tornou-se uma obra introdutória ao pensamento maduro hegeliano.

Contudo, além de tal mudança, ao buscar desenvolver seu sistema científico como um todo na *Enciclopédia*, Hegel não poderia deixar de fora dele a sua própria introdução, pois, em seu entender, até mesmo a introdução ao saber científico deve se dar em seu interior. Assim, a *Enciclopédia*, como adiante veremos, deve abarcar tanto as cisões que a consciência experiencia em seu percurso fenomenológico até se descobrir enquanto Pensar quanto a auto-exposição do Conceito em-si e para-si mesmo. Nesse sentido, na *Enciclopédia*, Hegel nos diz que

Na minha *Fenomenologia do Espírito* – que, por isso, quando se publicou foi designada como a primeira parte do Sistema da Ciência – tomou-se o caminho de começar pela primeira [e] mais simples manifestação do espírito, pela *consciência imediata*, e de desenvolver sua dialética até o ponto de vista da ciência filosófica, cuja necessidade é mostrada através dessa progressão. Mas para isso não se podia ter ficado no formal da simples consciência: pois o ponto de vista do saber filosófico é em si ao mesmo tempo o mais rico de conteúdo e o mais concreto; por conseguinte,

¹⁶ KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à Leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002. p. 35.

¹⁷ BOURGEOIS, Bernard. *A Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1995. p. 400.

¹⁸ Cf. *Hegels Selbstanzeige der Phänomenologie des Geistes (1807)*.

ao desprender-se como resultado, ele pressupunha também as figuras concretas da consciência, como por exemplo, as figuras da moral, da ética, da arte, da religião. O desenvolvimento do *conteúdo*, dos objetos [que são] partes próprias da ciência filosófica, incide pois ao mesmo tempo nesse desenvolvimento da consciência – que inicialmente pareceria restrito apenas ao formal. Esse desenvolvimento deve, por assim dizer, avançar por trás da consciência como *Em-si*. A exposição torna-se, por isso, mais complicada, e o que pertence às partes concretas já recai parcialmente nessa introdução [à Ciência].¹⁹

Tendo, portanto, Hegel desenvolvido a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* como reunião de todo o seu sistema filosófico, elencamos tal obra para a pesquisa acerca do Absoluto conforme seu entendimento. No decorrer deste trabalho, indicaremos o percurso fenomenológico introdutório que há no projeto enciclopédico hegeliano, a elevação deste ao ponto de vista científico, e a historiografia que, pedagogicamente, acompanha em muitos pontos a auto-exposição do Conceito.

Nesse sentido, compreendendo que a *Enciclopédia* busca ser a síntese da filosofia hegeliana como Espírito Enciclopédico, Hegel nos informa, em várias ocasiões, acerca de possíveis definições do Absoluto. Tais definições, definições do Absoluto considerado nele mesmo, são propriamente o objeto de pesquisa desta dissertação, como já dito no início desta introdução, e que nos serão úteis na elucidação acerca do sentido que Hegel atribui ao termo, tendo em vista, também, a ausência de uma seção exclusivamente dedicada ao conceito de Absoluto na *Enciclopédia*, em contraste à *Ciência da Lógica*, ainda que, do nosso ponto de vista, tendo Hegel omitido tal seção, o fez com propósito, como adiante sustentaremos.

De modo a organizarmos a presente pesquisa, no **primeiro capítulo** desta dissertação, indicamos quais são as definições presentes e as suas respectivas localizações no corpo do texto, e explicitamos a compreensão que Hegel tem acerca da definição, questionando o sentido e propondo uma solução à possibilidade de várias definições acerca do mesmo Absoluto. No **segundo capítulo**, buscamos investigar o significado de cada uma das definições segundo a interpretação de Hegel, realizando ponderações em conjunto às lições sobre a história da Filosofia. No **terceiro capítulo**, discutimos a significação da última definição do Absoluto presente na *Enciclopédia (1830)*, “O Absoluto é o Espírito”, propondo que, em seu último desdobramento, o Espírito é o Saber Totalizante que se auto-engendra e que é o responsável por todas as definições anteriores.

Notemos que, como antes aventado, na *Enciclopédia (1830)*, provida dos adendos orais de suas aulas adicionados, Hegel não só realiza a auto-exposição do Conceito em seu elemento próprio, como também mantém explicações para a consciência sobre o Conceito em

¹⁹ EL § 25A; W, Bd. 8, S. 90-91; trad. p. 87-88.

seu desenvolver e inclui notas historiográficas acerca de como apreendemos determinado estágio de seu desenvolvimento historicamente. Por isso, outra marca de nosso trabalho está na indicação e análise destes diversos modos de exposição do mesmo conteúdo enciclopédico.

Iniciemos o percurso, então, contextualizando a *Enciclopédia*, a apreensão da Filosofia por ela mesma, seus objetos Absolutos e a definição na compreensão hegeliana.

Capítulo 1 – As definições do Absoluto na Enciclopédia das Ciências Filosóficas (1830) de Hegel

1.1 Introdução ao projeto enciclopédico hegeliano

A elaboração do projeto da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* buscou realizar alguns fins que Hegel tinha em mente.

O primeiro que aqui destacamos é a satisfação da necessidade que o filósofo possuía de levar aos alunos de seus cursos de filosofia um material introdutório acerca das questões que ele intentava discutir e que fosse, ao mesmo tempo, suficiente para a compreensão conceitual dos temas a serem tratados. Em suas palavras, “A necessidade de pôr nas mãos de meus ouvintes um fio condutor para meus cursos de filosofia é o que antes de tudo me leva a publicar esta vista geral do conjunto abrangido pela filosofia”²⁰.

A *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* foi escrita objetivando como público-alvo os alunos de seus cursos de filosofia na Universidade de Heidelberg, durante os anos de 1816 a 1818 e, posteriormente, os alunos de seus cursos de filosofia na Universidade de Berlim, de 1818 até 1831, ano de sua morte. Contudo, a preocupação de Hegel com a educação filosófica de seus discentes vem desde seus anos como professor ginásial em Nuremberg, de 1808 a 1816, já através de uma sistematização pedagógica da filosofia. Como leciona Leandro Konder:

Os cursos que deu são conhecidos através dos cadernos do próprio Hegel e também por meio das anotações de alguns de seus alunos; o material foi recolhido e editado mais tarde, após a morte do filósofo, com o título de *Propedêutica Filosófica*. Nele misturam-se preceitos mais ou menos banais, comprometidos com um esforço de didatização e simplificação, idéias retomadas da Fenomenologia do Espírito (que fora publicada pouco tempo antes, sem maior repercussão) e idéias que viriam a ser desenvolvidas, em seguida, na Ciência da Lógica, na Enciclopédia das Ciências Filosóficas e na Filosofia do Direito. Na 5ª série do 1º ciclo, o professor discorria sobre as bases do direito, da moral e da religião; na 6ª e na 7ª, lecionava lógica e psicologia; na 8ª e última série, reexaminava os temas que haviam sido abordados nos períodos precedentes e tratava de aprofundar o conhecimento dos problemas, relacionando-os uns com os outros, na busca de uma visão global que pudesse se traduzir em conceitos”.²¹

Outra finalidade que Hegel buscava, conforme aqui destacamos, é a de realizar uma exposição condensada de todo o sistema filosófico. O sistema é configurado em três partes,

²⁰ EL; **W**, Bd. 8, S. 10; trad. p. 13.

²¹ KONDER, Leandro. *Hegel – A Razão quase enlouquecida*. Rio de Janeiro: Campus, 1981. pp. 38-39.

abarcando, assim, no primeiro volume, a Ciência da Lógica, que tratará da Ideia Lógica; no segundo volume, a Filosofia da Natureza, que desenvolverá a Ideia Lógica exposta em seu ser-Outro, a Natureza; e, no terceiro volume, a Filosofia do Espírito, que realizará a reconciliação da Ideia Lógica e da Natureza no Espírito, tendo este sua máxima racionalidade no Espírito Absoluto, princípio e fim da filosofia hegeliana.²²

Foi durante os anos em que viveu em Heidelberg que Hegel apresentou, pela primeira vez, sua filosofia como um todo. O texto base para a compilação e elaboração enciclopédicas foi a própria *Propedêutica Filosófica*. Nas palavras de Rosenkranz, “Como mostra a comparação com a *Propedêutica*, os cadernos do Ginásio ofereceram-lhe as melhores bases para a *Enciclopédia*, só que agora, bem como a clareza alcançada, ele poderia novamente permitir-se uma forma superior”.²³

É evidente, portanto, que da tentativa de exposição de todo o seu sistema filosófico na *Enciclopédia* decorrem algumas implicações. Primeiramente, Hegel reuniu em uma única obra todo o seu sistema filosófico, ainda que de forma condensada, de modo a fornecer a seus alunos um fio condutor para os temas discutidos. Isso implica no resgate da *Fenomenologia do Espírito* como obra introdutória a seu pensamento maduro na Introdução da *Enciclopédia*, com a finalidade de demonstrar à consciência que ainda experimenta a cisão das manifestações do Espírito o ponto de consideração do Pensar nele mesmo, para ele mesmo.

Em segundo lugar, Hegel entendia que a elaboração de uma verdadeira enciclopédia filosófica não poderia se contentar com uma organização e uma exposição externas de seu conteúdo, mas deveria realizar a exposição de seus conceitos de acordo com seu conteúdo interno, isto é, de acordo com a racionalidade própria do conteúdo.²⁴ Nesse sentido, após a

²² Cf. EL; EN; EG; **W**, Bd. 8, 9, 10.

²³ ROSENKRANZ, Karl. *Vita di Hegel*. Firenze: Vallecchi Editore; 1974 [1844]. p. 322. Come mostra il confronto con la *Propedeutica*, i quaderni del Ginnasio gli offrono le migliori fondamenta per l'*Enciclopedia*, solo che ora, accanto alla chiarezza raggiunta, poteva nuovamente permettersi una forma più elevata. (tradução nossa).

²⁴ Aqui, podemos nos recordar, a partir da visão de Hegel, de algumas enciclopédias que realizam a exposição de suas ideias de modo fragmentário e carente de conexões de conteúdo internas, levando em conta simplesmente uma “*finalidade externa* da organização e disposição, quando é um conteúdo já pressuposto e bem conhecido que deve ser exposto com a brevidade desejada”. EL; **W**, Bd. 8, S. 10; trad. p. 13. Nicola Abbagnano considera que “Esse termo, [enciclopédia], que significa propriamente ciclo educativo, educação completa em suas fases, portanto nas disciplinas que lhe servem de fundamento, agora é usado para designar o sistema das ciências, o conjunto total das ciências em suas relações imutáveis de coordenação e subordinação”. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 330. A crítica hegeliana às enciclopédias funda-se na carência com que estas articulam seus conteúdos entre si, tomando-os como já dados pelo senso comum e restringindo-se a expor suas características de um modo meramente externo, isto é, carecendo da preocupação sobre o desenvolvimento conceitual dos conteúdos, de sua necessidade interna. Em tempo, podemos nos recordar de que a *Encyclopédie*, de Diderot e d'Alembert, é estruturada em artigos ordenados alfabeticamente: embora exponha muito do conhecimento compreendido até aqueles dias, o realizava sem uma dedução necessária de suas ideias, implicando uma exposição desordenada quanto ao conteúdo, ainda que, preliminarmente, efetiva. Na

Introdução da obra, a *Enciclopédia* se eleva ao ponto de auto-exposição do Conceito por si mesmo.

Em terceiro lugar, dada a natureza específica de compêndio pela qual se efetiva esta exposição unitária do sistema hegeliano, ela não é capaz de exaurir todo o seu conteúdo e tampouco deduz de modo total toda a sua exposição sistemática, mas indica os lineamentos de modo suficiente para a compreensão do sistema filosófico em e para si mesmo. Tais empecilhos foram fatores previstos pelo autor, que pretendia que a recepção da obra se desse, por um lado, de modo a “sinalizar o âmbito de um todo, e por outro lado, a intenção de reservar o singular para a exposição oral”,²⁵ limitando-se a apresentar os conceitos fundamentais e elementos principais das ciências particulares as quais trata em outros cursos. Hegel acrescenta:

Embora na presente exposição deva ser resumido o lado em que o conteúdo é mais próximo da *representação* e da familiaridade empírica, acredito ter destacado bem – no que concerne às transições que só podem ser uma mediação e efetuar-se por meio do *Conceito* – que o metódico do processo se diferencia bastante tanto da *ordem* apenas *externa* que procuram as outras ciências quanto de uma maneira [de proceder] que se tornou habitual nos objetos filosóficos.²⁶

Nesse sentido, podemos entender a *Enciclopédia*, por um lado, como uma obra suporte para todo o seu sistema, sendo inclusive encarada por muitos especialistas como a principal exposição da filosofia de Hegel, na qual podemos apreender os principais conteúdos de todo o desenvolvimento de sua filosofia em uma unidade.

Por outro lado, ela também é, conforme indicado pelo próprio autor, destinada ao estudante iniciante do pensar hegeliano, tendo sido elaborada por Hegel para seus próprios estudantes como forma de auxílio à compreensão de seu pensamento. De fato, como sustentamos, Hegel retoma suas principais obras dentro da própria *Enciclopédia*, realizando na Introdução uma exposição de elevação da consciência ainda cindida ao ponto de vista do Conceito, como o percurso traçado na *Fenomenologia do Espírito*, e deste prossegue ao expor de toda a *Ciência da Lógica* da *Enciclopédia*, passando, depois, ao seu desdobramento, o

Enciclopédia hegeliana, por outro lado, os conceitos expostos são todos desenvolvimento de apenas um conteúdo.

²⁵ EL; **W**, Bd. 8, S. 10; trad. p. 13.

²⁶ EL; **W**, Bd. 8, S. 11; trad. p. 14.

desdobramento do próprio Conceito, na Filosofia Real, Filosofias da Natureza e do Espírito, efetuando-se em verdadeiro Espírito Enciclopédico.²⁷

Destaquemos que, conforme visto na passagem supra, o autor, embora ressalvando a efetividade das transições mediadas, que só podem dar-se por meio do Conceito, prima pela necessidade de tornar acessível o seu pensamento através de um conteúdo mais próximo da representação²⁸ e da familiaridade empírica em que provavelmente estão absortos os leitores que se iniciam em suas leituras e busquem a *Enciclopédia* para auxiliá-los. Vejamos, brevemente, como Hegel aborda, na Introdução, a passagem da consciência comum, ainda cindida, até o ponto de vista do Conceito.

²⁷ Cf. TASSINARI, Ricardo. *Ser (Neo) Hegeliano Hoje: O Espírito Enciclopédico!* In: *Enciclopédia das Ciências Filosóficas: 200 anos!* [recurso eletrônico] / TASSINARI, Ricardo Pereira; BAVARESCO, Agemir; MAGALHÃES, Marcelo Marconato; (Orgs.) – Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

²⁸ “Para os conceitos em sentido corrente ou vulgar (...) Hegel reserva o nome de representações (Vorstellungen)”. PLANA, Ramon V. *La Enciclopédia en la Vida y Obra de Hegel*. Madrid: Allianza Editorial, 2005. p. 12. Entendemos aqui o termo “representação” como aquilo que é tomado por outra coisa, por algo que é representado. Segundo Klaus Vieweg, “a forma da representação é o lado ainda não superado, a partir do qual o espírito tem de passar para o conceito (...) a representação é situada entre o pensamento conceitual e a intuição sensível, como a mera ‘união sintética do imediato sensível e do pensamento’, a ligação da ‘universalidade e da singularidade’”. VIEWEG, Klaus. *Religião e saber absoluto. A passagem da representação para o conceito na Fenomenologia do espírito*. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, 2007. p. 18.

1.2 A elevação da consciência imediata ao ponto de vista conceitual na *Enciclopédia*

Hegel explicita para a consciência cindida, na *Enciclopédia*, como se dá o início próprio do pensar filosófico e incita-a a pensar juntamente consigo, “na medida em que o *Pensar* é só o que a Filosofia reivindica para *forma* peculiar de sua tarefa” ²⁹, de modo também a iniciar um esclarecimento sobre a necessidade característica que a Filosofia possui de conhecer seus objetos próprios. No prefácio à segunda edição da *Enciclopédia*, de 1827, Hegel deixa claro seu intuito:

Nesta nova edição, o leitor benévolo vai encontrar muitas partes reelaboradas e desenvolvidas em determinações mais precisas. Quanto a isso, esforcei-me por atenuar e reduzir o [aspecto] formal da exposição, e também, mediante notas exotéricas mais extensas, fazer os conceitos abstratos aproximarem-se do entendimento ordinário e de suas representações concretas. Mas a brevidade concisa que um Compêndio faz necessária – em matérias aliás abstrusas – permite manter nesta segunda edição a mesma destinação que tinha a primeira: a de servir como livro-de-texto, o qual deve receber pela exposição oral seu indispensável esclarecimento. O título de uma *Enciclopédia* poderia sem dúvida deixar inicialmente o campo livre a um menor rigor do método científico, e a uma estruturação externa; mas a natureza da Coisa traz consigo que a conexão lógica deva permanecer a base fundamental. ³⁰

O início do modo próprio de pensar filosófico, portanto, denota, para a consciência imediata, simultaneamente, esta preocupação que Hegel tem de demonstrar a seu leitor como começamos a filosofar, e também, como veremos mais adiante, o início próprio da Filosofia em si, que igualmente se mostrará como resultado desta.

Como antes alertamos, a Introdução à *Enciclopédia* busca suprir o percurso fenomenológico que a consciência percorre na *Fenomenologia do Espírito* dentro do sistema todo, completo e condensado da *Enciclopédia*. Portanto, os primeiros parágrafos da obra têm natureza marcadamente fenomenológica, intentando elevar a consciência imediata ao ponto de vista atingido com a *Fenomenologia*, o Saber Absoluto, para, só então, desenvolvê-lo nele e para si mesmo.

Por isso, o ponto inicial da Filosofia, conforme tratado neste início fenomenológico da *Enciclopédia*, para o indivíduo que põe a si mesmo o filosofar, é a consciência imediata do sujeito. De modo a buscar o que há de mais concreto para o começo do filosofar, Hegel estabelece como ponto mais anteriormente lógico, em sua consideração preliminar, o que de mais imediato há para o sujeito: a consciência imediata e raciocinante. Examinando mais

²⁹ Cf. EL, § 5A; **W**, Bd. 8, S. 45; trad. p. 43.

³⁰ EL; **W**, Bd. 8, S. 12-13; trad. p. 16

cuidadosamente o que está presente como conteúdo desta, encontramos intuições, sentimentos, vontades, imagens, fins, deveres, todos estes constituindo determinidades³¹ deste conteúdo da consciência. Estas figuras são as formas pelas quais a consciência experiencia este conteúdo, mantendo-as, assim, diferenciadas exatamente quanto à forma, mas idênticas em relação ao conteúdo.

O conteúdo que preenche nossa consciência, seja de que espécie for, constitui a *determinidade* dos sentimentos, intuições, imagens, fins, deveres, etc. (...) são nessa medida *as formas* de tal conteúdo, que permanece *um só e o mesmo*; (...) Em qualquer uma dessas formas ou na mistura de várias, o conteúdo é *objeto* da consciência. Mas, nessa objetividade, as *determinidades dessas formas se juntam ao conteúdo*, de modo que, segundo cada uma dessas formas, um objeto particular parece surgir, e – o que em si é o mesmo – pode parecer um conteúdo diverso.³²

Como estabelece o autor, estas diferentes formas do conteúdo da consciência fazem emergir dessemelhantes objetos que parecem trazer consigo conteúdos distintos entre si, como se cada um tivesse sua determinação peculiar e apenas a esta estivesse adstrito. Estes diferentes objetos somente são diferentes entre si na medida em que surgem das diferentes determinidades de um único e mesmo conteúdo, o conteúdo que preenche a consciência.³³

Em outras palavras, a diferença existente entre eles só é possível de ser compreendida porque há algo subjacente que os une, isto é, um conteúdo comum a todas as determinações imediatamente desiguais entre si. Este conteúdo da consciência é, de fato e ainda inicialmente caracterizado, o Pensar (*das Denken*). “Essa diferença está ligada ao fato de que o conteúdo humano da consciência, fundado graças ao Pensar, não *aparece* primeiro *na forma de pensamento*, mas como sentimento, intuição, representação – *formas* a serem diferenciadas do pensar *enquanto forma*”.³⁴

O conteúdo é o mesmo; mas, como diz Homero de certas coisas que têm dois nomes – um na linguagem dos deuses, outro na linguagem dos homens efêmeros –, há para esse conteúdo duas linguagens. Uma é a linguagem do sentimento, da representação, e do pensar do entendimento, [desse pensar] que se aninha em categorias finitas e abstrações unilaterais; a outra [é a linguagem] do Conceito concreto.³⁵

³¹ “A determinidade é a negação posta como afirmativamente, é a proposição de Spinoza: *omnis determinatio est negatio*. Essa proposição é de importância infinita; apenas a negação como tal é abstração sem forma; à filosofia especulativa, porém não precisa ser atribuída a culpa de que, nela, a negação ou o nada seria um último; isto lhe é tão pouco o verdadeiro quanto a realidade.” WdL I; **W**, Bd. 5, S. 120; trad. p. 117-118.

³² EL § 3A; **W**, Bd. 8, S. 43-44; trad. p. 42.

³³ Cf. EL § 3A; **W**, Bd. 8, S. 43-44; trad. p. 42.

³⁴ EL § 2; **W**, Bd. 8, S. 41; trad. p. 40.

³⁵ EL; **W**, Bd. 8, S. 24; trad. p. 25.

Sendo o Pensar o conteúdo próprio de nossa consciência, a Filosofia também aparece, imediatamente, como uma forma de pensar: uma forma de pensar que pensará acerca do próprio Pensar. Para Hegel, “[...] a Filosofia pode determinar-se, em geral, como *consideração pensante* dos objetos”.³⁶ Esta é uma das noções introdutórias iniciais elaboradas por Hegel na *Enciclopédia* e que implica a tônica do projeto filosófico hegeliano: em relação ao início, preliminarmente, se nos detivermos apenas à figura do indivíduo que se propõe a filosofar, é através do Pensar que ele se dá; é pelo Pensar que se inicia o filosofar. Ou seja, é através do Pensar que se atinge o elemento puro da Filosofia, o próprio Pensar. Dito de outro modo, é o Pensar que pensa a si mesmo.

Em seu elemento próprio, o Pensar que pensa a si mesmo se auto-expõe como o Conceito que se explicita em toda a riqueza de suas determinações por si e para si mesmo, desembaraçado de quaisquer cisões ou considerações subjetivas que se possam fazer. Este é o ponto ao qual Hegel pretende conduzir a consciência ainda cindida da Introdução da *Enciclopédia*, a auto-exposição do Conceito em sua única forma característica.

Cabe realizarmos, ainda, algumas considerações para melhor esclarecermos essa única forma que a Filosofia reivindica para sua tarefa frente à consciência e que Hegel entende que se mostra, também, como todo seu completo conteúdo.

De início, devemos considerar o que Hegel entende por este Pensar preliminar e a sua relação com a Filosofia, de modo geral. O Pensar caracteriza tudo aquilo que é efetivamente humano, e é através deste que nos diferenciamos dos animais.³⁷ Tudo o que é humano, é humano única e exclusivamente porque é realizado através do Pensar e pelo Pensar.³⁸ Nesse sentido, não nos é estranha a noção de que a Filosofia seja propriamente um “pensar em algo”. Mas, para Hegel, ela é uma maneira peculiar “pela qual o Pensar se torna conhecer e conhecer conceituante”.³⁹ O ponto-chave e meta da Introdução da *Enciclopédia* é trazer a consciência até o ponto do Pensar como este conhecer conceituante que conceitua a si mesmo.

³⁶ EL § 2; **W**, Bd. 8, S. 41; trad. p. 40.

³⁷ Cf. EL § 2; **W**, Bd. 8, S. 41; trad. p. 40.

³⁸ Hegel chega mesmo a considerar banal a necessidade de recordarmo-nos deste fato, mas também reputa como salutar tal lembrança, para que não incorramos no erro de considerar que o humano é algo situado além ou aquém do Pensar – como uma abstração que coloca o Verdadeiro como aquela perfeição além de tudo o que é efetivo ou ainda uma intuição imediata sobre a Verdade. “Isso pode ser tido por necessário para o preconceito da época atual que separa, um do outro, *sentimento* e *Pensar* a ponto que devam ser opostos, e mesmo tão hostis que o sentimento – em especial o religioso – seria manchado, pervertido, ou talvez até aniquilado completamente pelo Pensar; e a religião e a religiosidade não teriam essencialmente no pensar sua raiz e seu lugar. Com tal separação, se esquece que só o homem é capaz de religião, mas o animal não tem religião alguma; como tampouco lhe compete direito e moralidade.” EL § 2; **W**, Bd. 8, S. 41; trad. p. 40.

³⁹ EL § 2; **W**, Bd. 8, S. 41; trad. p. 40.

Por tal conhecer conceituante ser um modo peculiar de pensar, carrega consigo suas especificidades quanto ao seu modo de proceder e a seus objetos, mas, propriamente por ser um modo *de pensar*, é também idêntico ao próprio Pensar: “seu pensar terá também uma *diversidade* em relação ao pensar ativo em tudo o que é humano, e mesmo que efetua a humanidade do humano; tanto como é idêntico a esse pensar: *em si* só existe *um* Pensar”.⁴⁰

Como já exposto, essa diferença vem à tona devido à não apresentação imediata do conteúdo da consciência humana no elemento do puro Pensar, mas se dá, inicialmente, como sentimento, intuição, representação e caracteriza toda a riqueza desse mesmo conteúdo. Nessa consideração, sentimentos, intuições, percepções, vontades, paixões, todos constituem determinidades do Pensar, mas aparecem, inicialmente, como algo ao lado e exterior ao Pensar, não como sua efetividade propriamente.

Porque só ao homem pertence a religião, o direito e a eticidade, e isso, na verdade, só porque é essência pensante – o *Pensar* não tem estado inativo no que respeita a religião, direito, eticidade, seja isso sentimento, crença ou representação; e a atividade e as produções do Pensar estão aí *presentes* e *contidas*. Só que é diferente ter tais sentimentos e representações *determinados* e *penetrados pelo Pensar*, e ter *pensamentos sobre eles*. Os pensamentos *sobre* esses modos da consciência, produzidos pela *meditação*, são aquilo sob o qual estão compreendidos a reflexão, o raciocínio e coisas semelhantes; e, depois, também a Filosofia.⁴¹

Assim, no lugar desta diversidade profusa de infindáveis determinidades que inundam a consciência e parecem implicar uma variedade inapreensível de formas, a Filosofia põe, no lugar destas, pensamentos, conceitos. É através do Conceito, para Hegel, que a Filosofia cumpre sua tarefa, pensando sobre as diferentes formas sob as quais o conteúdo efetivo da consciência aparece e pensando também sobre pensamentos, no elemento do Conceito, o Pensar puro, que considera a si próprio.

Contudo, Hegel não quer desenvolver seu pensamento baseado em dogmas. Por isso entende que o Pensar, que através do Conceito considera a si próprio, deve demonstrar-se como resultado de sua própria compreensão, ou seja, deve ser absolutamente conhecível e revelado, auto-manifestado, caso contrário Hegel estaria sendo arbitrário e partindo de um ponto tão plausível quanto qualquer outro. O intuito, portanto, é de que, uma vez atingido o ponto de vista do Conceito, a sua exposição seja a sua própria auto-exposição, que seja capaz de conceituar tanto a si mesmo como a totalidade. Conforme Ricardo Tassinari,

⁴⁰ Idem.

⁴¹ EL § 2z; **W**, Bd. 8, S. 42; trad. p. 41.

Hegel não se coloca como um filósofo dogmático e, se ele faz essas afirmações no início de sua exposição enciclopédica, ele o faz no sentido de antecipar o resultado do desenvolvimento filosófico e não para tomá-las por princípio.⁴²

Nas palavras do próprio Hegel,

Esse Pensar [que é o] da maneira filosófica de conhecer precisa, ele mesmo, tanto de ser apreendido segundo sua necessidade como também de ser justificado por sua capacidade de conhecer os *objetos Absolutos*. Mas uma tal inteligência é, ela mesma, um conhecer filosófico, que portanto só incide no interior da Filosofia. Uma explicação *prévia* deveria, por isso, ser uma explicação não-filosófica, e não poderia ser mais que um tecido de pressuposições, asseverações e raciocínios, isto é, de afirmações contingentes, contra as quais se poderiam sustentar com o mesmo direito afirmações opostas.⁴³

Como é evidente, dada a vastidão de conteúdos que são abarcados pela *Enciclopédia*, deveremos nos limitar acerca de apenas um de seus muitos aspectos neste trabalho. Como Hegel entende que a Filosofia e a sua exposição são tanto a sua forma quanto seu conteúdo, corremos sempre o risco, ao tratarmos de seu pensamento, de acabarmos por reproduzi-lo na íntegra novamente, dado o encadeamento lógico dos conceitos entre si e da própria significação que eles adquirem através da relação de uns com os outros.

De toda forma, ao tomarmos conhecimento dessas exposições preliminares acerca do início da Filosofia para o indivíduo que se propõe a filosofar, acerca do Pensar, da Filosofia, do Conceito, algo específico nos chama a atenção: na citação acima, Hegel nos indica que o Pensar pode conhecer os *Objetos Absolutos*.

Mais do que isso, ele afirma que a Filosofia tem a Verdade por seu objeto, a Verdade que é Absoluta por si mesma.⁴⁴ E vai além: ele indica definições acerca dessa Verdade, definições do Absoluto.⁴⁵

Tendo em vista tais ponderações, vejamos, a seguir, quais são as definições do Absoluto que aparecem na *Enciclopédia*, as quais alegadamente o Pensar é capaz de conhecer. Alertamos, entretanto, que ainda consideraremos, mais à frente, como modo de sintetizar a exposição aqui realizada com as definições a seguir expostas, a tarefa que a Filosofia possui de se demonstrar como seu próprio auto-conhecimento.

⁴² TASSINARI, Ricardo P. *Deus na filosofia hegeliana*. In: Filosofia & Atualidade: Problemas, Métodos, Linguagens. Lisboa, 2015. p. 331.

⁴³ EL § 10; **W**, Bd. 8, S. 52; trad. p. 49. “O conhecer filosófico só incide no interior da Filosofia”. Esclarecemos melhor esta afirmação de Hegel no último capítulo desta dissertação ao considerarmos a *Ideia da Filosofia*.

⁴⁴ Cf. EL § 1; **W**, Bd. 8, S. 40; trad. p. 39.

⁴⁵ Cf. EL § 85; **W**, Bd. 8, S. 180; trad. p. 173.

1.3 Quais são as definições do Absoluto enunciadas na *Enciclopédia*?

Vejamos, primeiramente, quais são as definições do Absoluto que aparecem ao longo da *Enciclopédia*.

Hegel, na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* de 1830, apresenta e analisa determinações lógicas que podem “ser consideradas como definições do Absoluto, como as definições metafísicas de Deus”.⁴⁶

Sob um viés sistemático, na *Enciclopédia*, a *definição* surge como desenvolvimento do conceito de Conhecimento, na seção da Ideia, última parte da Doutrina do Conceito.⁴⁷

Notadamente, o conceito principal a se relacionar à *definição* é o conceito de *Absoluto*, além de *Deus*.⁴⁸ Outros conceitos essenciais para a compreensão do pensamento hegeliano juntam-se ao conceito de *Absoluto* em relação à *definição*, como *proposição*, *esfera*, *infinito*, *finitude*, *Ser*, *Nada*, *Quantidade Pura*, *Medida*, *Essência*, *Conceito*, *Silogismo*, *Objeto*, *Ideia*, *Espírito*.

Diante de tais dados e das considerações realizadas na primeira parte deste capítulo, o presente trabalho se proporá a investigar as definições do Absoluto presentes na *Enciclopédia*: quais são, como são possíveis, qual é a sua significação, bem como a relação de *definição* e *Absoluto* com os conceitos acima mencionados.

Vejamos, nas palavras de Hegel, a colocação do objeto da presente pesquisa:

O próprio Ser, como também as determinações que seguem – não só as do Ser, mas as determinações lógicas em geral – podem ser consideradas como definições do Absoluto, como as *definições metafísicas de Deus*: porém mais precisamente, só a primeira determinação simples, de uma esfera, e depois a terceira, enquanto é o retorno da diferença à relação simples consigo mesmo. Com efeito, definir Deus metafisicamente significa exprimir sua natureza em *pensamentos* enquanto tais: ora, a Lógica abrange todos os pensamentos, como são ainda na forma de pensamentos. As *segundas* determinações, enquanto são uma esfera em sua *diferença*, são, ao contrário, as definições do *finito*. Mas, se fosse utilizada a forma da definição, implicaria que paira diante [do espírito] um substrato da representação; porque também o *Absoluto*, enquanto deve exprimir Deus no sentido e na forma do pensamento, fica apenas – na relação a seu predicado, na expressão determinada e

⁴⁶EL, § 85; W, Bd. 8, S. 180; trad. p. 173.

⁴⁷ Cf. EL, § 229; W, Bd. 8, S. 330; trad. p. 360.

⁴⁸ Ao longo da obra, o termo *definição* aparece 51 vezes. Em suas aparições, relaciona-se a noções e conceitos importantes do pensamento hegeliano. Mais precisamente, no “Prefácio à Segunda Edição” junto a *abstração*; na “Introdução”, relacionada a *suposição provisória*; no “Conceito Preliminar” da “Parte I: A Ciência da Lógica”, ligada à noção de *exatidão do objeto em consonância com a consciência*; na seção da “Ideia”, na “Doutrina do Conceito”, ligada aos conceitos de *gênero* e *determinidade*, bem como a *singularidade concreta* e *relação*; na “Filosofia da Natureza” a *representação*, *leis*; na “Filosofia do Espírito”, com *exterioridades*, *signos* e *arbitrariedade*. Além de tais significações importantes para a sistematicidade do sistema como um todo, a *definição* aparece com bastante frequência em discussões acerca de determinações matemáticas, relacionada a *grandezas matemáticas*, *quantidade*, *linha*, *círculo*, *raio*, etc.

efetiva em pensamentos – um pensamento “visado”, um substrato indeterminado para si mesmo. Porque o pensamento – a Coisa – que aqui somente importa, só está contido no predicado, assim a forma de uma proposição, como aquele sujeito, é algo completamente supérfluo.⁴⁹

Tais considerações, que aparecem como o § 85 da *Enciclopédia*, suscitam indagações: quais são, propriamente, as definições do Absoluto? O que significa definir o Absoluto? Qual é a significação da primeira e da terceira esferas que podem ser consideradas como definições de Deus? Por que precisamente a segunda esfera não consegue definir o Absoluto? A forma da definição é problemática? As definições são algo supérfluo? Qual é a sua importância, tendo em vista a aparente crítica feita por Hegel neste parágrafo, que também as indicou como algo relevante, além do próprio conceito de definição conforme exposto por Hegel no § 229 da *Enciclopédia*? Como são possíveis diversas definições do Absoluto? São meros nomes e más compreensões acerca da mesma coisa? O Absoluto é definível? Se sim, há uma definição que mais se adeque ao Absoluto?

Tal objeto de pesquisa ainda não foi trabalhado pela literatura especializada, à exceção de José Eduardo Marques Baioni em seu artigo *Entre fenomenologia e lógica: o conceito hegeliano do absoluto*,⁵⁰ no qual um levantamento próprio acerca das definições do Absoluto é realizado. Entretanto, como não poderia deixar de ocorrer quando se trata do pensamento hegeliano, embora tal artigo expresse uma importante reflexão sobre o tema, ainda há muitos pontos a serem esclarecidos, como os brevemente aqui apontados. Nesse sentido, teremos um longo caminho pela frente para tentar responder a tais indagações.

Começemos, então, pelo mais simples: quais são as definições do Absoluto presentes na *Enciclopédia*?

As definições do Absoluto que aparecem explicitamente no texto da *Enciclopédia* de 1830, conforme indicadas por Hegel, são:

1. “O Absoluto é o Ser”⁵¹, encontrada no comentário ao §86, que inaugura a seção da Qualidade na Doutrina do Ser;
2. “...a segunda definição do Absoluto: que ele é o Nada”⁵², localizada no comentário ao §87, na seção da Qualidade, na Doutrina do Ser;
3. “O Absoluto é Quantidade Pura”⁵³, vista no comentário ao §99, que inaugura a seção da Quantidade na Doutrina do Ser;

⁴⁹ EL § 85; W, Bd. 8, S. 180; trad. p. 173.

⁵⁰ Cf. BAIONI, José Eduardo Marques. *Entre fenomenologia e lógica: o conceito hegeliano do absoluto*. In: Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, 2017.

⁵¹ EL § 86; W, Bd. 8, S. 181-182; trad. p. 175

⁵² EL § 87; W, Bd. 8, S. 185; trad. p. 178

4. “Pode-se considerar a Medida como uma definição do Absoluto”⁵⁴, conforme aparece no adendo ao §107;
5. “O Absoluto é a Essência”⁵⁵, identificada no comentário ao §112;
6. “O Absoluto é o *Conceito*”⁵⁶, no adendo ao §160;
7. “O Absoluto é o *Silogismo*”⁵⁷, no comentário ao §181;
8. “O Absoluto é o Objeto”⁵⁸, localizada no comentário ao §194, que inaugura a seção do Objeto na Doutrina do Conceito;
9. “A definição do *Absoluto*, de que é a *Idéia*, agora é ela mesma absoluta”⁵⁹, vista no comentário ao §213, que inicia a seção da Ideia na Doutrina do Conceito;
10. “O Absoluto é o Espírito, aqui a definição suprema do Absoluto”⁶⁰, encontrada no §384, na Introdução do último volume da Enciclopédia, a Filosofia do Espírito.

Diante de tais definições, podemos nos perguntar qual é o papel que desempenham, se são meras definições possíveis de um Absoluto mais ou menos cognoscível, ou se possuem um significado determinado.

Ora, Hegel é um filósofo que admite a investigação acerca do sentido último da totalidade, do Verdadeiro. O Verdadeiro, em linhas gerais, no sistema hegeliano, como temos indicado, é chamado de “Absoluto”. O termo *absoluto*, conforme antes vimos brevemente, tem sua origem etimológica na palavra latina *absolutus* – *ab*, longe de, e *solutus*, livre –, que significa, em uma noção geral, aquilo que não é limitado por coisa alguma, aquilo que é plenamente incondicionado e não restrito a quaisquer limites, completamente acabado em si mesmo.⁶¹ Na filosofia hegeliana, a significação do termo *absoluto* adquire traços próprios e requer algum cuidado para que não caiamos em abstrações. Conforme leciona Baioni,

Em vários trabalhos dedicados ao pensamento de Hegel é afirmado que a filosofia hegeliana é uma ‘filosofia do absoluto’ ou a ‘autoexposição do absoluto.’ O que isso significa, sem dúvida, não é fácil explicar. Em geral se busca explicitar que o conceito hegeliano do absoluto deve ser entendido ou como correspondendo imediatamente à noção de Deus, tal como compreendida tradicionalmente pela religião cristã, ou seja, o ser supremo criador, substancial e transcendente, ou tal como é empregado na expressão ‘saber absoluto,’ isto é, qualificando um saber total

⁵³ EL § 99; **W**, Bd. 8, S. 208; trad. p. 200

⁵⁴ EL § 107z; **W**, Bd. 8, S. 224; trad. p. 214

⁵⁵ EL § 112; **W**, Bd. 8, S. 230; trad. p. 222

⁵⁶ EL § 160z; **W**, Bd. 8, S. 307; trad. p. 293

⁵⁷ EL § 181; **W**, Bd. 8, S. 331; trad. p. 315

⁵⁸ EL § 194; **W**, Bd. 8, S. 349; trad. p. 332

⁵⁹ EL § 213; **W**, Bd. 8, S. 366-367; trad. p. 348

⁶⁰ EG § 384; **W**, Bd. 10, S. 28-29; trad. p. 26

⁶¹ Cf. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 13.

e completo de toda a realidade, inteiramente acabado e expresso de maneira definitiva na própria obra filosófica sistemática de Hegel.⁶²

Muitos autores já nos legaram o seu entendimento acerca do conceito hegeliano do Absoluto. Por exemplo, para Charles Taylor,

Hegel denomina espírito absoluto esse autoconhecimento de Deus através do ser humano. Ele é “absoluto” porque constitui a realização final, suprema, do Espírito, por causa do qual tudo o mais ganha existência e que, nesse sentido, é o fundamento. (Porque o absoluto é “essencialmente resultado”).⁶³

Michael Inwood, por sua vez, entende que Hegel

estava empenhado em conceder que existe um absoluto, tanto por sua convicção de que nem tudo é dependente de alguma outra coisa, quanto por sua crença em Deus, para quem, no seu ponto de vista, o “absoluto” é a expressão filosófica, podada de seus pressupostos antropomórficos (...) A sua própria opinião é esta: Uma teoria do absoluto postula três tipos de entidade: (1) o absoluto; (2) o mundo fenomênico (rochas, árvores, animais, etc.); (3) o conhecimento de humano de (1), de (2) e das relações entre eles.⁶⁴

Para Frederick Beiser,

O absoluto não é somente a identidade sujeito-objeto, mas a identidade da identidade sujeito-objeto e da não identidade sujeito-objeto. Somente será possível explicar as condições necessárias do conhecimento empírico se a identidade sujeito-objeto existir no interior do dualismo sujeito-objeto de nossa experiência.⁶⁵

Diante de tantas caracterizações diferentes acerca do Absoluto em Hegel, nossa pergunta adquire um caráter ainda mais radical: o que significam, então, todas estas definições que Hegel indica como possíveis definições do Absoluto? Seriam todas definições do Verdadeiro e, se assim o forem, que tipo de Verdadeiro é esse, que pode ser compreendido de diversos modos?

Antes de nos dedicarmos a investigar as definições do Absoluto e nos aprofundarmos em tais indagações, sua possibilidade ou sua pertinência, é imprescindível que explicitemos a compreensão de Hegel acerca da definição como parte integrante de seu sistema filosófico.

⁶² BAIONI, José Eduardo Marques. *Entre fenomenologia e lógica: o conceito hegeliano do absoluto*. In: Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, 2017. p. 1.

⁶³ TAYLOR, Charles. *Hegel: Sistema, Método e Estrutura*. São Paulo: É Realizações, 2014 [1975], p. 503-504.

⁶⁴ INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997 [1993]. p. 39.

⁶⁵ BEISER, Frederick C. *Hegel e o problema da Metafísica*. In: Hegel. São Paulo: Ideias & Letras, 2014 [1993], p. 27.

1.4 O que Hegel entende por *definição*?

Nesta seção, aprofundar-nos-emos na compreensão de Hegel acerca da *definição*, elencando, para a análise que se segue, os principais textos de sua autoria que sobre ela versam.

O primeiro texto escolhido, como temática já presente neste trabalho, é a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas (1830)* que, como já aventado, reúne todo o sistema hegeliano e, portanto, é obra que nos permite compreender a *definição* conforme surge sistematicamente e segundo seu fim determinado.

O segundo texto é a *Ciência da Lógica*, na qual o Pensar, em seu elemento puro, é exposto mais detida e detalhadamente pelo autor, contendo, também, a exposição da *definição*.

O terceiro texto elencado é a *Filosofia do Direito*. Nessa obra, a Ideia Lógica encontra-se pressuposta e, assim, Hegel não se deterá acerca da exposição da *definição* propriamente, mas criticará seu uso como modo de se estabelecer o que é o universal no Direito.⁶⁶

Na quarta seção, após a exposição da maior parte da compreensão de Hegel acerca da *definição*, discutiremos a possibilidade de uma *definição* especulativa, como o próprio filósofo menciona de modo *en passant* em alguns pontos de sua obra, capaz de apreender o Especulativo sem os empecilhos que caracterizam o conhecimento finito.

⁶⁶ Com o auxílio da compilação realizada pela editora Suhrkamp, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke in 20 Bänden mit Registerband - Gesamte Werkausgabe*, pesquisamos em boa parte dos textos hegelianos até hoje organizados as menções ao termo *definição*, bem como a compreensão do filósofo acerca do tema. Ao todo, deixando de fora deste resultado as obras acima indicadas, contabilizamos 65 aparições do termo “*definição*” (die Definition) nos textos de Hegel, e 56 aparições do termo “*definições*” (die Definitionen). A maior parte das aparições segue o sentido da crítica que Hegel despense ao proceder calcado em definições, como veremos nas obras acima elencadas. Outras aparições são breves menções em seus cursos organizados ao ginásio. Além disso, ao tratar de Espinoza nas *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* os termos são mencionados 16 vezes, justamente pelo proceder do pensador em questão.

1.4.1 A definição na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1830)

Na *Enciclopédia*, a exposição sistemática da definição vem à luz em seu primeiro volume, a Ciência da Lógica, na Doutrina do Conceito, em sua seção C, A Ideia, no momento de exposição do Conhecimento, na exposição do conhecimento em sua finitude.⁶⁷

A finitude do conhecimento, que pressupõe a oposição frente à qual o conhecimento a suprassumirá, deve-se aos momentos da Ideia que são vistos como diversos reciprocamente e completos, em uma relação de reflexão de um ao outro, mas não na relação do Conceito. Para o conhecimento finito, apreende-se a matéria dada conforme as determinações do Conceito, mas de modo exterior, sem a sua própria auto-exposição.

A verdade à qual este conhecimento chega, para Hegel, é a verdade apenas finita, pois a verdade infinita do Conceito é vista como um além para o conhecimento finito, um em-si inatingível, contentando-se com manifestações da finitude, ainda que o conhecimento mantenha-se sob a direção do Conceito, mesmo que agindo exteriormente ao conteúdo.⁶⁸ Seguindo o que vimos sustentando acerca da Introdução da *Enciclopédia*, a definição permanece na finitude do conhecimento porque ainda não se elevou ao Conceito.

A finitude do conhecimento, para Hegel, assim, está na pressuposição de um mundo dado, encontrado, em oposição a um sujeito cognoscente que nada sabe. Nesta pressuposição do diferenciado como um essente por si, o conhecimento finito busca a identidade formal da universalidade, a abstração. Nesse sentido, as singularidades são apreendidas como em universalidade abstrata, e assim obtém-se o método analítico. Tal universalidade, apreendida enquanto determinada, origina o método sintético.⁶⁹

O método sintético, para Hegel, avança conforme os momentos do Conceito, mas ainda não sabe de sua própria infinitude, agindo como conceito-de-entendimento, determinado.⁷⁰ A definição, nesse sentido, é o primeiro momento do método sintético, que se

⁶⁷ Cf. EL § 229; **W**, Bd. 8, S. 380; trad. p. 360.

⁶⁸ Cf. EL § 226; **W**, Bd. 8, S. 378; trad. p. 358.

⁶⁹ Cf. EL § 227; **W**, Bd. 8, S. 379; trad. p. 359.

⁷⁰ O Entendimento, embora incapaz de atingir a compreensão especulativa, não deve ser visto como um empecilho à realização do Conceito, mas, em verdade, faz parte de sua própria realização. Conforme Bourgeois, que discute a universalidade do Direito, “O conteúdo universal de um código jurídico deve, como universal, ser idêntico a si em sua determinação ou diferença, isto é, ser total, mas, como universalização da interação real, sensível, dos homens, ele não pode enunciar a partir dele mesmo, universalmente, o que ele deve, ao contrário, acolher empiricamente. Eis aí o estatuto do universal do entendimento, muito diferente do universal da razão que, como transparece no próprio conteúdo da filosofia especulativa do direito, se determina num todo completo, num círculo que se fecha sobre si mesmo. Mas a própria razão hegeliana a todo momento adverte contra ‘o desconhecimento da diferença do universal da razão e do universal do entendimento’ e assim libera racionalmente o trabalho infinito do entendimento jurídico preocupado em exprimir legalmente o direito. Esse entendimento não apenas determina o direito sempre levando em conta a situação histórico-cultural da comunidade – o que faz, por exemplo, que a fixação legal das penas se atenua à medida que a sociedade se fortalece em seu desenvolvimento –, mas, ainda que fosse realizada uma comunidade plenamente conforme aos

inicia com a indicação do gênero do objeto e sua determinidade geral, indica apenas um meio para o conhecimento exterior ao objeto apreendê-lo.⁷¹

O objeto, trazido pelo conhecimento primeiro na forma do conceito determinado em geral – de modo que assim são postos seu *gênero* e sua *determinidade* geral –, é a *definição*. O material e a fundamentação desta são proporcionados pelo método analítico (§ 227). A determinidade porém deve ser apenas uma *marca*, quer dizer, [um meio] em vista do conhecimento exterior ao objeto – [conhecimento] somente subjetivo.⁷²

Para Hegel, a própria definição contém os três momentos do Conceito. Assim, o universal é o gênero, o particular a determinidade, e o singular é o próprio objeto definido. Contudo, é o momento da universalidade do conceito-de-entendimento que está sendo ora indicado. Além disso, a própria definição surge através do método analítico, uma origem maculada pela finitude.

Nesse cenário, outro problema surge: a partir de qual determinação do conceito-de-entendimento se partiu para chegar à própria definição? Em outras palavras, a definição é obtida, desse modo, arbitrariamente, tanto mais rico de conteúdo é o objeto a definir, mais lados próprios existem para que seja definido.⁷³

Por isso, Hegel entende que há uma variedade de definições sobre o Estado, a vida, sobre objetos espirituais, no geral. Em contrapartida, a geometria tem pela natureza abstrativa de seu proceder a adequação em definições.⁷⁴

Por conta da universalidade em que permanece a definição, o método sintético avança ao segundo momento-do-conceito, à particularização, e, portanto, é divisão segundo um ponto exterior qualquer.⁷⁵ O terceiro momento-do-conceito é a singularidade concreta, à qual o método sintético prossegue por meio do teorema, relação sintética de determinações diferentes.⁷⁶

No proceder a partir de definições, e no método sintético em geral, o concreto é pressuposto, e é exposto de acordo com o método sintético como resultado, extraindo as determinações abstratas como consequências. A pressuposição do objeto implica na

princípios expostos na *filosofia do direito*, a legislação assim originariamente racional não poderia escapar à necessidade de um constante trabalho de retomada e de aperfeiçoamento.” BOURGEOIS, Bernard. *Os atos do espírito*. São Leopoldo: Editora da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2001. pp. 14-15.

⁷¹ Cf. EL § 228; **W**, Bd. 8, S. 379; trad. p. 359.

⁷² EL § 229; **W**, Bd. 8, S. 380; trad. p. 360.

⁷³ Cf. EL § 229z; **W**, Bd. 8, S. 380; trad. p. 360.

⁷⁴ Idem.

⁷⁵ Cf. EL § 230; **W**, Bd. 8, S. 381; trad. p. 361.

⁷⁶ Cf. EL § 231; **W**, Bd. 8, S. 381; trad. p. 361.

arbitrariedade de seu proceder, e isso significa a inutilidade dos métodos analítico e sintético para o conhecimento filosófico, já que partem de pressuposições e o conhecer é entendimento e progredir na identidade formal.

Hegel entende que a carência de pensamento do conhecimento quanto a seu método não o permite reconhecer que quem conduz sua marcha para adiante através das definições – e divisões, teoremas – é o próprio Conceito, e o progredir é determinado pelas determinações do Conceito. Tal proceder mesmo não consegue reconhecer o seu próprio limite ou que o tenha ultrapassado, que se encontra em um campo onde já não valem mais as determinações-de-entendimento que insiste em utilizar.⁷⁷

O conhecimento finito tem, portanto, necessidade de provar seu conteúdo, mas tal necessidade é uma necessidade exterior, é uma necessidade que se presta à certeza subjetiva. Essa necessidade, de acordo com Hegel, abandona o ponto de partida do conhecimento finito, o partir de um conteúdo dado e contingente e que em seu concluir sabe o conteúdo como necessário, mediatizado pela subjetividade.⁷⁸

No Conceito, contudo, não há a pressuposição e um ponto de partida como um ser dado preenchido de conteúdo, mas a necessidade é, em si, o Conceito que se refere a si mesmo. A Ideia Subjetiva chega ao ser determinado em si e para si, ao não dado, imanente ao sujeito, e, portanto, é a Ideia do Querer. A subjetividade que inicialmente era pressuposta como abstrata pelo conhecer finito, agora se mostra como determinada, e a passagem da ideia do Conhecer para a Ideia do Querer está na apreensão do universal como subjetividade, o Conceito que se move, age e determina-se.⁷⁹

⁷⁷ Cf. EL § 231z; **W**, Bd. 8, S. 382; trad. p. 363.

⁷⁸ Cf. EL § 232; **W**, Bd. 8, S. 383; trad. p. 363.

⁷⁹ Cf. EL § 232z; **W**, Bd. 8, S. 383; trad. p. 364.

1.4.2 A definição na Ciência da Lógica

Na *Ciência da Lógica*, a exposição da definição surge em sua segunda parte, a Lógica Subjetiva, Doutrina do Conceito, em sua terceira seção, a Ideia, no segundo capítulo, a Ideia do Conhecer, em sua parte A, a Ideia do Verdadeiro. Na auto-exposição do Conceito, assim, a definição surge como um dos momentos do conhecer sintético, tal como a exposição enciclopédica nos mostra – as considerações acerca da *definição* em ambas as obras são muito similares.⁸⁰

Na definição, a objetividade, que nesse considerar é dada, é apreendida em forma simples, imediata, do Conceito. Como antes visto, seus momentos, portanto, correspondem aos próprios momentos do Conceito, a universalidade, a particularidade e a singularidade. O objeto definido enquanto representação imediata é o singular. O Conceito expõe-se como o gênero que apresenta a determinidade necessária para a diferença do particular: é a diferença específica do objeto, que faz dele a espécie determinada e o caracteriza em contraste às demais espécies.⁸¹

A definição, na medida em que reconduz desta maneira o objeto ao seu conceito, despoja-o de suas exterioridades que são necessárias para a existência; ela abstrai daquilo que sobrevém ao conceito em sua realização, através da qual ele, em primeiro lugar, sai até a ideia e, em segundo lugar, até a existência externa. A *descrição* é para a *representação* e acolhe esse conteúdo ulterior que pertence à realidade. Mas a definição reduz essa riqueza das determinações múltiplas do ser aí intuído aos momentos mais simples; qual é a forma desses elementos simples e como eles são determinados uns frente aos outros, isso está contido no conceito. O objeto, como foi indicado, é apreendido como universal que é, ao mesmo tempo, essencialmente um determinado. O próprio objeto é o terceiro, o singular, no qual o gênero e a particularização estão postos em uno e é um *imediato* que está posto *fora* do conceito, pois ele ainda não é autodeterminante.⁸²

O ponto, novamente, é que a definição, ao buscar definir o objeto, acaba não apreendendo exterioridades que são necessárias na existência do objeto. Nesse sentido, acaba apreendendo e descrevendo o objeto para a representação acolhendo o conteúdo que aparece imediatamente. Justamente por reduzir a riqueza de determinações múltiplas que um ser aí apresenta, o objeto é apreendido como universal simultaneamente enquanto determinado essencialmente. Hegel entende que ocorre uma duplicidade de apreensão: o objeto é, então, o singular, que apresenta em unidade o gênero e a espécie, e também é um imediato posto fora do Conceito, carente de sua própria autodeterminação.⁸³

⁸⁰ Cf. WdL II; **W**, Bd. 5, S. 511; trad. p. 282.

⁸¹ Idem.

⁸² WdL II; **W**, Bd. 5, S. 511-512; trad. pp. 282-283.

⁸³ Cf. WdL II; **W**, Bd. 5, S. 511-512; trad. pp. 282-283.

Por isso, a singularidade não está contida na realidade definida ainda, o percurso próprio de auto-exposição do Conceito não foi realizado e o objeto ainda é determinado exteriormente, e o conhecer permanece apenas subjetivo, em oposição a seu conteúdo, que é, assim, dado e contingente. Mesmo o conceito concreto apreendido é, nesse sentido, contingente, ora conforme o conteúdo em geral, ora conforme determinações múltiplas do conteúdo que objeto apresenta como ser-aí.⁸⁴

A crítica hegeliana à definição, portanto, mostra-se novamente dirigida contra a má compreensão da singularidade, que ainda não se determinou em-si e para-si, pois tal não é a natureza do conhecer sintético. Destarte, não há nenhum princípio autodeterminado que estabeleça quais são os lados do objeto que devem ser apreendidos pela definição e quais são os lados que devem ser tomados como inessenciais. A definição estabelece o fim para o qual as determinações estabelecidas devem visar, e aí se encontra o substrato da decisão subjetiva que a empreende. Por isso, as determinações indicadas pela definição são conforme a correspondência com o fim estabelecido, e as demais são inessenciais.

Pelo fato de a singularidade, enquanto ser determinado em si e para si, residir fora da determinação peculiar do conceito do conhecer sintético, não está presente nenhum princípio para estabelecer quais lados do objeto devem ser vistos como pertinentes à sua determinação do conceito e quais como pertinentes apenas à realidade externa. Isso constitui nas definições uma dificuldade que não pode ser eliminada para esse conhecer.⁸⁵

Na *Ciência da Lógica*, Hegel aprofunda-se na análise da diferença entre as definições de abstrações geométricas de definições dos objetos da natureza e de definições dos objetos do espírito. Os objetos tanto da Natureza quanto do Espírito possuem múltiplas propriedades para a representação, sendo importante para defini-los apreender seu gênero próximo e a sua diferença específica, mas o problema ora indicado permanece. É necessário, então, determinar quais de suas múltiplas propriedades competem ao objeto enquanto gênero determinado e quais lhe competem enquanto espécie, além de estabelecer qual das propriedades é a essencial para sua caracterização. O problema, como visto, é que o critério baseia-se no ser-aí do objeto, em que a essencialidade da propriedade não está desenvolvida em sua universalidade, mas aparece apenas como determinidade simples, ou, a universalidade insurgente é tomada da comparação com outros objetos concretos de modo contingente. A definição ainda não apreende o Conceito desenvolvido enquanto apreende a determinidade simples do objeto,

⁸⁴ Cf. WdL II; **W**, Bd. 5, S. 511; trad. p. 282.

⁸⁵ WdL II; **W**, Bd. 5, S. 512; trad. p. 283.

imediatos, e por isso utiliza-se apenas de suas propriedades imediatas, que pode ser uma determinação qualquer do ser aí sensível ou a representação. Para estabelecer a universalidade e a essência do conceito busca-se a universalidade empírica, persiste-se em circunstâncias contingentes e adota-se a reflexão, procurando as determinações conceituais no ser aí externo, em um juízo infinito acerca do próprio Conceito.⁸⁶

Por isso, para Hegel, o definir abdica das determinações próprias do Conceito quanto ao objeto considerado e se contenta com notas características, com determinações em que a essencialidade é indiferente para com o objeto. Determinações, essas, que apresentam apenas a finalidade de indicarem o sentido em que se busca apresentar o objeto para uma reflexão exterior.⁸⁷ São indicações externas, calcadas na singularidade que não se auto-expõe, inadequada à totalidade concreta e à natureza de seu próprio conceito, o que impossibilita sua escolha verídica, na qual o concreto não tem sua fiel expressão.⁸⁸

A crítica hegeliana à definição, portanto, está em seu proceder ser marcado pela contingência das notas características que são acolhidas para indicarem o objeto, aproximando-se da natureza unilateral de um princípio. Justamente por sua exterioridade, Hegel não as adota no conhecimento do Conceito – ou, o Conceito não se auto-expõe em definições, mas a definição é constituinte da auto-exposição do Conceito. Para Hegel, assim, o conhecimento da natureza e do espírito calcado na definição procedeu em acordo com um sentimento obscuro, indeterminado, um pressentimento do essencial, obtendo uma exterioridade determinada para o entendimento.

No definir, assim, o Conceito entrou na exterioridade no ser-aí e desdobrou-se em múltiplas diferenças e não pode ser vinculado a apenas uma propriedade singular de tais variadas propriedades. As propriedades são externas a si mesmas e externas ao próprio objeto. O Espírito mesmo, considerado do ponto de vista deste aparecer, é apreendido como um agregado de múltiplas forças que subsistem por si mesmas.

Nas coisas concretas, além da diversidade das propriedades umas frente às outras, ainda entra a diferença entre [o] *conceito* e sua *efetivação*. Na natureza e no espírito, o conceito tem uma apresentação externa, em que sua determinidade mostra-se como dependência do exterior, perecibilidade e inadequação. Algo efetivo, portanto,

⁸⁶ Cf. WdL II; **W**, Bd. 5, S. 514-515; trad. p. 284-285.

⁸⁷ Cf. WdL II; **W**, Bd. 5, S. 514-515; trad. p. 284-285.

⁸⁸ “Segundo a observação de *Blumenbach*, por exemplo, o lóbulo da orelha é algo que falta a todos os outros animais, e que, portanto, conforme os modos de falar habituais sobre notas características em comum e distintivas, poderia ser utilizado com toda a razão como o caráter distintivo na definição do ser humano físico. Mas quão inadequada uma tal determinação inteiramente externa se mostra, desde logo, em relação à representação do aspecto total do ser humano físico e à exigência de que a determinação do conceito deve ser algo essencial!” WdL II; **W**, Bd. 5, S. 516; trad. p. 286.

mostra decerto em si o que ele *deve ser*; mas, conforme o juízo negativo do conceito, ele pode mostrar igualmente que sua efetividade corresponde apenas de modo incompleto a esse conceito, [ou seja,] que ela é *ruim*. Na medida em que agora a definição deve indicar a determinidade do conceito em uma propriedade imediata, não há nenhuma propriedade contra a qual não possa ser apresentada uma instância na qual todo o aspecto deixa, certamente, conhecer o concreto a ser definido, mas a propriedade que é tomada para seu caráter se mostra imatura ou atrofiada.⁸⁹

Nesse sentido, Hegel entende que há a diversidade das propriedades nas coisas concretas, além da diferença entre o Conceito universal e a sua efetivação. Algo efetivo mostra em si o que deve ser, mas conforme o juízo negativo do Conceito, ele pode mostrar também que sua efetividade corresponde apenas incompletamente a seu conceito, sendo um objeto ruim. O problema está no acolhimento pela definição da determinação do ruim, em que à sua busca empírica escapam as propriedades que se quis considerar como essenciais por conta de espécies variantes às quais faltam tais propriedades. No entanto, se se busca o Conceito a ser afirmado, a justificação não está mais em seu aparecer, mas no Conceito mesmo. No entanto, o Conceito, conforme considera Hegel, está em contraste com o sentido da definição, que é o Conceito imediato, acolhendo determinações para os objetos apenas a partir da imediatidade do ser-aí e justificando-se apenas naquilo que encontra.

O conteúdo da definição é tomado em geral do ser aí imediato e, por ele ser imediato, não tem nenhuma justificação; a questão sobre sua necessidade está eliminada desde a origem; no fato de que a definição enuncia o conceito como algo meramente imediato, renuncia-se a compreender o próprio conceito. Ela, portanto, nada mais apresenta senão a determinação de forma do conceito num conteúdo dado, sem a reflexão do conceito dentro de si mesmo, quer dizer, *sem seu ser para si*.⁹⁰

A imediatidade da definição tem de passar para a mediação, pois a determinidade do conteúdo expresso pela definição não é apenas um imediato, mas surge mediatamente, apreendendo a definição o objeto somente através da determinação contraposta, passando, assim, à divisão.

⁸⁹ WdL II; **W**, Bd. 5, S. 516-517; trad. p. 287.

⁹⁰ WdL II; **W**, Bd. 5, S. 517; trad. p. 288.

1.4.3 A definição na *Filosofia do Direito*

Na Filosofia do Direito, Hegel tece considerações acerca da definição principalmente na Introdução da obra.⁹¹

O autor critica o método formal, que, em sua visão, como já exposto, não é filosófico, de se definir primeiro o objeto a ser estudado para então poder se dedicar a ele, em um proceder externo quanto ao considerado.⁹²

Especificamente em relação à Ciência do Direito, Hegel considera que ela não guarda relações próximas à definição, ainda que seja através dela que é indicado o que é o direito, que deve conter as determinações universais para tornarem visíveis imediatamente a contradição praticada a seu mandamento. Considera, por exemplo, que no direito romano não seria possível definir-se o homem já que o escravo não poderia ser subsumido em tal definição, mas, antes, infringiria tal ordem.⁹³

Na Filosofia do Direito, a qual tem a Ideia como pressuposta⁹⁴, Hegel indica que a definição é obtida, muitas vezes, da etimologia, de casos particulares ou mesmo do sentimento e da representação que formamos acerca de algum objeto determinado. Nesse sentido, a definição será exata conforme a representação feita do objeto em questão. Dessa forma, a Ciência é desconsiderada e seu conteúdo em si e para si é posto de lado, e as determinações pressupostas surgem arbitrariamente.⁹⁵

Mas, tal como na *Enciclopédia* e na *Ciência da Lógica*, Hegel alerta que a Filosofia tem a necessidade do Conceito como seu ponto-chave e seu percurso é seu próprio resultado e demonstração para si mesma de sua necessidade: “...no conhecimento filosófico, a *necessidade* de um conceito é a questão principal, e o percurso, enquanto *resultado*, é de ser devindo, é sua demonstração e sua dedução”.⁹⁶ Assim, embora maculado pela contingência e arbitrariedade, o método formal do proceder através de definições exige, ao menos, a forma

⁹¹ Cf. GPR; **W**, Bd. 7, S. 29; trad. p. 47.

⁹² Idem.

⁹³ “Segundo o método formal, não filosófico, das ciências, procura-se e exige-se primeiro a *definição*, pelo menos por causa da forma científica externa. Aliás, a ciência positiva do direito não tem muito a fazer com a definição, pois essa visa principalmente indicar o *que* é o direito, isto é, quais são as determinações legais particulares, razão pela qual se dizia em maneira de advertência: *omnis definitio in jure civili periculosa* [em direito civil, toda definição é perigosa]. E, de fato, quanto mais as determinações de um direito são incoerentes e contraditórias dentro de si, tanto menos são possíveis ali as definições, pois essas devem antes conter as determinações universais, as quais tornam imediatamente visível, em sua nudez, o que há ali de contraditório, aqui, o ilícito. Assim, por exemplo, nenhuma definição de *homem* seria possível para o direito romano, pois o escravo não poderia ser subsumido sob essa definição, em sua situação infringe antes esse conceito; e tão perigosa pareceria a definição da propriedade e do proprietário em numerosas relações.” GPR; **W**, Bd. 7, S. 29; trad. p. 47-48.

⁹⁴ Cf. GPR; **W**, Bd. 7, S. 29; trad. p. 47-48.

⁹⁵ Cf. GPR; **W**, Bd. 7, S. 30; trad. p. 48.

⁹⁶ Idem.

do Conceito e a forma de uma necessidade do conhecer em sua demonstração, para que alguma certeza obtenha do que está definido.⁹⁷

Ao considerar a liberdade da vontade, Hegel novamente critica o modo de proceder do conhecimento finito que pressupõe uma representação da vontade e que busca extrair desta uma definição, fixando seu objeto. O mesmo proceder, em seguida, busca demonstrar de modo psicológico empírico os fenômenos da consciência, como o arrependimento e a culpa, por exemplo:

No que se refere à liberdade da vontade, pode-se lembrar a maneira de proceder que era antes a do conhecimento. Pressupunha-se, com efeito, a *representação* da vontade e se tentava tirar daí uma definição dessa e fixa-la; em seguida, da maneira da psicologia empírica de outrora, levava-se à chamada *demonstração* a partir dos diferentes sentimentos e fenômenos da consciência habitual, como o arrependimento, a culpa, enquanto esses apenas se deixam *explicar* pela vontade *livre*. Porém é mais cômodo ater-se simplesmente a isto[:] a liberdade seria *dada* enquanto *fato* da consciência e seria preciso *crer* nela. *Que* a vontade seja livre e o *que* sejam vontade e liberdade – a dedução disso, como já se notou (§ 2), apenas pode ter lugar no contexto do todo.⁹⁸

Ao tratar a supressão do crime, Hegel critica mais uma vez a definição, neste caso, a da pena. O proceder é o mesmo antes indicado: toma-se da representação geral de uma experiência contingente psicológica da consciência e busca-se adequar o praticado ao estabelecido a partir de tal representação. A ciência ordinária, considera Hegel, tem na representação a fonte de suas determinações e as definições postas, ainda que formais, mostram o sentimento universal dos povos:

Na ciência ordinária, a definição de uma determinação, aqui a da pena, deve ser tomada da *representação geral* da experiência psicológica da consciência[:] essa mostraria certamente que o sentimento universal dos povos e dos indivíduos, no caso de crime, é e foi o de que ele *merece* uma pena e de que o *criminoso deve sofrer o mesmo que ele fez*. Não se pode perder de vista como essas ciências, que têm na representação geral a fonte de suas determinações, admitem também em outra ocasião proposições que contradizem um tal pretendido *fato* universal da consciência.⁹⁹

⁹⁷ Idem.

⁹⁸ GPR; W, Bd. 7, S. 48; trad. p. 56.

⁹⁹ GPR; W, Bd. 7, S. 192-193; trad. p. 124.

1.4.4 A definição especulativa

Diante do exposto, constatamos a crítica ferrenha que Hegel realiza ao proceder filosófico baseado em definições, à maneira dos geômetras.

Para a Filosofia, como já indicamos, não convém nem o método sintético nem o método analítico para seu proceder, pois ela deve justificar-se a si mesma e também à necessidade do conhecer de seus objetos: a definição e seu proceder, partindo do conhecimento finito, não conseguem demonstrar a Filosofia como seu próprio resultado. Como leciona Pedro Novelli:

A definição permite que o objeto se apresente em sua individualidade como um independente, mas, na verdade, o objeto somente pode ser adequadamente definido quando posto em relação com as inúmeras determinações que o constituem. Isso ainda indica que o objeto não deixa de ser uma constituição subjetiva que escolhe segundo o que lhe seja interessante, adequado e pertinente. De certa forma, a definição operada pelo sujeito submete o objeto ao fim, à finalidade do objeto. (...) A definição toma o objeto como um imediato na medida em que se atém ao que predomina como marca essencial.¹⁰⁰

Como sabemos, o criticado proceder através de definições e a partir do método sintético já foi utilizado por filósofos anteriormente, como Espinoza. Segundo Hegel, Espinoza utilizou o método geométrico para conceitos especulativos e permaneceu na metafísica-de-entendimento.¹⁰¹

Contudo, destaquemos que, embora Hegel considere o proceder maculado, ele faz uma ressalva acerca do próprio conteúdo das definições, que pode ser de natureza especulativa. Hegel é um crítico ferrenho do proceder filosófico a partir das definições, mas não do conteúdo por elas expresso.¹⁰² Por isso, o conteúdo expresso pela definição pode ser, propriamente, em si e para si, mas tal feita é contingente por conta da própria natureza do

¹⁰⁰ NOVELLI, P. G. A. *Pode-se falar de uma Teoria do Conhecimento em Hegel?* In: Revista Simbio-Logias. V. 1, n.1, mai/2008. Disponível em: <http://www.ibb.unesp.br/Home/Departamentos/Educacao/Simbio-Logias/ARTIGO_04_FILO_pode-se_falar_de_uma_teorias_pedro.pdf>. Último acesso em 10.12.2018.

¹⁰¹ “A arbitrariedade de escolha repousa em que tanto um método como o outro partem de algo *pressuposto exteriormente*. Segundo a natureza do Conceito, o analisar é o primeiro, enquanto tem de elevar previamente a matéria empírico-concreta dada, [até] à forma de abstrações universais, que só depois podem ser propostas como definições no método sintético. Que esses métodos, tão essenciais, e de êxitos tão brilhantes em seu campo peculiar, sejam inutilizáveis para o conhecimento filosófico é evidente por si mesmo; pois têm pressuposições, e o conhecimento neles se comporta como entendimento e como [um] progredir na identidade formal. Em Espinoza, que utilizou principalmente o método geométrico, e isso para conceitos *especulativos*, o formalismo do método é chocante. A filosofia de Wolff, que o desenvolveu até o mais amplo pedantismo, é também, segundo seu conceito, metafísica-de-entendimento”. EL § 231z; **W**, Bd. 8, S. 381; trad. p. 362.

¹⁰² Cf. EL § 229z; **W**, Bd. 8, S. 380; trad. p. 360.

definir finito, como ora visto, já que o Conceito em si e para si está além de sua esfera.¹⁰³

Nesse sentido:

Para a filosofia, já pelo fato dessa circunstância, convém tão pouco o método sintético quanto o método analítico; porque a filosofia deve justificar-se, antes de todas as coisas, quanto à necessidade de seus objetos. Contudo, procurou-se também na filosofia de muitas maneiras servir-se do método sintético. Assim Espinoza particularmente começa por definições e diz, por exemplo: “A substância é *causa sui*”. Em suas definições está exposto o que há de mais especulativo, mas na forma de asseverações. O mesmo vale também quanto a Schelling.¹⁰⁴

Ou seja, e novamente, Hegel admite a definição especulativa. Ainda que a forma da definição finita seja insuficiente, ainda que o proceder seja exterior ao objeto considerado, o conteúdo expresso pela definição pode ter caráter especulativo e, assim, a definição especulativa é capaz de apreender e exprimir o Absoluto racionalmente, sendo, propriamente, uma definição do Absoluto para si mesmo de seu próprio conteúdo de acordo com sua própria racionalidade.

Mesmo na *Fenomenologia do Espírito* Hegel já nos remete à proposição especulativa como modo de ir além das abstrações formais:

Formalmente pode exprimir-se assim o que foi dito: a natureza do juízo e da proposição em geral – que em si inclui a diferença entre sujeito e predicado – é destruída pela proposição especulativa; e a proposição da identidade, em que a primeira se transforma, contém o contrachoque na relação sujeito-predicado. O conflito entre a forma de uma proposição em geral e a unidade do conceito que a destrói é semelhante ao que ocorre no ritmo entre o metro e o acento. O ritmo resulta do balanceamento dos dois e de sua unificação. Assim também, na proposição filosófica, a identidade do sujeito e do predicado não deve anular sua diferença expressa pela forma da proposição; mas antes, sua unidade deve surgir como uma harmonia.¹⁰⁵

Nosso trabalho alça-se ao ponto de vista do próprio Conceito definindo-se a si, então, ao pensarmos as definições do Absoluto como definições especulativas do Absoluto, definições racionais do Saber Totalizante que é em e para si.

Lembremo-nos de que, na *Enciclopédia*, Hegel nos indica que o Absoluto pode ser apreendido de acordo com três visões ou expressões do conteúdo absoluto para si mesmo:

O Lógico tem, segundo a forma, três lados: a) o *lado abstrato* ou do *entendimento*; o *dialético* ou *negativamente-racional*; c) o *especulativo* ou *positivamente racional* [...] O Pensar enquanto *entendimento* fica na determinidade fixa e na diferenciação

¹⁰³ Cf. WdL II; W, Bd. 5, S. 518; trad. p. 288.

¹⁰⁴ EL § 229z; W, Bd. 8, S. 380; trad. p. 361.

¹⁰⁵ PhG § 61; W, Bd. 3, S. 59; trad. p. 60-61.

dela em relação a outra determinidade; um tal Abstrato vale para o pensar enquanto entendimento como [se fosse] para si subsistente e essente [...] o momento dialético é o próprio suprasumir-se de tais determinações finitas e seu ultrapassar para suas opostas [...] O especulativo ou *positivamente racional* apreende a unidade das determinações em sua oposição: o *afirmativo* que está contido em sua resolução e em sua passagem a [outra coisa].¹⁰⁶

Nesse sentido, podemos apreender as definições do Absoluto a partir do Entendimento e abstrair de suas relações com a totalidade, fixando-as ao modo como os elementos se apresentam imediatamente. O Entendimento opera uma separação que realizamos na própria consideração dos elementos, tomando-os como opostos e fixos entre e para si.

O Entendimento não deve ir longe demais, e nisso está correto que o âmbito do Entendimento não é decerto algo de último, mas antes é finito; e, mais precisamente, é de uma espécie que ao ser levado a seu extremo se converte em seu contrário. É a maneira [de agir própria] da juventude: lancar-se em abstrações de um lado e de outro, quando, ao contrário, o homem de experiência na vida não se deixa levar pelo abstrato *ou-ou*, mas se atém ao concreto.¹⁰⁷

Podemos, também, apreender as definições do Absoluto de modo negativamente racional, dialeticamente, tomando os elementos conforme seu expor conceitual inerente, percebendo em seu desenvolvimento a sua constituição própria que os levam a ultrapassar-se sem, no entanto, compreender a conservação do que se ultrapassou.

A dialética é esse ultrapassar imanente, em que a unilateralidade, a limitação das determinações do Entendimento é exposta como ela é, isto é, como sua negação. Todo o finito é isto; suprasumir-se a si mesmo. O dialético constitui pois a alma motriz do progredir científico; e é o único princípio pelo qual entram no conteúdo da ciência a conexão e a necessidade imanentes, assim como, no dialético em geral, reside a verdadeira elevação – não exterior – sobre o finito.¹⁰⁸

Ou, como aqui sustentamos, podemos apreender as definições do Absoluto especulativamente, o apreender do Lógico-Real como uma unidade de elementos que, apenas a princípio, se mostram como opostos, mas, propriamente, são reciprocamente constituintes.

Há que dizer que o Especulativo, segundo sua verdadeira significação, não é – nem de modo provisório, nem também definitivo – algo puramente subjetivo; mas é, antes, expressamente o que contém em si mesmo, como suprasumidas, aquelas oposições em que o Entendimento fica [imobilizado] – por conseguinte, também a oposição de subjetivo e objeto, e justamente por isso se mostra como concreto e

¹⁰⁶ EL § 79A, § 80, § 81, § 82 ; **W**, Bd. 8, S. 167-175; trad. p. 159-166.

¹⁰⁷ EL § 80z; **W**, Bd. 8, S. 168; trad. p. 160.

¹⁰⁸ EL § 81A; **W**, Bd. 8, S. 171; trad. p. 163.

como totalidade. Por esse motivo, um conteúdo especulativo não pode também ser expresso em uma proposição unilateral.¹⁰⁹

Nesse sentido, a significação das definições do Absoluto pode ser tomada de acordo com qualquer uma das formas acima elencadas. Porém, a forma mais elevada da Filosofia e do filosofar, que contém já em si o Entendimento e o Dialético, é o Especulativo, capaz de apreender tanto as determinações em sua oposição, quanto em sua passagem, quanto em seu desenvolvimento próprio, além, frise-se, do próprio desenvolvimento.

De posse de tais considerações, levando em conta a definição especulativa, voltemos, brevemente, à análise da necessidade que a Filosofia tem de mostrar-se como seu próprio resultado, da possibilidade de várias definições do Absoluto conforme expostas na *Enciclopédia*, e do Pensar atingindo seu elemento puro, em que se auto-engendra como conteúdo próprio.

¹⁰⁹ EL § 79z; **W**, Bd. 8, S. 176; trad. p. 168.

1.5 Como são possíveis as definições do Absoluto?

Como é possível que o Absoluto possua tantas definições? Seriam elas todas falsas e apenas uma verdadeira? Seriam todas fruto de nosso imaginário?

Conforme vimos na última seção, Hegel critica o proceder calcado em definições para o filosofar, como também estabelece que é impossível que o Conceito se auto-exponha através de asseverações, pois é seu próprio conteúdo que se desenvolve em sua auto-explicação.

Contudo, junto ao elogio de Hegel ao conteúdo das definições espinozanas, por exemplo, que carregam grande valor especulativo, ainda que insuficientes quanto à forma, sustentamos que a definição especulativa é capaz de definir racionalmente o Absoluto, ou melhor, que é uma definição realizada pelo Absoluto por si e para si mesmo. Retornemos agora, brevemente, à Introdução da *Enciclopédia* e vejamos como tais considerações se relacionam à compreensão hegeliana acerca do Pensar, da Filosofia, e do seu objeto de conhecimento.

Como já salientado, para Hegel, a Filosofia tem um problema bem peculiar em seu proceder científico: ela não parte de nenhum ponto bem estabelecido para conhecer seu objeto de estudo.¹¹⁰

Se considerarmos as outras ciências, em geral, poderemos apontar, imediatamente, o objeto a partir do qual tais ciências progridem em seus estudos. Mas, a Filosofia, como busca refletir acerca de tudo, não tem um ponto de apoio bem definido para desenvolver suas investigações. Como Hegel nos diz,

A Filosofia não tem a vantagem, de que gozam as outras ciências, de poder *pressupor* seus *objetos* como imediatamente dados pela representação e também como já admitido o *método* do conhecer – para começar e para ir adiante.¹¹¹

Como vimos, Hegel é um filósofo que admite a investigação acerca da Verdade tal qual a maior parte da tradição filosófica. Em suas próprias palavras,

A Filosofia tem, de fato, seus objetos em comum com a religião. As duas têm a *Verdade* por seu objeto, decerto no sentido mais alto: no sentido de que *Deus* é a Verdade, e só ele é a Verdade. Além disso, ambas tratam do âmbito do finito, da *natureza* e do *espírito humano*; de sua relação recíproca, e de sua relação com Deus, enquanto sua Verdade.¹¹²

¹¹⁰ Cf. EL § 1; **W**, Bd. 8, S. 40; trad. p. 39.

¹¹¹ EL § 1; **W**, Bd. 8, S. 40; trad. p. 39.

¹¹² EL § 1; **W**, Bd. 8, S. 40; trad. p. 39.

Como observamos, Hegel entende que, ao menos inicialmente, “a Filosofia pode determinar-se, em geral, como *consideração pensante*” de seus objetos e que ela é um “modo peculiar de pensar”, que ao mesmo tempo é diverso em relação a todo o pensar que é humano e também idêntico a tal pensar, pois “em si só existe um Pensar”.¹¹³

Além disso, a Filosofia tem de “estabelecer a *necessidade de sua maneira peculiar de conhecer*” e “quanto à *Verdade* em geral, a filosofia teria de provar sua *capacidade* de conhecê-los [seus objetos] a partir de si mesma”.¹¹⁴ Vimos também, que Hegel pensa que tal prova de sua própria capacidade, tal “intelecção é, ela mesma, um conhecer filosófico, que, portanto, só incide no interior da Filosofia”.¹¹⁵

Eis o projeto enciclopédico de Hegel, que buscará demonstrar que o Pensar é capaz de conhecer a Verdade e que a Filosofia é tanto um conhecer de seus objetos Absolutos quanto de si mesma e de que o Conceito conduz a auto-exposição do Pensar, forma e conteúdo absolutos totalizantes do Saber.¹¹⁶ Ao fim de seu projeto, Hegel espera concluir que o auto-desenvolvimento do Conceito é a própria Filosofia, e que eles pensam apenas a si mesmos, dotados de toda a riqueza de conteúdo que a totalidade possui. A explicitação, assim, do Conceito conduz seu próprio desenvolvimento à totalidade expressa na *Enciclopédia*, totalidade que é viva e que, portanto, é apreensível de muitos modos.

¹¹³ EL § 2; **W**, Bd. 8, S. 41; trad. p. 40.

¹¹⁴ EL § 4; **W**, Bd. 8, S. 43; trad. p. 43.

¹¹⁵ EL § 10; **W**, Bd. 8, S. 52; trad. p. 49.

¹¹⁶ Cf. TASSINARI, Ricardo P. *O Objeto da Filosofia segundo a Enciclopédia das Ciências Filosóficas de 1830*. 2018, p. 2.

1.5.1 A unicidade da Filosofia e de sua História

Tal qual o Pensar, que se apresenta de acordo com variadas determinidades à consciência, mas é, nele mesmo, um único Pensar e conteúdo próprio, Hegel também entende que a Filosofia é uma só. Tal compreensão poderia causar espanto, a princípio: como seria possível que, em mais de dois mil anos de filosofia, com tantos autores que se debruçaram sobre as mesmas questões e deram respostas tão díspares entre si, a Filosofia seja apenas uma?

O sentido da afirmação de Hegel, de que há apenas uma Filosofia, é justamente a afirmação do desenvolvimento de um único Pensar filosófico ao longo da História da Humanidade. Ora, para Hegel, a variedade de correntes de pensamento que se sucederam umas às outras temporalmente nada mais é do que o desdobramento e desenvolvimento da própria Filosofia, que é viva e que se apresenta concretamente. Em suas palavras,

É na figura peculiar de uma *história exterior* que o nascimento e o desenvolvimento da filosofia são representados como *história dessa ciência*. Essa figura dá, aos graus de desenvolvimento da Idéia, a forma de sucessão *contingente* e, digamos, de uma simples *diversidade* dos princípios de seus desenvolvimentos nas respectivas filosofias. Mas o artesão desse trabalho de milênios é o espírito vivo e *uno*, cuja natureza pensante é trazer à sua consciência *o que ele é*.¹¹⁷

Para Hegel, portanto, o desenvolvimento ao longo da história do Pensar filosófico é a apreensão que fizemos do mesmo conteúdo uno através de diferentes sistemas filosóficos. Por isso, descobrimos o Absoluto também historicamente, de modo que as diferentes correntes de pensamento foram capazes de refletir acerca de um aspecto do todo e buscaram explicitá-lo.

A *história da filosofia* mostra nas filosofias diversamente emergentes que, de um lado, somente aparece *uma* filosofia em diversos graus de desenvolvimento, e de outro lado que os *princípios* particulares – cada um dos quais está na base de um sistema – são apenas *ramos* de um só e do mesmo todo.¹¹⁸

À primeira vista, pareceria um contrassenso afirmar, por exemplo, que racionalistas e empiristas estariam expressando o mesmo conteúdo. Mas, segundo Hegel, esse foi o percurso que nós, enquanto humanidade, traçamos até que conseguíssemos apreender a Verdade finalmente, conceitualmente e mediada por ela mesma.¹¹⁹

¹¹⁷ EL § 13; **W**, Bd. 8, S. 57; trad. p. 54.

¹¹⁸ Idem.

¹¹⁹ Cf. EL § 13A; **W**, Bd. 8, S. 58; trad. p. 55.

Como já mencionado, a Filosofia e o Pensar, para Hegel, coincidem.¹²⁰ O desenvolvimento exposto ao longo da História da Filosofia mostrou o Pensar apreendendo seu próprio conteúdo através de uma história exterior, em que foi necessário o trabalho do espírito ao longo de muito tempo para que atingisse a sua meta, a absoluta compreensão de si mesmo, de que é Espírito, de que sempre foi e de que sempre será.¹²¹

Esse mesmo desenvolvimento, exposto em uma história exterior da filosofia, expõe-se, ele mesmo, na própria Filosofia, no próprio Pensar que pensa a si próprio, agora liberto de uma exterioridade temporal ou de quaisquer oposições que a consciência ainda mantenha. O Conceito, portanto, ao se auto-explicitar, tanto engendra seus próprios graus lógicos como sua história interior, assim como suas definições, como conduz a apreensão de si mesmo em uma história exterior.

O mesmo desenvolvimento do Pensar, que é exposto na história da filosofia, expõe-se na própria Filosofia, mas liberto da exterioridade histórica – *puramente no elemento do Pensar*. O pensamento livre e verdadeiro é em si *concreto*, e assim é *Ideia*, e em sua universalidade total é a *Idéia* ou o Absoluto.¹²²

A apreensão histórica do Pensar só é possível, portanto, porque ele é concreto, ou seja, é vivo e relacionado com a totalidade, constituindo-a e desenvolvendo-a, sabedor de si próprio. O Pensar, embora “seja algo pensado – também abstrato –, é ao mesmo tempo algo concreto, porque não é unidade simples, formal, mas unidade de determinações diferentes”. “Por isso a Filosofia em geral nada tem a ver, absolutamente, com simples abstrações ou pensamentos formais, mas somente com pensamentos concretos”¹²³, ainda que também trate do “âmbito do finito, da natureza e do espírito humano”.¹²⁴

¹²⁰ Cf. TASSINARI, Ricardo P. *O Objeto da Filosofia segundo a Enciclopédia das Ciências Filosóficas de 1830*. 2018, p. 2.

¹²¹ Cf. EL § 13; **W**, Bd. 8, S. 57; trad. p. 54.

¹²² EL § 14; **W**, Bd. 8, S. 58; trad. p. 55.

¹²³ Idem.

¹²⁴ EL § 1; **W**, Bd. 8, S. 40; trad. p. 39.

1.5.2 O Pensar é Sistema

Elevando, então, assim, a consciência imediata à compreensão conceitual do Pensar, de que ele tem tanto uma história exterior quanto uma história interior, de que é a sua própria exposição conceitual filosófica, liberto de condições temporais, isto é, em seu elemento próprio, o próprio Pensar, tal compreensão requer que ela mesma seja realizada necessariamente como Sistema, ou como a auto-explicação do Conceito.

É no Sistema do Pensar, do Conceito que pensa a si próprio, que todas as suas determinações podem vir à tona, tanto para o próprio Pensar, que é inexoravelmente Sistema, quanto para a consciência imediata que se depara com suas manifestações espirituais e busca o apreender de acordo com a sua ordenação interna, de acordo com a racionalidade própria que o Pensar dá a si mesmo. Conforme Hegel,

O pensamento livre e verdadeiro é em si *concreto*, e assim é *Idéia*, e em sua universalidade total é a *Idéia* ou o *Absoluto*. A ciência que trata dele é essencialmente *Sistema*, porque o Verdadeiro, enquanto *concreto*, só é enquanto desdobrando-se em si mesmo, e recolhendo-se e mantendo-se junto na unidade – isto é, como *totalidade*; e só pela diferenciação e determinação de suas diferenças pode existir a necessidade delas e a liberdade do todo.¹²⁵

Ou seja, a Verdade, o Absoluto, o Pensar, em Hegel, é sistema porque engloba o todo diverso em uma unidade ordenada e translúcida de pensamento ¹²⁶, porque só assim é capaz de acolher a riqueza de conteúdo da totalidade e manter-se aberto à novidade, que será manifestação própria sua também. É só no sistema, também, que Hegel pretende se mostrar como um filósofo não dogmático, já que intenta demonstrar o que propõe em um sistema que expõe a si mesmo.¹²⁷

Nesse sentido, Hegel considera que

um filosofar *sem sistema* não pode ser algo científico; além de que tal filosofar exprime para si, antes, uma mentalidade subjetiva; é contingente segundo o seu

¹²⁵ EL § 14; **W**, Bd. 8, S. 58; trad. p. 55.

¹²⁶ “Porque a *ideia absoluta* não tem nela nenhum passar, nenhum pressupor e, de modo geral, nenhuma determinidade que não seja fluida e translúcida, a ideia absoluta é para si a *forma pura* do conceito, que intui *seu conteúdo* como a si mesma. É, para si, *conteúdo*, enquanto é o seu diferenciar ideal entre si e si mesma, e um dos [termos] diferenciados é a identidade consigo, mas na qual a totalidade da forma está contida como o sistema das determinações-do-conteúdo. O conteúdo é o sistema *do lógico*. Como *forma*, nada resta aqui à ideia senão o *método* desse conteúdo: o saber determinado do valor de seus momentos.” EL § 14; **W**, Bd. 8, S. 388-389; trad. p. 367.

¹²⁷ Cf. TASSINARI, Ricardo P. *Deus na filosofia hegeliana*. In: Filosofia & Atualidade: Problemas, Métodos, Linguagens. Lisboa, 2015. p. 331.

conteúdo. Um conteúdo só tem sua justificação como momento do todo; mas, fora dele, tem uma hipótese não fundada e uma certeza subjetiva.¹²⁸

Isso significa que uma filosofia feita de forma assistemática é problemática porque parte de convicções subjetivas e representações unilaterais sobre a verdade, nunca atingindo propriamente o conteúdo que se propõe a conhecer, além de carecer de penetração na conceitualidade do Pensar.¹²⁹

Para o *começo* que a Filosofia tem de fazer, parece que também ela em geral, como as outras ciências, começa com um pressuposto subjetivo, a saber, deve tomar como objeto de pensamento um objeto particular: como além se tem o espaço [na Geometria], o número [na Aritmética], etc., aqui é o *Pensar* [o objeto da Filosofia]. Mas é este apenas o ato livre do pensar: colocar-se no ponto em que ele é para si mesmo e, portanto, *produz e a si mesmo dá o seu objeto*.¹³⁰

O ponto principal de sustentação do sistema que Hegel propõe para o Pensar está no resultado: o Pensar deve tomar-se para si e estudar a si próprio como objeto,¹³¹ demonstrando que ele é tanto o início do sistema quanto seu fim, ou seja, é um círculo virtuoso que é capaz de dar conta da totalidade e de si mesmo. Em suas palavras:

Além disso, o ponto de vista que assim aparece como *imediato* deve tornar-se [o *resultado*] no interior da Ciência [Filosófica] e, claro, seu resultado último, no qual ela atinge de novo o seu começo e a si retorna. A Filosofia revela-se deste modo como um círculo que a si regressa, que não tem começo algum no sentido das outras ciências, de modo que o começo tem uma só relação ao sujeito, como aquele que quer decidir-se a filosofar, e não à Ciência [Filosófica] enquanto tal. – Ou, o que é o mesmo, o conceito da Ciência [Filosófica] e, por conseguinte, o primeiro – e por ser o primeiro, contém a separação que faz do pensar objeto de um sujeito (por assim dizer, exterior) filosofante – deve ser compreendido pela própria Ciência. Tal é

¹²⁸ EL § 14; **W**, Bd. 8, S. 58; trad. p. 55.

¹²⁹ Cf. EL § 14; **W**, Bd. 8, S. 58; trad. p. 55. Hegel chega mesmo a considerar o mérito de Karl Reinhold no reconhecimento da confusão que reina ao se buscar conhecer o conhecimento antes da própria atividade do conhecer. No entanto, a proposta de Reinhold, de se começar por uma hipótese e desta prosseguir até a verdade, desagrada profundamente Hegel no tocante à inobservância da necessidade de um sistema para o verdadeiro, além da consideração de bases empíricas ou definições provisórias para exposição da pura inteligibilidade. Hegel sustenta que não devemos desconhecer que explicar “o processo habitual das pressuposições e dos preliminares seja um procedimento hipotético e problemático. Contudo, essa intelecção correta não altera a qualidade de tal procedimento, mas exprime logo o que há de insuficiente nele”. p. 50. Ou seja, saber que o procedimento é incapaz de conhecer o Verdadeiro não fará com que o mesmo procedimento, por conta de alguma correção superveniente, passe a conhecê-lo, pois está fadado ao fracasso desde o seu surgimento, pois parte de pressuposições e hipóteses, não do Pensar propriamente. Seguindo tais críticas, acabaremos concluindo que o começo do sistema que a Filosofia deve tomar para si, conforme propõe Hegel, também parece contaminado com algum pressuposto subjetivo, como se tomasse como objeto de pensamento algum objeto particular. Mas, Hegel sustenta, o ponto de partida filosófico é o Pensar, partindo justamente do ato livre de pensar, ou seja, o Pensar que pensa a si mesmo e dá a si mesmo seu próprio objeto.

¹³⁰ EL § 17; **W**, Bd. 8, S. 61-62; trad. p. 58.

¹³¹ Cf. HENRICH, Dieter. *Between Kant and Hegel – Lectures on German Idealism*. Cambridge: Harvard University, 2008. pp. 113-126.

justamente o seu único fim, a sua ação e meta: atingir o conceito do seu conceito e, assim, o seu retorno e pacificação.¹³²

O Pensar, portanto, tanto eleva a consciência imediata à sua auto-exposição conceitual quanto alcança o ponto em que a Filosofia é alçada à condição de Ciência, Ciência esta que não depende de coisa outra que não ela mesma para conhecer seu objeto e conhecer a si mesma, pois é sua própria auto-explicação. Desse modo, o Pensar é capaz de abranger a totalidade, o Absoluto, e demonstrar-se tanto como o processo como seu resultado pleno.

“Absoluto”, “Pensar”, “Verdade”, portanto, são todas denominações da mesma Ideia, em Hegel. É a mesma Ideia que pensa a si mesma e dá a si seu próprio conteúdo, por isso ela é auto-expositiva e sabe-se mesmo no não saber, viva, e absolutamente compreensível a si mesma e aos que se propõem a conhecê-la. A *Enciclopédia* nos mostra todo este percurso como auto-explicação do Conceito. Em razão disso, Bourgeois sustenta que é preciso relê-la:

À primeira leitura da *Enciclopédia* falta-lhe pois, necessariamente, o sentido e a verdade do discurso hegeliano. É preciso reler a *Enciclopédia*; é preciso ter relido para poder lê-la, já que a progressão que funda o fim (seu fundamento) não é clara a si mesma se não é, ao mesmo tempo, a regressão que esclarece cada momento da fundação a partir do horizonte do fim, e o funda verdadeiramente como fundador desse fim.¹³³

Nesse contexto de auto-exposição do Pensar a si mesmo, lembremos que Hegel entende que a compreensão científica do Absoluto é realizada de acordo com a sua própria racionalidade, e essa se dá em três partes: a princípio, o puro Pensar pensa a si mesmo como Ideia, em seu elemento puramente lógico; a seguir, a compreensão do Pensar sobre si mesmo é feita em seu ser-Outro, na Natureza; ao final, o Espírito surge como reconciliação do Pensar puro pensando a si mesmo e do mesmo Pensar enquanto Natureza.

“[...] a ciência se divide em três partes:
I – A lógica, a ciência da ideia em si e para si;
II – A Filosofia da Natureza, como a ciência da idéia em seu ser-outro;
III – A Filosofia do Espírito, enquanto ideia que em seu ser-outro retorna a si mesma.”¹³⁴

Diante de tal desenvolvimento, podemos constatar que, a princípio, o Pensar pensará a si mesmo em determinações exclusivamente lógicas, na *Lógica*, a ciência da Ideia em si e para si. É na consideração do Lógico (*das Logische*) que o Pensar encontrará as suas próprias

¹³² Idem.

¹³³ BOURGEOIS, Bernard. *A Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1995. p. 440.

¹³⁴ EL § 18A; *W*, Bd. 8, S. 62-63; trad. p. 58.

características, pois faz a ciência dele mesmo, pensada a partir dele mesmo, nele mesmo. Nesse sentido, Hegel considera que

A lógica é a ciência da *Idéia pura*, ou seja da Idéia no elemento abstrato de *pensar* [...] é a ciência do Pensar, de suas *determinações e leis*. Mas o Pensar como tal constitui somente a *determinidade universal* ou o *elemento* no qual está a Ideia enquanto Lógica. A Ideia é o Pensar, não como pensar formal, mas como a totalidade, em desenvolvimento de suas determinações e leis próprias, que a Ideia dá a si mesma.¹³⁵

Ou seja, na própria ciência do Logos, o Pensar encontrará todas as suas determinações, não como determinações formais, mas como próprio conteúdo que o próprio Pensar dá a si mesmo. O Pensar, então, descobrirá o conteúdo que ele já tem nele mesmo, considerado agora como Ideia. Não por acaso, todas as definições do Absoluto, exceto uma, aparecem na Ciência da Lógica, na ciência do Pensar enquanto Pensar puro.

O que falta ao Absoluto exposto em seu elemento puro é a sua extrusão na Natureza e a sua reconciliação como Espírito, quando explicitará completamente as suas determinações, já presentes na Ideia Absoluta.

¹³⁵ EL § 19A; **W**, Bd. 8, S. 66; trad. p. 65.

1.5.3 O Absoluto define-se a si mesmo

A partir do que temos tratado até aqui, como entender as definições do Absoluto? Como são elas possíveis, já que sempre estamos falando do Pensar?

Certamente, o Pensar é tanto o ponto de partida, quanto o ponto de chegada, quanto a própria viagem. “O início, o fim e o meio”.¹³⁶ Mas isso não significa que ele seja uma objetividade morta, sem conteúdo determinado por si, tal qual uma noite em que todas as vacas são pretas. Ora, Hegel entende que é o próprio Pensar que dá a si mesmo seu conteúdo em seu autodesenvolvimento, no sentido de que todas as determinações da totalidade emergem do mesmo ponto, ganham seu direito enquanto momentos diferentes e, por fim, reconciliam-se como e com o Absoluto.

Acompanhamos Diogo Ferrer:

A lógica descreve essencialmente puras relações, segundo um princípio de auto-determinação. O domínio lógico é entendido como capaz de auto-determinação e auto-desenvolvimento. Este domínio, ou “espaço” lógico, não só se divide segundo as relações que vai admitindo, e que a *Ciência da Lógica* procura descrever, como também, por via dessa divisão, altera-se, desenvolve-se (...) O auto-desenvolvimento significa que o espaço [lógico] é sucessivamente apreendido como definido *integralmente* e fundamentalmente, segundo uma categoria, ou um tipo de relação específico.¹³⁷

As determinações lógicas que o Pensar encontra na consideração que faz de si enquanto puro Logos dão elas mesmas a significação do próprio Pensar enquanto esfera completa que permite explicitar a totalidade.

Podemos pensar a questão de outro modo. Lembremo-nos de que Hegel sustenta, decididamente, que “a maneira mais perfeita de conhecer está na pura forma de Pensar”,¹³⁸ mas, de jeito nenhum, desconsidera outras formas de apreensão do Verdadeiro, porque, em suas palavras, “o Verdadeiro, pode-se conhecê-lo de diversas maneiras, e as maneiras do conhecer têm de considerar-se como formas”.¹³⁹

Ora, cada definição do Absoluto é uma definição do Pensar que pode ser apreendida especulativamente como significando a totalidade, ainda que não completamente explicitada. Relembremo-nos de que

¹³⁶ SEIXAS, Raul. *Gita*, 1974.

¹³⁷ FERRER, Diogo. *Lógica e Realidade em Hegel*. Lisboa: Faculdade de Letras, 2015. p. 364.

¹³⁸ EL § 24z3; **W**, Bd. 8, S. 86; trad. p. 83.

¹³⁹ Idem.

O próprio Ser, como também as determinações que seguem – não só as do Ser, mas as determinações lógicas em geral – podem ser consideradas como definições do Absoluto, como as *definições metafísicas de Deus*¹⁴⁰

Isso significa que cada determinação lógica significa por si mesma a totalidade do Absoluto, compreendida enquanto a significação intrínseca que carrega consigo. Por isso, Hegel estabelece que o próprio Ser é uma definição do Absoluto, no sentido de que é a significação mais universal possível e mais elementar também, sem a qual o Pensar não consegue pensar coisa alguma (aliás, tal experimento mental é impossível).

porém mais precisamente, só a primeira determinação simples, de uma esfera, e depois a terceira, enquanto é o retorno da diferença à relação simples consigo mesmo. Com efeito, definir Deus metafisicamente significa exprimir sua natureza em *pensamentos* enquanto tais: ora, a Lógica abrange todos os pensamentos, como são ainda na forma de pensamentos. As *segundas* determinações, enquanto são uma esfera em sua *diferença*, são, ao contrário, as definições do *finito*.¹⁴¹

Como é o próprio Pensar que dá seu conteúdo, ele tanto é universal, e por isso pode ser apreendido como a primeira esfera, de determinação simples, quanto singularizado a partir da reconciliação com seu momento de diferença, e por isso é a terceira esfera, do retorno da diferença à relação simples consigo. Do mesmo modo que consideramos o Ser, acima, podemos, na terceira esfera, considerar o Ser-para-Si como retorno da universalidade a ela mesma a partir da particularidade. Mas, novamente, como é o próprio Pensar que dá seu conteúdo, ele também origina a esfera da particularidade, da diferença, e esta não pode ser encarada como definição do Absoluto porque já carrega consigo um momento de negação não reconciliado, como o Algo, o Outro, a Realidade e a Negação.

Mas, se fosse utilizada a forma da definição, implicaria que paira diante [do espírito] um substrato da representação; porque também o *Absoluto*, enquanto deve exprimir Deus no sentido e na forma do pensamento, fica apenas – na relação a seu predicado, na expressão determinada e efetiva em pensamentos – um pensamento “visado”, um substrato indeterminado para si mesmo. Porque o pensamento – a Coisa – que aqui somente importa, só está contido no predicado, assim a forma de uma proposição, como aquele sujeito, é algo completamente supérfluo.¹⁴²

E, finalizando, se nos mantivéssemos na mera forma da definição enquanto expressão da finitude do conhecimento, enquanto um predicado que define *imediatamente* o Absoluto, pressupondo o Conceito determinado, (1) seria impossível a expressão da mais alta

¹⁴⁰ EL § 85; **W**, Bd. 8, S. 180; trad. p. 173.

¹⁴¹ Idem.

¹⁴² Idem.

significação do que está sendo definido e (2) nos olvidáramos do auto-desenvolvimento do Absoluto em sua pura racionalidade.

Ora, (1) a forma da proposição é supérflua porque o que importa é, como já dito, a significação que a categoria lógica ou o conceito traz consigo, e não a expressão do Absoluto como o Ser ou o como Nada, como se isso valesse apenas subjetiva ou unilateralmente, como se tivéssemos que observar uma lei acerca do todo enunciada e que deva ser seguida para que o todo seja verdadeiramente completo. A forma da proposição toma o Conceito determinado de modo geral, não observando a sua racionalidade intrínseca, que enseja a própria definição. Isso significa que, como já aventado, o Absoluto é seu auto-desenvolvimento em e para si mesmo, independente de uma postura subjetiva para com o objeto, ainda em posição cindida, e por isso são as próprias categorias e conceitos que configuram a sua caracterização. Nesse sentido, do ponto de vista científico, a definição do que é auto-expositivo é supérfluo por exprimir menos do que a auto-explicação do Conceito, além de se furtar à verdadeira significação do definido. Tais problemas podem ser superados pela definição especulativa.

Do mesmo modo, (2) o Absoluto desenvolve-se a partir de si mesmo e se descobre em si mesmo a sua própria configuração (*Gestalt*). Nesse sentido, ele não é algo morto, mas atividade, vida, que, se tomada a partir de uma definição estanque, como uma forma oposta a seu conteúdo, torna-se mera casca, mera meta a ser alcançada, mas não vivida. Pelo contrário, o Absoluto dá seu conteúdo a si mesmo a partir de seu próprio desenvolvimento e de sua própria significação e, com isso, cada definição do Absoluto, se pensada de acordo com sua própria racionalidade, conduz o Pensar a seus níveis cada vez maiores de racionalidade, através da supressão das próprias categorias e conceitos por elas e eles mesmos, além de compreender todo o processo de desenvolvimento do Verdadeiro, de sua maior abstração à sua maior concretude.

Como temos sustentado, a definição especulativa não incorre nas mesmas limitações que as definições da finitude. Na visão especulativa, como antes vimos, há a apreensão das determinações que constituem a totalidade e seu movimento intrínseco de modo mais pleno que a partir das formas do Entendimento e do Dialético. Mas, posto deste modo, o Especulativo ainda surge como algo exterior ao conteúdo. Em verdade, o Especulativo, que contém o Entendimento e o Dialético, tem por seu conteúdo e saber o mesmo conteúdo e saber que o ponto de vista Absoluto. São o mesmo, em seu maior desenvolvimento. Como Hegel estabelece nos *Escritos de Nuremberg e Heidelberg* na lição sobre a *Enciclopédia Filosófica* para a classe superior:

Segundo o seu conteúdo, a lógica considera o entendimento e a razão em si e para si e os conceitos absolutos como o verdadeiro fundamento em si e para si de tudo. A lógica é, por conseguinte, em si mesma Filosofia Especulativa, pois o tipo de consideração especulativa das coisas nada mais é do que a consideração da essência das coisas, a qual é tanto conceito puro e peculiar da razão como a natureza e a lei das coisas.¹⁴³

Nesse sentido, do ponto de vista do Saber que é em si e para si, as definições do Absoluto nada mais são do que definições elaboradas por ele mesmo e manifestadas a si mesmo. As definições são possíveis, portanto, porque o Absoluto é vivo, é atividade absolutamente manifesta a si mesmo, onde cada constituinte de sua totalidade é ele mesmo e expressão dele mesmo de modo ideal. Por isso, cada determinação da totalidade que é pensada no próprio Absoluto pode também ser vista como uma definição dele mesmo, ainda que não compreendendo toda a Sua racionalidade.

Diante de todo o exposto até aqui, acreditamos ter apresentado as linhas gerais de uma resposta à questão acerca da possibilidade das definições do Absoluto.

Um último ponto a ser considerado, porém, diz respeito especificamente às definições elencadas por Hegel. Eduardo Baioni coloca que

resta ainda como tarefa de pesquisa a investigar por que algumas categorias não foram expressamente referidas por Hegel como definições do absoluto; por exemplo, as de ser-aí (Dasein), de vir-a-ser (Werden), na Lógica do Ser; ou por que algumas categorias que se referem mais especificamente a momentos do finito ou à necessidade de exteriorização objetiva do absoluto não foram assim referidas; por exemplo, as relativas à seção Aparecimento/Fenômeno (Erscheinung), da Lógica da Essência. Poder-se-ia supor que, provavelmente, isso não se deu porque elas foram pouco frequentes ou contrárias ao emprego que delas se fez nas diversas tradições filosóficas ou religiosas e teológicas, sejam elas as tradições pagãs antigas ou a tradição judaico-cristã.¹⁴⁴

Ainda que entendamos que a justificação para não definir o Absoluto como momentos do finito se dê por conta da significação da segunda esfera, que corresponde ao momento da diferença e, portanto, não significa a reconciliação com a totalidade e, nesse sentido, não pode ser uma definição do Absoluto, a pergunta é absolutamente pertinente: Por que Hegel indicou explicitamente apenas dez definições do Absoluto na *Enciclopédia*, tendo em vista que algumas categorias ou conceitos, como o Ser-para-Si (*Fürsichsein*) e a Efetividade (*Wirklichkeit*), são perfeitamente coesas com a explicação que o próprio Hegel deu acerca das

¹⁴³ Cf. HEGEL, G. W. F. *Propedêutica Filosófica*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

¹⁴⁴ BAIONI, José Eduardo Marques. *Entre fenomenologia e lógica: o conceito hegeliano do absoluto*. In: Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, 2017. p. 27.

definições do Absoluto, como expressões das terceiras esferas, de reconciliação do Absoluto consigo mesmo?

Nossa resposta provisória é a de que Hegel simplesmente não as indicou explicitamente porque julgou tal tarefa como supérflua, tendo em vista a exposição acerca da *definição* que realizou tanto na *Enciclopédia*, como na *Ciência da Lógica*, além de ter indicado que cada grau do desenvolvimento lógico correspondente à primeira e à terceira esferas podem ser vistos como definições do Absoluto. A título de exemplo, contrapondo à resposta elencada por Baioni, Hegel, na *Enciclopédia*, ao tratar do Ser-para-Si e da Efetividade, discute largamente a respeito das filosofias atomística e aristotélica, respectivamente, ainda que não as tenha indicado como definições do Absoluto.

Capítulo 2 - As definições do Absoluto: explicitação do Conceito Absoluto para si mesmo

Como vimos, as definições do Absoluto, tanto como todas as outras determinações lógicas que aparecem ao longo da *Enciclopédia*, são categorias e conceitos que se configuram como o auto-desenvolvimento próprio do Absoluto.

As definições do Absoluto, porém, têm a particularidade de significarem a totalidade compreendida em uma esfera completa. São correspondentes à primeira esfera, a da universalidade, e à terceira esfera, a do retorno a si mesmo após o momento da diferença. As determinações da segunda esfera, por corresponderem ao momento da finitude, não podem ser vistas como definições do Absoluto, mas como definições do finito.

De toda forma, tanto as definições do Absoluto como as definições do finito constituem elas mesmas a significação estabelecida em seu próprio desenvolver. No relacionar-se com as outras categorias e conceitos e consigo mesmas, surge a significação própria da própria racionalidade do Absoluto, seja ela tomada enquanto idêntica ou reconciliada a si mesma, seja ela enquanto seu momento de diferença.

Por isso, o Absoluto pôde ser concebido ao longo da história como o Ser, como o Nada, o Devir, etc., como categorias que denotam a totalidade plena, ainda que não totalmente explicitada. Além disso, na própria consideração do Pensar acerca de si mesmo, tais categorias retornam como a apreensão da totalidade em um dos estágios de sua significação, ora universalidade simples e idêntica a si mesma, ora como reconciliada através da diferença.

Conforme Diogo Ferrer,

Cada estágio do processo, ou cada ‘síntese’ dialética é um retorno ao começo, um aprofundamento do mesmo, como uma melhor determinação sua (...) Na sua perspectiva para si mesmas, as realidades, ou categorias que se vão configurando no processo de auto-desenvolvimento são entendidas, cada uma delas, como princípios dotados de normatividade, e como elas próprias o fundamento. Cada uma é uma definição imediata do espaço lógico das categorias em geral ou, na terminologia hegeliana, “definições do absoluto”, afinal, figuras do fundamento.¹⁴⁵

Além de figuras do fundamento, certamente as definições são também o fundado, pois se fundam a si mesmas, resultando na significação da totalidade de determinado momento do racional. Este ponto é muito importante: a significação das definições do Absoluto é dada por elas mesmas em sua consideração racional enquanto relacionam-se a si mesmas e às outras categorias e conceitos que surgem no desenvolvimento do Pensar.

¹⁴⁵ FERRER, Diogo. *Lógica e Realidade em Hegel*. Lisboa: Faculdade de Letras, 2015. p. 74.

Chamamos a atenção aqui, contudo, para o caráter não completamente desdobrado que cada definição carrega consigo. Como definição especulativa, definir o Absoluto como o Ser implica a apreensão racional de que o Ser é o imediato indeterminado que, por conta de sua própria racionalidade, ultrapassa a si mesmo, isto é, suprassume-se, e atinge a categoria do Nada, esta outra definição do Absoluto, mas é, além disso, o Absoluto ele mesmo idealmente. O fio condutor de nossa exposição, como temos sustentado desde o início deste trabalho, é o de que a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, ao reunir todo o sistema hegeliano, é a auto-exposição do Saber totalizante, que se explicita cada vez mais a partir de si próprio, com a característica peculiar de, na Introdução, elevar a consciência imediata ao ponto de vista do Conceito. Uma vez aí, o Pensar é totalmente livre para expor-se a si mesmo e demonstrar que, ao final de suas determinações, ele não só engendra todas elas como também se sabe nelas e em si mesmo idealmente.

Tendo em vista tais considerações, passemos, então, à análise de cada definição do Absoluto conforme explicitamente aparecem indicadas no texto da *Enciclopédia* por Hegel. Como enciclopédia, a obra se propõe a explicitar o conteúdo do Pensar conceitualmente, desde seu elemento puro até a sua reconciliação espiritual, mas também não se olvida de conduzir a consciência imediata à apreensão do que está sendo exposto, bem como indica a apreensão histórica do conceito que se é discutido. Portanto, tal análise consistirá em breve indicação de sua auto-exposição conceitual; na exposição do conceito por Hegel à consciência imediata; em sua compreensão histórica; e, finalmente, na suprassunção da definição em destaque por ela mesma.

2.1 O Absoluto é o Ser (*das Sein*)

Se [o] *Ser* for enunciado como predicado do Absoluto, isso dará a primeira definição deste: *O Absoluto é o Ser*. Essa definição é (no pensamento) a absolutamente inicial, a mais abstrata e a mais pobre. É a definição dos *eleatas*, mas é também o [dito] bem conhecido, de que *Deus é a suma* [Inbegriff] *de todas as realidades*. É que se deve abstrair da limitação que existe em cada realidade, de modo que Deus seja somente o *real* de toda a realidade, o *mais-real-de-todos*.¹⁴⁶

2.1.1 Sobre a auto-exposição conceitual do Ser na *Enciclopédia*

“O Absoluto é o Ser (*das Sein*)”¹⁴⁷: esta é a primeira definição do Absoluto do ponto de vista do desenvolvimento da Ciência para Hegel, e também a absolutamente inicial, por indicar a absoluta indeterminação do começo. O início do Pensar, e do Pensar científico, em verdade, não pode pressupor condições para seu progredir, já que, dessa forma, o sistema que daí surgiria, além de acabar maculado por uma unilateralidade primordial, estaria fundado, também, em uma representação possível do começo, a qual, por ser representação, não pode alcançar o elemento do Pensar, elemento puro pelo qual a Filosofia se compreende como Ciência no pensamento hegeliano.¹⁴⁸

A determinação do início do sistema pressupõe a indeterminação como sua imediatez, e, deste modo, não é científico o início da Ciência através de um pensamento determinado e, portanto, mediatizado, que já carrega consigo algum grau de determinações anteriores – as quais devem ser explicitadas para que o pensar seja claro para si e sistematizado de acordo com seu conceito.¹⁴⁹

O Ser, portanto, é a absoluta indeterminação, a imediatez da qual só é possível afirmar que ela é, mas o que ela é, ou em que se constitui, já é um passo além deste pensar inicial. Isso porque, inicialmente, sendo o indeterminado e imediato, o Ser não é negado, enquanto tomado apenas em si, fixo em uma inicial falta de movimento, e, dessa forma, permanece como a imediatidade que não se determina, que não se move além de si, nem interior, nem exteriormente: que não se medeia com coisa alguma, nem mesmo com ela mesma.¹⁵⁰ O Ser, aqui considerado, é o Conceito somente em si.

Conforme ensina Manuel Moreira,

¹⁴⁶ EL, § 86A; **W**, Bd. 8, p. 182; trad. p. 176.

¹⁴⁷ Idem.

¹⁴⁸ Cf. WdL I; **W**, Bd. 5, p. 89; trad. p. 107.

¹⁴⁹ Cf. EL, § 86A; **W**, Bd. 8, p. 181; trad. p. 175.

¹⁵⁰ Cf. EL, § 86z1; **W**, Bd. 8, p. 182; trad. p. 176.

Pode-se afirmar que Hegel (...) ao invés de partir de um “ver invisível” como Fichte, ou da intuição intelectual como Schelling, parte justamente do vazio (*die Leere*), mais precisamente, da simples imediatidade (*einfache Unmittelbarkeit*); o que implica, ao fim e ao cabo, que o Objeto de que aqui se trata não seja algo que não pensa, mas o próprio pensamento de si do Absoluto.¹⁵¹

2.1.2 Sobre a exposição Ser à consciência imediata na *Enciclopédia*

“O Absoluto é o Ser” indica, ao menos, a certeza inicial de que tudo *é*, ainda que não se saiba o que tudo seja, ou em quê tudo consista – além daqueles que advogam que tudo, apenas, *é*. O Pensar, ao tomar para si que o Absoluto é o Ser, atinge a ideia de que incondicionalmente qualquer elemento, seja ele tomado de acordo com sua determinidade característica, seja considerado ainda em uma cisão epistemológica qualquer, *é*, e disto ele não pode escapar sem considerar, novamente, que o que quer que esteja tentando introduzir para salvar esta perenidade do Ser presente em tudo o que se pensa também está imbuído do Ser.¹⁵²

Dito de outro modo, se se insiste pensar em algo que não seja, ou, se se insiste na ideia da cisão entre o que é conhecido e o que a Coisa propriamente *é*, ainda assim a categoria fundamental que este pensar toma para si como forma de pensar essa exterioridade ao Ser *é*, ironicamente, novamente o próprio Ser. Para Hegel, este *é* o Pensar enquanto início, indeterminação, absoluta imediatez; enquanto aquilo que *é*, apenas e simplesmente *é*; enquanto princípio lógico de seu sistema e livre de qualquer determinação: *é* pura abstração.

153

No início do Pensar pensando a si mesmo em sua sistematicidade própria, temos essa pura abstração, o pensamento em sua carência-de-determinação, imediatamente como a indeterminação inicial. Isso significa que o Ser, tal pensamento inicial, não *é* intuído, representado ou sentido, mas, para Hegel, *é* igual apenas a si mesmo e, por isso, apenas pode ser pensado.¹⁵⁴

¹⁵¹ SILVA, Manuel M. *A natureza especulativa da objetividade no idealismo absoluto da subjetividade e o formalismo do idealismo objetivo da intersubjetividade*. In: Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, 2004. p. 10.

¹⁵² Cf. WdL I; **W**, Bd. 5, p. 90; trad. p. 108.

¹⁵³ Cf. EL, § 88z; **W**, Bd. 8, p. 182; trad. p. 191.

¹⁵⁴ Cf. WdL I; **W**, Bd. 5, p. 81; trad. p. 85.

2.1.3 Sobre a exposição historiográfica do Ser na *Enciclopédia* e nas *Lições sobre a História da Filosofia*

Tal início, segundo Hegel, também aparece em uma história exterior do Pensar, ao longo da história da filosofia, na compreensão dos eleatas.¹⁵⁵

Essa expressão da Essência Absoluta no que é um puro Conceito, ou Pensar, e o movimento do Conceito ou do Pensar é o próximo que nós vemos, que ocorre necessariamente; e tal nós encontramos na Escola Eleata. Nela vemos o Pensar tornar-se livre para si mesmo, - no que os eleatas exprimem como a Essência Absoluta, o Pensar puro apreendendo a si mesmo, e o movimento do Pensar no Conceito.¹⁵⁶

A escola eleata, e mais especificamente Parmênides, estabeleceu que “o Ser somente é; e o Nada não é”¹⁵⁷, indicando, com isso, a ilusão da mobilidade, o engano que provém da sensibilidade e que a essência do mundo é, em última instância, perene, imóvel, eterna, não-gerada e imutável.

Com Parmênides, o filosofar próprio começou; a elevação [Erhebung] para o reino do ideal pode ser vista aqui. Um humano [Mensch] liberta-se de todas as representações e opiniões, nega-lhes toda a verdade e diz: Somente a Necessidade [Notwendigkeit], o Ser, é a Verdade. Esse começo, certamente, ainda é turvo e indeterminado; não há mais [nada] para se esclarecer sobre isto; mas essa explicação é a formação da própria Filosofia, que aqui ainda não está presente. A dialética liga-se, assim, ao mutável não ter nenhuma verdade; porque, se se toma essas determinações conforme elas se aplicam, chega-se às contradições.¹⁵⁸

Conforme exposto, tomado na perspectiva de Hegel, o Ser dos eleatas corresponde ao início do sistema do Pensar, a esse puro e indeterminado começo, que permeia tudo e que, não obstante, ainda é abstrato.¹⁵⁹ A abstração atingida pelos eleatas, conforme vista por Hegel, é a compreensão de que tudo aquilo que é para o Pensar tem em sua constituição o Ser: o puro

¹⁵⁵ Cf. WdL I; **W**, Bd. 5, p. 81; trad. p. 85.

¹⁵⁶ “Dieser Ausdruck des absoluten Wesens in einem solchen, das ein reiner Begriff ist, oder einem Gedachten, und die Bewegung des Begriffs oder des Denkens ist das Nächste, was wir sehen, daß es notwendig eintritt; und dies finden wir in der eleatischen Schule. In ihr sehen wir den Gedanken sich selbst frei für sich selbst werden, - in dem, was die Eleaten als das absolute Wesen aussprechen, den Gedanken sich selbst rein ergreifen, und die Bewegung des Gedankens in Begriffen“. VGP; **W**, Bd. 18, S. 275. (tradução nossa).

¹⁵⁷ Cf. EL, § 86z2; **W**, Bd. 8, p. 183; trad. p. 177.

¹⁵⁸ “Mit Parmenides hat das eigentliche Philosophieren angefangen; die Erhebung in das Reich des Ideellen ist hierin zu sehen. Ein Mensch macht sich frei von allen Vorstellungen und Meinungen, spricht ihnen alle Wahrheit ab und sagt: Nur die Notwendigkeit, das Sein ist das Wahre. Dieser Anfang ist freilich noch trübe und unbestimmt; es ist nicht weiter zu erklären, was darin liegt; aber gerade dies Erklären ist die Ausbildung der Philosophie selbst, die hier noch nicht vorhanden ist. Damit verband sich die Dialektik, daß das Veränderliche keine Wahrheit habe; denn wenn man diese Bestimmungen nimmt, wie sie gelten, so kommt man auf Widersprüche“. VGP; **W**, Bd. 18, S. 289. (tradução nossa).

¹⁵⁹ Cf. EL, § 86A; **W**, Bd. 8, p. 182; trad. p. 176.

Ser é o primeiro pensamento puro, a maior abstração constituinte do Pensar. Se se abstrai do Ser, como acima aludido, em uma perspectiva apenas subjetiva, obtém-se, novamente, ele mesmo.

A partir dos pontos aqui elencados, podemos concluir que o elogio hegeliano à filosofia eleata, então, consiste na constatação de que Parmênides foi o primeiro filósofo a ter se elevado ao elemento do puro Pensar, não contaminado por qualquer outra determinidade que não o Conceito mesmo, ainda que apenas em-si, necessário como início da consideração científica da Filosofia – o Absoluto, portanto, passa, então, a ser conhecido pela Filosofia através de seu Conceito.¹⁶⁰ A crítica, porém, está na imobilidade, imutabilidade, impossibilidade de mediação do Ser: para Hegel, o Ser abstrato e indeterminado, tomado na compreensão dos eleatas, é incapaz de mediatizar-se, isto é, de originar a finitude e dar a ela o que de direito é seu, o momento do finito como participante da totalidade.¹⁶¹

Parmênides fixou o Ser e foi o mais consequente ao dizer, ao mesmo tempo, do Nada, que ele *não é de maneira alguma*, que apenas o Ser é. O Ser assim totalmente para si é o indeterminado, logo, não tem nenhuma relação com outro; parece, portanto, que *a partir deste início*, a saber, de dentro dele mesmo, não se poderia mais *progredir* adiante e uma progressão apenas poderia acontecer pelo fato de que algo estranho fosse ligado *de fora* a ele. (...) Ser não seria, de modo algum, o início absoluto, caso ele tivesse uma determinidade; logo, ele dependeria de um outro e não seria imediato, não seria o início. Porém, sendo ele indeterminado e, com isso, início verdadeiro, então não tem também nada pelo qual se conduz a um outro; ele é, ao mesmo tempo, o *fim*. Tampouco pode brotar algo do mesmo quanto penetrar algo no mesmo; em Parmênides, como em Spinoza, não se deve progredir do Ser ou da Substância Absoluta para o negativo, o finito. Caso, contudo, progrida-se – o que, como foi observado, a partir do Ser sem relação, assim, sem progressão, pode acontecer apenas de maneira externa –, então, esta progressão é um segundo novo início.¹⁶²

Isso significa que, além da impossibilidade de pensar a finitude a partir de seu princípio Absoluto primeiro, os eleatas reconheceram o Verdadeiro apenas como aquilo que é, o Verdadeiro que está completamente alheio a todo o resto de determinações as quais somos conscientes.¹⁶³

Os eleatas em suas reflexões distinguiram-se desse nosso pensamento reflexivo ordinário, no qual trabalhavam especulativamente (o elemento especulativo sendo que a mudança não existe) e que, assim, mostravam que, como o Ser era pressuposto, a mudança em si é contraditória e inconcebível. Pois a partir do um, do Ser, a determinação do negativo, do múltiplo, é retirada. Assim, enquanto nós, em nossa concepção, permitimos a atualidade do mundo finito, os eleatas são mais

¹⁶⁰ Cf. EL, § 86z2; **W**, Bd. 8, p. 183; trad. p. 177.

¹⁶¹ Cf. VGP; **W**, Bd. 18, p. 293.

¹⁶² Cf. WdL I; **W**, Bd. 5, p. 97; trad. p. 98.

¹⁶³ Cf. VGP; **W**, Bd. 18, p. 293.

consistentes, na medida em que eles passaram a dizer que somente o Um existe e que o negativo não existe de forma alguma - uma consequência que, se necessariamente desperta em nós surpresa, ainda assim permanece uma grande abstração.¹⁶⁴

Tais considerações levam, na visão de Hegel, à compreensão do Absoluto apenas como a mais alta e sublime verdade, o entendimento de que Deus é apenas a suma de todas as realidades, de que ele é somente o mais real de toda a realidade, excluindo de seu conteúdo toda a concretude do Pensar efetivo, alheio à finitude e aos acontecimentos banais.¹⁶⁵

2.1.4 Sobre a suprassunção do Ser a partir dele mesmo

A proposta hegeliana é pensar o Ser em seu conceito próprio e ir além das abstrações iniciais que não permitem a visão especulativa entrar em cena.¹⁶⁶

Cabe lembrarmos da ressalva que Hegel realiza em relação a outros inícios de sistemas filosóficos que buscam o começo a partir do Eu = Eu, por exemplo, ou a partir da absoluta identidade abstrata ou mesmo a partir do saber imediato de Deus. Esses inícios, pelos quais Hegel se refere aos princípios das filosofias de Fichte¹⁶⁷, Schelling¹⁶⁸ e Jacobi¹⁶⁹ respectivamente, já contêm a mediação e, portanto, são inadequadas ao início sistemático da Ciência, pois a mediação consiste em uma partida de um primeiro para um segundo. Se for feito o começo a partir dela, então pressupõe-se um início mediatizado, mais além da simples imediatez.¹⁷⁰

Tais supostos inícios, se tomados como o começo propriamente, não conterão nada mais do que a categoria inicial do Ser, de acordo com Hegel, e, portanto, serão puras abstrações. Em verdade, iniciando-se a partir do Eu = Eu, da identidade abstrata, etc. o Pensar

¹⁶⁴ “The Eleatics in their reflections were distinguished from this our ordinary reflecting thought, in that they went speculatively to work (the speculative element being that change does not exist at all) and that they thus showed that, as Being was presupposed, change in itself is contradictory and inconceivable. For from the one, from Being, the determination of the negative, of the manifold, is withdrawn. Thus while we, in our conception, allow the actuality of the finite world, the Eleatics are more consistent, in that they proceeded to say that only the One exists and that the negative does not exist at all;—a consequence which, if it necessarily arouses in us surprise, still none the less remains a great abstraction.” HEGEL, G. W. F. *Lectures on the History of Philosophy*, v.1. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd, 1995. p. 246. (tradução nossa).

¹⁶⁵ Cf. EL, §86A; **W**, Bd. 8, p. 182; trad. p. 176.

¹⁶⁶ Cf. WdL I; **W**, Bd. 5, *Anmerkung* 3, S. 96-108; trad. pp. 97-107.

¹⁶⁷ Cf. VGP; **W**, Bd. 20, p. 393.

¹⁶⁸ Cf. VGP; **W**, Bd. 20, p. 435.

¹⁶⁹ Cf. VGP; **W**, Bd. 18, p. 293.

¹⁷⁰ Cf. WdL I; **W**, Bd. 5, *Anmerkung* 3, S. 96-108; trad. pp. 97-107.

tem uma representação por seu começo, a qual, se pensada em acordo com seu conteúdo, é o Ser, desse modo retornando ao princípio da lógica hegeliana.¹⁷¹

Com Parmênides, Hegel entende que avançamos além da concepção inculta do infinito. O Pensar produz a si mesmo, e o que é produzido é ele próprio, sendo idêntico ao Ser: “O Pensar produz a si; o que é produzido é um pensamento; o Pensar é também com seu Ser idêntico, pois não há nada fora do Ser, essa grande afirmação”.¹⁷²

Hegel, assim, considera que todas as determinações que compõem o conteúdo de nossa consciência não são achados fora do Ser, ou ao seu lado como coisas equivalentes: tais determinações são justamente porque contêm o Ser – ou melhor, são o próprio Ser, mas determinado –, não são coisas além dele ou aquém de seu toque, como se o Ser fosse algo, um encontrado vizinho ao conteúdo de nossa consciência, mas são a verdade do Ser, que, ao contrário do que fora estabelecido pelos eleatas, move-se, mediatiza-se, determina-se, enfim, dá azo ao reino da finitude, que, dessa forma, ganha legitimidade em *ser* também.¹⁷³

Mas, conforme dito, tal finitização ocorre por conta do próprio conceito de Ser, e não de algo externo a ele. O Ser, conforme considerado por Hegel, portanto, é essa imediatidade indeterminada que encontra a sua verdade justamente em sua característica de indeterminação: tomado imediatamente assim, como essa pura abstração absolutamente negativa, o Ser é o mesmo que o Nada.

¹⁷¹ Cf. BAIONI, José Eduardo Marques. *Entre fenomenologia e lógica: o conceito hegeliano do absoluto*. In: Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, 2017. p. 17.

¹⁷² “Das Denken produziert sich; was produziert wird, ist ein Gedanke; Denken ist also mit seinem Sein identisch, denn es ist nichts außer dem Sein, dieser großen Affirmation.” VGP; **W**, Bd. 18, S. 289. (tradução nossa).

¹⁷³ Cf. EL, § 86z2; **W**, Bd. 8, p. 184; trad. p. 178.

2.2 O Absoluto é o Nada (*das Nichts*)

Ora, esse puro Ser é *pura abstração* e, portanto, o *absolutamente-negativo* que, tomado de modo igualmente imediato, é o Nada. 1 – Daí se segue a segunda definição do Absoluto: a saber, que ele é o *Nada*. De fato essa definição está contida quando se diz que a coisa-em-si é o indeterminado, de modo absoluto, carente-de-forma e, por isso, de-conteúdo.¹⁷⁴

2.2.1 Sobre a auto-exposição conceitual do Nada na *Enciclopédia*

O Nada (*das Nichts*) é o predicado da segunda definição do Absoluto constante na *Enciclopédia*, a qual, colocada na forma da proposição, é “O Absoluto é o Nada”. A indeterminação inicial do Pensar, o começo do sistema filosófico, por ser início e, portanto, pura indeterminação, é, assim e de modo aparentemente paradoxal, o Nada. A necessidade de se partir de um princípio certo para a Ciência implica, na visão de Hegel, por primeiro a indicação da imediatez inicial, a qual, por ser imediata e inicial, é também absolutamente indeterminada, pois é o início imediato do Pensar, que ainda não deu conteúdo a si mesmo, é o Nada.¹⁷⁵

O Nada, tal qual o Ser, na visão de Hegel, é a absoluta indeterminação, a imediatez da qual só é possível afirmar que ela nada é, ou, dito de outra forma, apenas que ela é, mas indicar no que ela consiste ou em que se constitui é um movimento além desta categoria do pensar inicial.¹⁷⁶

2.2.2. Sobre a exposição do Nada à consciência imediata na *Enciclopédia*

“O Absoluto é o Nada” indica, também, a certeza inicial de que, em meio a toda a profusa multiplicidade de conteúdos de nossa consciência, face a toda a impermanência com a qual nos deparamos em nossa experiência cotidiana, ao menos de tudo isso podemos afirmar que o nada ainda é, ou seja, que mesmo que todas essas coisas não sejam, o nada ainda assim restará como aquela última característica da qual não se pode abstrair além, considerado assim em uma perspectiva subjetiva.¹⁷⁷

O Pensar, ao tomar para si que o Absoluto é o Nada, tem a compreensão de que invariavelmente qualquer que seja o objeto tomado, seja considerado a partir de sua

¹⁷⁴ EL, § 87A; **W**, Bd. 8, p. 185; trad. p. 178.

¹⁷⁵ Cf. WdL I; **W**, Bd. 5, S. 81; trad. p. 85.

¹⁷⁶ Cf. EL, § 87A; **W**, Bd. 8, p. 185; trad. p. 178.

¹⁷⁷ Idem.

determinidade, seja considerado sob um ponto de vista que cinde Sujeito e Objeto, ainda assim tem como abstração sua própria o Nada, do qual, para Hegel, o Pensar não pode escapar sem assumir, novamente, que qualquer outro sentido que se esteja tentando introduzir para evadir-se do Nada é acompanhado de uma negação intrínseca, e, portanto, reintroduz o Nada no Pensar.¹⁷⁸

2.2.3 Sobre a exposição historiográfica do Nada na *Enciclopédia* e nas *Lições sobre a Filosofia da Religião*

O Absoluto como o Nada foi apreendido na História do Pensar, conforme considerada por Hegel, pelo pensamento budista ou pelo pensamento brâmane, que buscam atingir o Nirvana e o Brahma, respectivamente. Na perspectiva de considerar como realidade apenas a libertação de toda a determinação, tais modos de pensar acabam por abstrair da totalidade radicalmente.¹⁷⁹ Na visão de Hegel, a apreensão dessa consciência vazia é o Nada, princípio e fim de tudo, abstração de tudo que é aí.¹⁸⁰

Se um homem assume essa atitude mental negativa, se se defende não contra o que é externo, mas contra si mesmo e se une ao nada, se livra de toda consciência, de toda paixão, é então exaltado ao estado que entre os budistas é chamado Nirvana. Nessa condição o homem está sem gravidade, não tem mais peso, não está sujeito à doença, à velhice, à morte; ele é visto como o próprio Deus; ele se tornou Buda.¹⁸¹

A filosofia budista caracteriza-se pela busca do estado de libertação do sofrimento, a superação do apego aos sentidos, ao material e à ignorância, transcendendo, desta forma, o físico e atingindo a paz interior, essência da vida conforme seus ensinamentos.¹⁸² Nesse contexto, “libertação significa a ‘remoção’ de toda a ignorância, que é a causa fundamental de

¹⁷⁸ Cf. WdL I; **W**, Bd. 5, *Anmerkung 1*, S. 83-91; trad. pp. 86-93.

¹⁷⁹ Nesta pureza totalmente abstrata da continuidade, isto é, da indeterminidade e vacuidade do representar, é indiferente chamar esta abstração de espaço ou intuir puro, pensar puro; - isto tudo é o mesmo que o indiano chama de *Brahma* – se o indiano, externamente imóvel e igualmente inerte na sensação, na representação, na fantasia, no desejo, etc., por anos apenas olha para a ponta de seu nariz e apenas diz *Om, Om, Om* dentro de si mesmo ou não fala nada. Essa consciência surda e vazia, apreendida como consciência, é o *ser* (...) porque o *ser* é o sem determinação, ele não é a determinidade (afirmativa) que ele é, [ou seja,] ele não é *ser*, mas é *nada*. p. 101. WdL

¹⁸⁰ Cf. WdL I; **W**, Bd. 5, *Anmerkung 1*, S. 100-101; trad. p. 101.

¹⁸¹ “If a man assumes this negative mental attitude, defends himself not against what is external, but only against himself, and unites himself with nothingness, rids himself of all consciousness, of all passion, he is then exalted to the state which among Buddhists is called Nirvana. In this condition man is without gravity, he has no longer any weight, is not subject to disease, to old age, to death; he is looked upon as God Himself; he has become Buddha”. HEGEL, G. W. F. *Lectures on the Philosophy of Religion*. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd, 1895. p. 61. (tradução nossa).

¹⁸² Cf. GOUVEIA, Ana Paula Martins. *Introdução à Filosofia Budista*. São Paulo: Paulus, 2016. p. 27.

todo o sofrimento”.¹⁸³ No entanto, na visão de Hegel, o princípio que norteia efetivamente tal compreensão é a verdade como o Nada, em que tudo é impermanente, à exceção da libertação do sofrimento, da identificação com a forma e com o físico, e que toda determinação deve ser superada abstratamente. O Nada como definição do Absoluto significa

Que Deus é somente o *Ser supremo*, e nada mais além disso; pois enquanto tal ele é expresso como exatamente a mesma negatividade: o Nada que os *budistas* fazem o princípio de tudo, com seu fim último derradeiro e meta de tudo, é a mesma abstração (...) e, como sua consequência, também se afirma que o homem se torna Deus ao aniquilar-se a si mesmo.¹⁸⁴

Desse modo, podemos depreender que o elogio hegeliano à compreensão budista e bramanista está na apreensão por estas correntes de pensamento do início da negatividade do pensar enquanto Nada, absoluta indeterminação imediata e elemento responsável pelo movimento do Absoluto, o qual passa, então, a ter seu elemento de negatividade, indeterminação e mediação consigo próprio conhecido pela Filosofia na forma do Conceito.¹⁸⁵

A crítica, como brevemente exposto, está na abstração, na permanência da pura negatividade e negação de tudo o que é aí. O almejo budista de libertação do sofrimento, para Hegel, é, na verdade, a abstração de toda a efetividade e a sua transformação justamente em seu oposto, um descenso rumo à mais alta abstração possível para o pensar – aquela em que ele desconsidera a si mesmo e a sua efetividade verdadeira.¹⁸⁶

Na medida em que a quietude do Ser-dentro-de-si é a extinção de tudo o que é particular, é o nada, esse estado de aniquilação é o estado mais alto do homem, e seu destino é imergir nessa não existência, repouso eterno, no nada, de fato, no substancial, onde todas as determinações cessam, e não há vontade, nem inteligência. Por persistente imersão e meditação dentro de si mesmo, o homem deve tornar-se semelhante a este princípio, vir a ser sem paixão, sem inclinação, sem ação, e chegar a uma condição na qual ele não deseja nada e não faz nada. Não há questão aqui de virtude, vício, reconciliação, imortalidade; a santidade de um homem consiste em sua união a si mesmo nesta extinção, neste silêncio, com Deus, com nada, com o Absoluto.¹⁸⁷

¹⁸³ GOUVEIA, Ana Paula Martins. *Introdução à Filosofia Budista*. São Paulo: Paulus, 2016. p. 27.

¹⁸⁴ EL, § 87A; **W**, Bd. 8, p. 185; trad. p. 178.

¹⁸⁵ Cf. EL, § 87z; **W**, Bd. 8, S. 186-187; trad. p. 179-180.

¹⁸⁶ Idem.

¹⁸⁷ In so far as the stillness of Being-within-itself is the extinction of all that is particular, is nothingness, this state of annihilation is the highest state for man, and his destiny is to immerse himself in this non-existence, eternal repose, in nothingness in fact, in the substantial, where all determinations cease, and there is no will, no intelligence. By persistent immersion and meditation within himself man is supposed to become like to this principle, to come to be without passion, without inclination, without action, and to arrive at a condition in which he desires nothing and does nothing. There is no question here of virtue, vice, reconciliation, immortality ; the holiness of a man consists in his uniting himself in this extinction, in this silence, with God, with nothingness, with the Absolute. HEGEL, G. W. F. *Lectures on the Philosophy of Religion*. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd, 1895. p. 61. (tradução nossa). p. 60.

Implica, também, o desprezo a tudo aquilo que é particular e que se encontra de alguma forma determinado, e que nós nos tornamos Deus, isto é, atingimos a libertação do sofrimento, ao aniquilarmos nós mesmos. Aqui, “ se consideramos o mundo todo, e dele dizemos que ele é tudo, e nada mais, então deixamos de lado tudo o que é determinado, e [o que] temos, em vez da plenitude absoluta, [é] somente o vazio absoluto”,¹⁸⁸ incapaz de comportar alguma positividade em seu conteúdo que não seja exterior, passageira e inessencial, sendo tão indeterminado quanto a definição do Absoluto como o simples Ser, à qual se opõe com igual direito, mas que, pensada de acordo com o Conceito, também se une com a mesma legitimidade que se opõe.¹⁸⁹

2.2.4 Sobre a suprassunção do Nada a partir dele mesmo

Assim como a definição do Absoluto como o Ser, definir o Absoluto como o Nada significa, para Hegel, indicar que Deus é somente o ser supremo, expresso como a mais abstrata negatividade que não se deixa contaminar por qualquer toque de finitude – é uma plenitude absoluta em oposição à brevidade do finito.¹⁹⁰ Mas, em verdade, considera Hegel, Ser e Nada só são opostos inicialmente, conforme tomados em sua imediatez e ainda não depurados conforme o Conceito requer o seu pensar.¹⁹¹

Conceitualmente, o Ser é o imediato indeterminado, e a verdade do Ser abstrato é ser tão determinado quanto o Nada, isto é, imediatez igualmente indeterminada, que, por sua vez, é também o ser absolutamente imediato.

Contra esse pensamento, Hegel considera que “não se requer grande dispêndio de espíritos para ridicularizar a proposição de que Ser e Nada são o mesmo; ou, melhor, para aduzir absurdos com a falsa asserção de que são consequência e aplicações daquela proposição”.¹⁹² O problema com essa visão está na fixidez apressada que confere ao Ser enquanto oposto ao Nada, devido a uma carência que possui de garantir algum apoio firme para si, ainda resquicial de uma representação bem conhecida, ao invés de se atentar que não se está mais pensando no puro Ser e no puro Nada, mas no Ser já determinado, que já passou por uma mediação e que ganhou um conteúdo concreto.

¹⁸⁸ EL, § 87z; **W**, Bd. 8, S. 187; trad. p. 180.

¹⁸⁹ Cf. WdL I; **W**, Bd. 5, *Anmerkung 1*, S. 83-91; trad. p. 86-93.

¹⁹⁰ EL, § 87z; **W**, Bd. 8, S. 187; trad. p. 180.

¹⁹¹ Cf. WdL I; **W**, Bd. 5, *Anmerkung 3*, S. 96-108; trad. pp. 97-107.

¹⁹² EL, § 88A; **W**, Bd. 8, S. 188; trad. p. 181.

Por exemplo: [diz-se que,] segundo essa proposição [de Ser e Nada serem o mesmo], é o mesmo que minha casa, meu patrimônio, o ar para respirar, esta cidade, o sol, o direito o espírito, Deus, *sejam* ou *não sejam* (...) Abstrações pobres, como Ser e Nada – e elas são as mais pobres que há, por serem justamente só as determinações do começo –, são totalmente inadequadas à natureza daqueles objetos: o Verdadeiro conteúdo está muito além dessas abstrações mesmas e de sua oposição.¹⁹³

Hegel entende que todas as tentativas ulteriores que buscam pensar o Ser puro como algo diferente e simplesmente oposto ao Nada já o tornam Ser determinado. No entanto, após a consideração racional de Ser e Nada, ambos também se mostram como o mesmo, tendo em vista que, embora o Ser seja essa absoluta indeterminidade, imediatidade vazia, passando dessa forma para o Nada, o Nada, igualmente, é, por ser puro pensar, passando também dessa forma para o Ser. Nesse sentido, Hegel nos mostra que a mediação encontra-se perenemente presente em qualquer determinação do Pensar, já que ainda a imediatez do Ser e a imediatez do Nada têm sua verdade em passarem uma à outra, permanecendo imediatas apenas na abstração do movimento inerente do qual são momentos.¹⁹⁴

Ser e Nada, portanto, formam uma unidade, mas não, como se poderia pensar sem certo cuidado, uma unidade abstrata, em que Ser é apenas Nada e que Nada é apenas Ser, mas uma unidade concreta, significando que Ser e Nada são e não são o mesmo logicamente. Esse é o desenvolvimento racional de Ser e de Nada, uma consideração ulterior à inicial, que os tomava como a definição certa e acabada do Absoluto, sem atentar-se para a passagem de ambos entre si. A verdade, portanto, de Ser e Nada, é o devir.

*O puro Ser e o puro Nada são, portanto, o mesmo. O que é a verdade não é nem o Ser nem o Nada, mas que o Ser não passa, mas passou para o Nada e o Nada não passa, mas passou para o Ser. Igualmente, porém, a verdade não é sua indiferencialidade, mas que eles não são o mesmo, que são absolutamente diferentes, mas são igualmente inseparados e inseparáveis e cada um desaparece em seu oposto imediatamente. Sua verdade é, então, este movimento do desaparecer imediato de um no outro: o devir, um movimento no qual ambos são diferentes, porém, através de uma diferença que igualmente se dissolve imediatamente.*¹⁹⁵

¹⁹³ EL, § 88A; **W**, Bd. 8, S. 188; trad. p. 181.

¹⁹⁴ Cf. WdL I; **W**, Bd. 5, *Anmerkung* 3, S. 81-82; trad. p. 85.

¹⁹⁵ WdL I; **W**, Bd. 5, *Anmerkung* 3, S. 82; trad. p. 86.

2.3 O Absoluto é a Quantidade Pura (*die reine Quantität*)

O Absoluto é Quantidade Pura – esse ponto de vista coincide em geral com o que dá ao Absoluto a determinação de *matéria*; em que a forma, decerto, estaria presente, mas seria uma determinação indiferente. A Quantidade também constitui a determinação-fundamental do Absoluto, quando é compreendido de modo que nele – [que é] o absolutamente-indiferente – toda a diferença seria apenas quantitativa. Aliás, podem-se tomar como exemplos da quantidade o puro espaço, o tempo, etc., na medida em que o real deve ser entendido como o recheio *indiferente* do espaço e do tempo.¹⁹⁶

2.3.1 Sobre a auto-exposição conceitual da Quantidade Pura na *Enciclopédia*

A seguinte definição explícita do Absoluto presente na *Enciclopédia* é a da quantidade, em que o Absoluto é definido como a Quantidade Pura. A significação da quantidade conforme a auto-exposição do Conceito é a indiferença para com seu conteúdo, de modo que a determinidade não constitui aqui mais uma só coisa com o ser, mas é suprasumida rumo ao desinteresse diante do que se determinou.¹⁹⁷

Hegel entende que a Quantidade é grandeza contínua ou grandeza discreta se tomada de acordo com o Uno ou o Muitos, mas, em ambas, é caracterizada pelo desprendimento quanto à Qualidade propriamente.¹⁹⁸

Nesse sentido, a Quantidade se apresenta como grandeza naquilo que é variável em geral, sem alterar seu conteúdo. Nesse sentido, tanto grandeza contínua ou grandeza discreta diferenciam-se entre si porque a mesma Quantidade Pura é posta ora sob um aspecto, ora sob outro.¹⁹⁹ A Quantidade em relação negada imediatamente a si mesma é a grandeza contínua, na determinação do Uno, momento considerado na racionalidade do ser-para-si. No momento do Muitos, a Quantidade é a continuidade de si presente no movimento da repulsão que agora atrai, por isso ela aparece como discrição, como grandeza discreta, continuidade do Muitos que é ela mesma igualdade contínua.²⁰⁰

Por conta de seu desenvolvimento conceitual, grandeza contínua e grandeza discreta não são espécies absolutamente cindidas da Quantidade, mas são o mesmo todo que se apresenta com características aparentemente excludentes uma da outra, que se diferenciam

¹⁹⁶ EL, § 99A; **W**, Bd. 8, S. 208; trad. p. 200.

¹⁹⁷ Cf. EL, § 99; **W**, Bd. 8, S. 207; trad. p. 199.

¹⁹⁸ Cf. EL, § 98z2; **W**, Bd. 8, S. 206; trad. p. 198.

¹⁹⁹ Cf. EL, § 100; **W**, Bd. 8, S. 211; trad. p. 202.

²⁰⁰ Cf. EL, § 100A; **W**, Bd. 8, S. 212; trad. p. 203.

somente em razão do todo do qual emergem ser posto ora sob a determinação do Uno, ora sob a determinação do Muitos.²⁰¹

2.3.2 Sobre a exposição historiográfica da Quantidade Pura na *Enciclopédia* e nas *Lições sobre a História da Filosofia*

De acordo com Hegel, o Absoluto compreendido como a Quantidade Pura foi apreendido na História do Pensar pelo ponto de vista do materialismo.²⁰² No materialismo, Hegel entende que toda a diferença é apenas quantitativa e a sua expressão maior encontrou acolhida na consciência científica conforme entendida à sua época e, também, de certa forma, atualmente. A sua abstração consiste em significar a matéria sem forma, como se fosse uma determinação exterior ao conteúdo que apresenta. Tal tendência de absolutizar a quantidade também encontra-se na matemática, na qual é tomada de acordo com a representação, assim como ocorre no materialismo.²⁰³ Segundo Baioni,

A consequência imediata desse ponto de vista matemático é que a identificação da ideia lógica com a quantidade pura, que é dela somente um grau, permitiu o desenvolvimento do materialismo e sua difusão na história da consciência científica moderna, notadamente na ciência newtoniana e seus prolongamentos na França de meados do século XVIII, mas tendo alcançado até mesmo a razão teórica da filosofia crítica kantiana.²⁰⁴

Hegel entende que a consciência científica que adota o materialismo como princípio norteador nos apresenta a sua riqueza de conhecimento em determinações-da-natureza. O materialismo manifesta uma determinação de grandeza, a qual é muito mais importante para o mundo natural em comparação com os objetos do mundo espiritual, ainda que possamos encontrar a quantidade também no espírito, como o Deus uno-e-trino.²⁰⁵

Essa existência vazia é para nós o pensamento puro em geral, o que os franceses chamam de *être supreme*, ou se representado objetivamente como existente, e como em oposição à consciência, é matéria. O Ser Absoluto é, portanto, determinado como matéria, como objetividade vazia, por meio de uma noção que destrói todo conteúdo e determinação, e tem como objeto esse universal somente. É uma noção que age apenas destrutivamente, e não se constrói de novo a partir desta matéria ou pensamento puro ou substancialidade pura. Aqui vemos o chamado materialismo e

²⁰¹ Idem.

²⁰² Cf. EL, § 99z; W, Bd. 8, S. 210; trad. p. 201.

²⁰³ Idem.

²⁰⁴ BAIONI, José Eduardo Marques. *Entre fenomenologia e lógica: o conceito hegeliano do absoluto*. In: Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, 2017. p. 19.

²⁰⁵ Cf. EL, § 99z; W, Bd. 8, S. 211; trad. p. 202.

ateísmo surgindo livremente, como o resultado necessário da autoconsciência pura e abrangente.²⁰⁶

Hegel considera que a Natureza é a Ideia Lógica na forma de seu ser-outro, em que a exterioridade tem seu reino por excelência e no qual a interioridade penetra apenas posteriormente. A significação da Quantidade tem, por isso, uma importância maior nos objetos naturais do que nos objetos do Espírito, como, por exemplo, quando consideramos as três dimensões do espaço ou a sistematização geométrica de uma figura.

Deve-se justamente para uma consciência exata e sólida, caracterizar como um dos preconceitos que mais estorvam, procurar, como se costuma, toda a diferença e toda a determinidade do objetivo apenas no quantitativo. Decerto o Espírito, por exemplo, é mais que a Natureza; o animal é mais que a planta; mas se sabe ainda muito pouco desses objetos e de suas diferenças quando se fica simplesmente em um tal “mais” ou “menos” e não se avança até a compreendê-los em sua determinidade própria, que aqui é antes de tudo qualitativa.²⁰⁷

No elogio de tais posições, Hegel observa que, assim como as outras compreensões do Absoluto conformes a algum grau determinado do desenvolvimento de sua manifestação, tanto o pensamento matemático característico das ciências exatas quanto o materialismo atingiram a compreensão do Absoluto como a indiferença para a qualidade, e por isso a ciência pôde progredir como o calcular exato do comportamento de objetos passíveis de serem analisados e computados em uma fórmula matemática.²⁰⁸

Imediatamente oposto a tal benesse, Hegel critica veementemente a absolutização de tal modo de proceder, pois objetos como a Liberdade, o Direito, o próprio Deus, não podem ser expressos de acordo com uma exterioridade às suas Qualidades. Nesse sentido, Hegel cita um trecho de um poema de Haller, o qual indicamos abaixo:

*“Eu amontoo números enormes
e milhões de montanhas. Ponho tempos
sobre tempos; e mundos sobre mundos.*

²⁰⁶ “This empty existence is for us pure thought generally, what the French call être supreme, or if represented objectively as existent, and as in opposition to consciousness, it is matter. Absolute Being is therefore determined as matter, as empty objectivity, through a Notion which destroys all content and determination, and has as its object this universal alone. It is a Notion which acts only destructively, and does not again construct itself out of this matter or pure thought or pure substantiality. We here see so-called materialism and atheism freely emerge, as the necessary result of the pure comprehending self-consciousness”. HEGEL, G. W. F. *Lectures on the History of Philosophy*, v.3. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd, 1995. p. 393. (tradução nossa).

²⁰⁷ EL, § 99z; **W**, Bd. 8, S. 211; trad. p. 202.

²⁰⁸ Cf. EL, § 99z; **W**, Bd. 8, S. 210; trad. p. 201.

*E quando, dessa altura, novamente
– tomado de pavor e de vertigem –
dirijo para Ti o meu olhar
todo o poder do número, ainda
elevado à milésima potência,
não forma uma só parte de Ti mesmo”²⁰⁹*

De toda forma, a própria filosofia não pode se furtar à consideração da Quantidade Pura de acordo com a sua racionalidade própria, ao invés de partir de definições provenientes da representação, como ocorre com o materialismo. As consequências funestas que decorrem da compreensão do Absoluto como a Quantidade são evidentes, para Hegel, como a incapacidade de suportar todo o Lógico neste grau de sua expressão ou mesmo o niilismo ético, por exemplo.²¹⁰

Como na esfera da Qualidade, em que o Ser determina-se e alcança o momento da diferença para consigo, Hegel entende que a Quantidade determina-se como o Quanto, em que uma multidão de quantos ou grandezas determinadas ganham a sua racionalidade. O Número, na consideração do Lógico, surge aqui como o quanto determinado, em que a grandeza determinada encontra a sua expressão numérica.²¹¹

Na história da filosofia, Pitágoras e sua escola absolutizaram o número e o consideraram a determinação fundamental de toda a realidade.²¹² Mas o número é, curiosamente, um representante da esfera da diferença no pensamento de Hegel, a qual, lembremo-nos, é a esfera que o filósofo considera conter as definições do finito.²¹³

Hegel vê o pensamento pitagórico como uma ponte entre os princípios sensíveis da filosofia jônica, que compreendia o Absoluto como a água, como o ar, etc. e a filosofia eleata, que atingiu o puro pensamento com a categoria do Ser – cronologicamente, Pitágoras (570 – 495 a.C.) floresceu entre o apogeu de Thales de Mileto (624 – 548 a.C.), representante da

²⁰⁹ HALLER, Albrecht. *Unvollkommenes Gedicht über die Ewigkeit*. 1732. Tradução de Paulo Meneses. Trecho completo no original: “Die schnellen Schwingen der Gedanken, Wogegen Zeit und Schall und Wind Und selbst des Lichtes Flügel langsam sind, Ermüden über dir und hoffen keine Schranken. Ich häufe ungeheure Zahlen, Gebürge Millionen auf; Ich wälze Zeit auf Zeit und Welt auf Welten hin, Und wann ich auf der March des Endlichen nun bin Und von der fürchterlichen Höhe Mit Schwindeln wieder nach dir sehe, Ist alle Macht der Zahl, vermehrt mit tausend Malen, Noch nicht ein Teil von dir; Ich tilge sie, und du liegst ganz vor mir”.

²¹⁰ Cf. EL, § 104z2; **W**, Bd. 8, S. 219; trad. p. 209.

²¹¹ Cf. EL, § 101; **W**, Bd. 8, S. 213; trad. p. 203.

²¹² Cf. EL, § 104z3; **W**, Bd. 8, S. 219; trad. p. 209.

²¹³ Cf. EL, § 85; **W**, Bd. 8, S. 180; trad. p. 173.

escola jônica e a ascensão de Parmênides de Eléia (530 – 460 a.C.), o pensador original do Ser.²¹⁴

Hegel considera que Pitágoras foi visto, assim como os materialistas que enxergaram desarrazoadamente toda a realidade como a quantidade ou a indiferença para com o ser, como tendo ido longe demais ao entender o número como a completa expressão da totalidade, pois em sendo verdade que as coisas podem ser contadas, elas também são muito mais do que isso, apenas.²¹⁵

A filosofia pitagórica faz a transição da filosofia realista para a intelectual. Os jônios disseram que a Essência, o Princípio é determinado materialmente. A próxima determinação é, α) que o absoluto não é apreendido em forma natural, mas em uma determinação de pensamento; β) então as determinações agora têm que ser postas - a primeira é a completamente indeterminada (ἄπειρον). Ambos fizeram a filosofia pitagórica.²¹⁶

Ironicamente, Hegel não considera que Pitágoras tenha ido longe demais, mas sim que ele não fora longe o suficiente para alcançar a visão de que os números são puros pensamentos. Por isso, ao permanecer nessa compreensão aquém do Conceito, os pitagóricos, que certamente abandonaram a sensibilidade conforme proposta pelos jônicos, ficaram a meio caminho entre a superação da certeza sensível e o alcance da razão que pensa a si mesma.²¹⁷

²¹⁴ Cf. EL, § 104z3; **W**, Bd. 8, S. 180; trad. p. 210.

²¹⁵ Idem.

²¹⁶ “Die pythagoreische Philosophie macht den Übergang von der realistischen zur Intellektualphilosophie. Die Ionier sagten, das Wesen, das Prinzip ist ein materiell Bestimmtes. Die nächste Bestimmung ist, α) daß das Absolute nicht in natürlicher Form gefaßt werde, sondern in einer Gedankenbestimmung; β) dann müssen jetzt die Bestimmungen gesetzt werden, - das Erste ist das ganz Unbestimmte (ἄπειρον). Dieses beides hat die pythagoreische Philosophie getan.” VGP; **W**, Bd. 18, S. 234-235. (tradução nossa).

²¹⁷ Cf. EL, § 104z3; **W**, Bd. 8, S. 180; trad. p. 210.

2.4 O Absoluto é a Medida (*das Maß*)

Pode-se considerar a Medida como uma definição do Absoluto, e por esse motivo foi dito que Deus é a medida de todas as coisas. Pois é também essa intuição que forma a nota fundamental de muitos salmos do velho judaísmo, em que a glorificação de Deus vem a dar em que foi *Ele* que impôs a tudo seu limite, ao mar e à terra firme, aos animais.²¹⁸

2.4.1 Sobre a auto-exposição conceitual da Medida na *Enciclopédia*

“O Absoluto é a Medida” é a quarta definição explícita do Absoluto que encontramos na *Enciclopédia*. Aqui, na Medida, Qualidade e Quantidade não são como determinidades postas uma ao lado da outra, nem mesmo como passar infinito de ambas entre si, mas como unidade imediata de um Quanto Qualitativo.²¹⁹

O resultado da dialética da Quantidade não se mostrou como um retorno simples à Qualidade, em que se assim procedesse retrocederia a um momento logicamente anterior da Ideia, mas, em verdade, mostrou-se como a unidade de Qualidade e Quantidade, Quantidade Qualitativa, na Medida.²²⁰

Segundo Hegel, a Medida, por ser a unidade de Qualidade e Quantidade, é o Ser em seu desenvolvimento completo. O Ser abstrato, que a princípio nada mais era que a absoluta indeterminação, determinou-se a si mesmo, atingiu o finito, reconciliou-se consigo, descobriu-se como pura indiferença para com seu conteúdo, e alcançou a unidade de sua determinidade qualitativa e de sua determinidade quantitativa, a Medida. Nesse sentido, Nolasco sustenta que

A dureza ontológica dos átomos (qualidade), dos infinitesimais (quantidade), dos elementos químicos (qualidade) é suspensa logicamente em momentos de um processo de medição. Mas a Medida, toda medida, é necessariamente convenção, palavra, estipulação que está acima de si mesma enquanto estipulação, i.e.: a Medida é o Sem-Medida (*Maßlose*). Esvai-se, nisso, a imediatidade ôntica do puro Ser, do ser-aí, da Quantidade, do quantum. Resta o Nada que se negou consumadamente a si próprio, resta, pois, a mediação consumada da Medida que se faz, precisamente porque é Sem-Medida, Essência.²²¹

A Medida tem relação a si própria enquanto momento quantitativo e é conteúdo determinado dentro de si enquanto momento qualitativo. Aqui, a Qualidade é a Quantidade e

²¹⁸ EL, § 107z; **W**, Bd. 8, S. 223-224; trad. p. 214.

²¹⁹ Cf. EL, § 107; **W**, Bd. 8, S. 223; trad. p. 214.

²²⁰ Cf. EL, § 108; **W**, Bd. 8, S. 224; trad. p. 215.

²²¹ NOLASCO, Fábio Mascarenhas. *Aspectos introdutórios do capítulo da Medida, conclusão da Doutrina do Ser*. In: Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, 2017. p. 97.

a Quantidade é a Qualidade, e sua verdade é a relação de tais momentos um com o outro, a Medida.²²²

O desenvolvimento racional da Medida indica que seu momento quantitativo seja, de acordo com alguma variação, apenas a exterioridade daquilo que é medido, indiferente para com ele, mas, justamente por aqui a Quantidade ser uma com a Qualidade, também é passível de que com a alteração da quantidade a qualidade se altere. Esse ultrapassar da Medida sobre sua determinidade qualitativa por conta de sua determinidade quantitativa atinge o Imenso, ou o Que-Não-Tem-Medida, que é, novamente, o reestabelecimento da Medida, agora suprasumida por si mesma.²²³

2.4.2 Sobre a exposição da Medida à consciência imediata na *Enciclopédia*

Hegel observa que o que temos à nossa frente quando estamos envolvidos em tarefas que contenham determinações quantitativas é, verdadeiramente, a Medida como já a unidade da quantidade que mediatamente inferimos da qualidade desejada. Aos olhos de Hegel, verificações numéricas sem o intuito da determinação qualitativa não podem satisfazer um interesse teórico.²²⁴

Nesse sentido, na Natureza encontramos a Medida também naquilo que à primeira vista aparece como carente de medida, como rios, rochas, desertos, enquanto algumas coisas só podem ser diferenciadas como mais ou menos desenvolvidas de acordo com uma maior determinidade de sua Medida, conforme se faz a diferenciação entre pequenos moluscos petrificados e pedregulhos.²²⁵

²²² Cf. WdL I; **W**, Bd. 5, S. 386; trad. p. 349.

²²³ Cf. EL, § 109; **W**, Bd. 8, S. 226; trad. p. 217.

²²⁴ Cf. EL, § 108z; **W**, Bd. 8, S. 224-225; trad. p. 215-216.

²²⁵ No que agora diz respeito à presença da medida no mundo objetivo, encontramos primeiro na natureza existências cujo conteúdo essencial é formado pela medida. É notadamente o caso com o sistema solar, que podemos em geral considerar com o reino das medidas livres. Se avançamos mais longe na consideração da natureza inorgânica, ao mesmo tempo a medida passa, por assim dizer, ao segundo plano enquanto aqui as determinações qualitativas e quantitativas se mostram indiferentes umas para com as outras. Assim, por exemplo, a qualidade de um rochedo ou de um rio não está ligada a uma grandeza determinada. Contudo, olhando mais de perto, encontramos que também objetos, com os [acima] mencionados, não são pura e simplesmente carentes-de-medida, pois a água em um rio e as partes constitutivas singulares de um rochedo mostram-se na análise química como qualidades, que são condicionadas por proporções quantitativas das matérias nelas contidas. Mas, incidindo de maneira mais indiscutível na intuição imediata, a medida ressalta de novo na natureza orgânica. Os diversos gêneros de plantas e animais possuem, não só no todo mas também em suas partes singulares, uma certa medida. Quanto a isso, há ainda a notar a circunstância que as formações orgânicas menos perfeitas, que se situam mais perto da natureza inorgânica, em parte se diferenciam das formações superiores pela maior indeterminidade de sua medida. Encontramos assim, por exemplo, nos [moluscos] petrificados que se chamam amonites, [alguns] que só no microscópio podem ser reconhecidos, e outros [que chegam] até o tamanho de uma roda de carruagem. A mesma indeterminidade da medida se mostra

A Medida inicialmente apresenta Qualidade e Quantidade como imediatas, como se a alteração de uma dessas determinidades não influenciasse a outra.

Quanto uma variação quantitativa ocorre, isso aparece inicialmente como algo de todo inocente; mas há algo diverso por trás dela, e essa variação – na aparência inocente – do quantitativo é por assim dizer um ardil, graças ao qual se atinge o qualitativo. A antinomia da medida, que aí reside, os gregos já a tinham apresentado à intuição sob diversas roupagens. Assim, por exemplo, na questão: “se *um* grão de trigo faz uma pilha de trigo”; ou nesta outra: “se arrancar *uma* crina à cauda do cavalo, faz uma cauda sem crina”? Se, a respeito da natureza da quantidade enquanto determinidade indiferente e exterior do ser, primeiro se tende a responder negativamente a essas questões, logo se deverá conceder que esse indiferente aumentar e diminuir tem também seu limite, e que finalmente se atinge um ponto em que, pelo acrescentar contínuo de *um* só grão de trigo cada vez, surge uma pilha de trigo; e em que, pelo arrancar constante de *uma* só crina cada vez, surge uma cauda sem crina. Tal como nesses exemplos, ocorreu naquele conto de um camponês, que aumentou o fardo de seu jumento que marchava animadamente, acrescentando *meia-onça* cada vez, uma depois da outra, até que finalmente, sob o fardo que se tornou insuportável, ele desabou.²²⁶

Por conta dessas alterações quantitativas, a qualidade do objeto não pôde mais se manter inalterada, e assim a Medida avança sobre si ao Imenso.²²⁷

2.4.3 Sobre a exposição historiográfica da Medida na *Enciclopédia*, nas *Lições sobre a Filosofia da Religião* e nas *Lições sobre a História da Filosofia*

Na História da Filosofia, a apreensão da Medida como o Absoluto leva a compreensões como “Deus é a medida de todas as coisas” ou “Deus é o Senhor”. Na visão de Hegel, o pensamento do velho judaísmo é uma das correntes que apreendeu o Absoluto como a Medida, pois aqui se entende que Deus deu a tudo o seu limite conforme a sua vontade, sejam os mares ou as montanhas, os animais ou as plantas, no sentido de que só *Ele* deve ser glorificado e também temido, pois é o *criador* da totalidade.²²⁸ Acerca do povo judeu, ao qual Hegel atribui a apreensão do Absoluto como a Medida, Deus como a Medida de todas as coisas, ele nos relata que

Enquanto o espiritual, no povo fenício, era limitado pelo natural, no povo judeu ele é completamente puro. O puro produto do pensamento, o pensar em si, toma consciência, e o espiritual desenvolve-se em sua determinação extrema contra a natureza e contra a unidade com ela (...) A natureza, que no Oriente é o princípio e o

também em muitas plantas, que se situam em um grau inferior do desenvolvimento orgânico, como é o caso, por exemplo, nos fetos. EL, § 107z; W, Bd. 8, S. 225; trad. p. 215.

²²⁶ EL, § 108z; W, Bd. 8, S. 226; trad. p. 216.

²²⁷ Cf. EL, § 109z; W, Bd. 8, S. 227; trad. p. 217.

²²⁸ Cf. EL, § 107z; W, Bd. 8, S. 224; trad. p. 214.

fundamento, fica agora rebaixada à criatura (...) De Deus, sabe-se que Ele é o criador de todos os homens, de toda a natureza, assim como a absoluta causalidade geral (...) a natureza é exterior para si; ela foi imposta, foi criada, e essa concepção, segundo a qual Deus é o senhor e criador da natureza, traz a posição Dele com o sublime, já que toda a natureza é ornamento de Deus e é usada igualmente para o Seu serviço.

229

Hegel também identifica a Medida na representação feita pelos gregos conformada à figura da deusa Nêmesis, deusa que personifica o equilíbrio, a distribuição, mas também o sentido de destino e vingança divina.

A necessidade não é em si mesma algo divino, ou pelo menos não é o divino em um sentido geral. Podemos, de fato, dizer que Deus é uma necessidade, isto é, uma de suas qualidades essenciais, embora possa ser uma ainda imperfeita, mas não podemos dizer que a necessidade é Deus. Porque a necessidade não é a idéia, mas a noção abstrata. Mas Nêmesis, e ainda mais esses poderes particulares, já são divinos na medida em que o primeiro tem relação com a realidade definitivamente existente, enquanto esses poderes são em si mesmos caracterizados como distintos da necessidade e, conseqüentemente, distintos uns dos outros e são contidos na necessidade como a unidade do totalmente universal e particular.²³⁰

O Ético visto como Nêmesis tem o sentido de que tudo tem a sua Medida adequada, seja riqueza, felicidade, amor, posses, e o desrespeito a tal determinação de medida leva o indivíduo à perdição.

A medida mais desenvolvida, mais refletida, é a necessidade; o destino, a *Nêmesis*, limita-se em geral à determinidade da medida de que, o que *ultrapassa sua medida*, torna-se grande demais, alto demais, é reduzido ao outro extremo do rebaixamento para a nulidade e, com isso, é restabelecido o meio da Medida, a mediedade [Mittelmässigkeit]. – ‘O Absoluto, Deus, é a *Medida* de todas as coisas’ não é mais fortemente panteísta do que a definição ‘o Absoluto, Deus, é o *Ser*’, mas infinitamente mais verdadeiro. – A Medida é, com efeito, um modo externo, um mais ou menos, que porém, está, ao mesmo tempo, igualmente refletido dentro de si, não determinidade meramente indiferente e externa, mas determinidade que é em si; assim, ela é a *Verdade concreta do Ser*; na Medida, os povos veneraram algo intangível, sagrado.²³¹

²²⁹ VPG; W, Bd. 12, S. 241-242; trad. p. 165-166.

²³⁰ “Necessity is not in itself anything divine, or at least is not the divine in a general sense. We may indeed say that God is necessity, i.e., it is one of His essential qualities, though it may be one which is still imperfect, but we cannot say that necessity is God. For necessity is not the Idea, but rather abstract Notion. But Nemesis, and still more these particular powers, are already divine in as far as the former has a relation to definitely existing reality, while these powers again are in themselves characterised as distinguished from necessity, and consequently as distinguished from one another, and are contained in necessity as the unity of the wholly universal and particular.” HEGEL, G. W. F. *Lectures on the Philosophy of Religion*, v.3. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd, 1895. p. 243. (tradução nossa).

²³¹ WdL I; W, Bd. 5, S. 389; trad. p. 352.

2.4.4 Sobre a supressão da Medida por ela mesma

A dialética da medida conduziu-a ao Que-Não-Tem-Medida, justamente por tê-la levado além de sua determinidade qualitativa por meio de sua determinidade quantitativa. No entanto, o Que-Não-Tem-Medida obtém novamente uma determinidade qualitativa, que por sua vez, conforme já visto, é inseparável concretamente da determinidade quantitativa: o ir além da nova determinidade qualitativa por meio da alteração da determinidade quantitativa leva ao mesmo resultado do Imenso.²³²

O Que-Não-Tem-Medida é a negação da Medida, mas é também unidade da Quantidade e da Qualidade, e aqui a Medida reconcilia-se consigo mesma por ter, na verdade, sempre se relacionado a si própria.

Hegel nos diz que a má infinitude da Medida não é apenas a constante transformação de Qualidade em Quantidade e de Quantidade em Qualidade, mas é a verdade do Conceito, que segue sempre junto de seu Outro. O passar das determinações imediatas mostra, assim, a perenidade de um momento do Conceito que está subjacente ao trânsito incessante das imediatidades.

O processo da Medida não é simplesmente a má infinitude do progresso infinito na figura de uma perene transformação de qualidade em quantidade, e de quantidade em qualidade; mas é ao mesmo tempo, a verdadeira infinitude do seguir-junto consigo mesmo em seu Outro. Ora, a Qualidade é, *em si*, Quantidade; e, inversamente, também a Quantidade é, *em si*, Qualidade. Quando as duas, no processo da Medida, passam uma para a outra, em cada uma das duas determinações torna-se apenas o que já é em si, e agora obtemos o Ser negado em suas determinações – o Ser supressumido, em geral – que é *Essência*. Na Medida, já estava em si a Essência, e seu processo só consiste em pôr-se [tal] como é em si.²³³

O Ser tem a sua verdade na Medida, em que através de suas determinações permaneceu sempre junto a si e, em determinidades qualitativas e quantitativas, atingiu a sua verdadeira negação e supressumiu-se, resultando na Essência. Enquanto na esfera do Ser o seu progredir caracteriza-se por um passar de uma determinação a outra, na esfera da Essência, à qual o Ser supressumido nos conduz, o processo dialético que aí surge é o aparecer de uma determinação na outra, mas não propriamente o seu trânsito à outra.²³⁴

A visão correspondente à Verdade como o Ser permanece, assim, no imediato que resultou de uma mediação mais elevada, a qual, porém, não pode ser compreendida apenas na

²³² Cf. EL, § 110; **W**, Bd. 8, S. 227; trad. p. 218.

²³³ EL, § 111z; **W**, Bd. 8, S. 227; trad. p. 218.

²³⁴ Idem.

imediatidade do que é, mas necessita de seu aparecer conjuntamente consigo enquanto essencialidade da inessencialidade que aí está. Assim, seguimos à próxima definição explícita do Absoluto contida na *Enciclopédia*, desta vez inaugurando uma nova esfera do Absoluto, caracterizada por um progresso diferente do visto até agora nos momentos do imediato. A esfera seguinte é a esfera da Essência.

2.5 O Absoluto é a Essência (*das Wesen*)

O Absoluto é a Essência. Essa definição é a mesma que a definição de que o Absoluto é o *Ser*, enquanto o *Ser* é igualmente a relação simples a si mesmo; mas é ao mesmo tempo mais elevada, porque a Essência é o *Ser* que foi *para dentro de si*, isto é, sua relação simples a si é essa relação posta como a negação do negativo, como mediação de si consigo mesmo.²³⁵

2.5.1 Sobre a auto-exposição conceitual da Essência na *Enciclopédia*

A Essência é *Ser*, porém não mais como o *Ser* imediato e abstrato inicial, e sim como o *Ser* que atingiu sua negatividade absoluta e superou a sua absoluta indiferença, indo para dentro de si e elevando-se como um relacionar-se a si mesmo não mais imediato, mas mediatizado, e, por isso, aparecendo em si mesmo de modo posto, em que a sua determinação importa enquanto é por outra, mas que não passa indiferentemente a essa outra, e sim permanece como subsistente. A Essência, assim, é o Conceito para si.²³⁶ Diogo Ferrer entende que

A lógica da Essência é marcada pelo momento da negatividade resultante da auto-anulação do *Ser* inicial (...) Ela é o seu momento segundo, possui também a função de fundar e fazer derivar o momento anterior a ela, o *Ser*. Uma vez que o *Ser* se auto-suprime, ou seja, não é considerado como suficiente para uma definição adequada do espaço lógico de determinação, deve admitir-se uma fundação retrospectiva do *Ser* a partir da Essência.²³⁷

A Essência é a esfera da reflexão, caracterizada pelo aparecer de uma determinação em um Outro, assim como esse Outro só é, de fato, se aparece na determinação correspondente.²³⁸

Tal Outro não é um outro qualquer, mas o Outro específico relacionado ao que se tomou inicialmente. Ou seja, na Essência não está mais em curso um passar de uma determinação à outra, como um algo que passa a um outro e que então também se configura como um passar do outro a si mesmo imediatamente, mas o que na Essência surge é a interiorização do *Ser* nele mesmo, é o aparecer de uma determinação na outra, como pares de determinações que só podem ser determinações se, de fato, forem um referir-se de uma à Outra.²³⁹

²³⁵ EL, § 112A; **W**, Bd. 8, S. 230; trad. p. 222.

²³⁶ Cf. **WdL II**; **W**, Bd. 6, S. 12; trad. p. 29.

²³⁷ FERRER, Diogo. *Lógica e Realidade em Hegel*. Lisboa: Faculdade de Letras, 2015. p. 187.

²³⁸ Cf. EL, § 114; **W**, Bd. 8, S. 234; trad. p. 226.

²³⁹ Cf. EL, § 112; **W**, Bd. 8, S. 230; trad. p. 222.

Se, portanto, o Absoluto estava primeiramente determinado como *Ser*, agora ele está determinado como *Essência*. O conhecer não pode de maneira alguma deter-se no *ser aí* múltiplice, mas também não pode deter-se no *Ser*, no *puro Ser*; impõe-se imediatamente a reflexão de que esse *Ser puro*, a negação de todo o finito, pressupõe uma *interiorização* e um movimento que purificou o *ser aí* imediato até torná-lo *Ser puro*. O *Ser*, por consequência, é determinado como *Essência*, como um *Ser* no qual está negado todo o determinado e o finito. Assim, ele é a unidade simples *sem determinação*, da qual o determinado foi retirado de uma *maneira externa*; o determinado era ele mesmo algo externo a essa unidade e ele continua a se contrapor a ela também depois desse retirar; pois ele não foi suprasumido em si, mas relativamente apenas em relação a essa unidade. – Já foi recordado anteriormente que, quando a pura *Essência* é determinada como *sumo conjunto de todas as realidades*, essas realidades são igualmente sujeitas à natureza da determinidade e da reflexão abstrativa e esse *sumo conjunto* se reduz a uma simplicidade vazia. Desta maneira, a *Essência* é apenas produto, algo factício. A negação *externa*, que é abstração, apenas *remove* as determinidades do *Ser* daquilo que resta como *Essência*; ela as coloca, por assim dizer, sempre apenas em outro lugar e as deixa, tal como antes, como [determinidades] que são. Desta maneira, porém, a *Essência* não é nem *em si* nem *para si mesma*; ela é *através de um Outro*, a reflexão externa, abstrativa; e é *para um Outro*, a saber, para a abstração e em geral para o ente que continua a se lhe contrapor.²⁴⁰

2.5.2 Sobre a exposição da *Essência à consciência imediata na Enciclopédia*

Hegel busca ilustrar a *reflexão* através de um exemplo que tornou-se trivial: a propagação lançada para trás de um raio de luz que atingiu alguma superfície, em que há o imediato como o raio de luz antes do espelhamento na superfície, e o refletido, a propagação lançada para trás após ter sido espelhada. A reflexão, portanto, é o aparecer de uma determinação em sua Outra de modo que, inicialmente, são autônomas uma à Outra, mas necessitam uma da outra para subsistirem, sendo, assim, mediatizadas mutuamente. As determinações essenciais, assim, são relativas, já que necessitam do aparecer correspondente entre si para se sustentarem.²⁴¹

O apreender da *Essência* como o que verdadeiramente subsiste por si, contraposto e cindido em relação ao que o que está submetido à alteração configura a apreensão da *Essência* apenas enquanto *essência abstrata inicial*, como o *Ser* refletido em si que apenas permanece na identidade abstrata de ser igual a si mesmo e diferente de todo o resto que aí está, como se a sua constituição fosse autônoma frente ao resto, e todo o resto também autônomo quanto à identidade da *Essência* para consigo mesma, como aquele ser fundamental que foi para dentro de si e é o substrato de tudo o que aí está.²⁴²

²⁴⁰ WdL II; **W**, Bd. 6, S. 12-13; trad. p. 32.

²⁴¹ Cf. EL, § 112z; **W**, Bd. 8, S. 231; trad. p. 223.

²⁴² Cf. EL, § 112z; **W**, Bd. 8, S. 231; trad. p. 223.

Tal visão, para Hegel, não está de acordo com a racionalidade completa desenvolvida da essência, mas apenas conforme a sua determinidade inicial e abstrata, que a toma como separada de seu fenômeno, do imediato, e de toda a efetividade que é realizada, porque “as coisas não se devem deixar em sua imediatez, e sim demonstrar como mediatizadas ou fundadas por um Outro”.²⁴³

2.5.3 Sobre a exposição historiográfica da Essência na *Enciclopédia* e nas *Lições sobre a Filosofia da Religião*

Como em outros momentos do Absoluto, Hegel considera que a sua apreensão como a Essência deu-se na História da Filosofia a partir das religiões judaica e maometana, que enxergam o Absoluto apenas como o Senhor, a força irresistível à qual tudo se submete e a qual criou tudo. Nessa compreensão, Deus é tomado como a abstração de toda a determinação e visto apenas como a mais alta essência, como aquilo que está além de todo o finito.

O temor do Senhor é decerto o começo – mas só mesmo o começo – da sabedoria. Primeiro, foi na religião judaica, e depois na maometana, que Deus foi apreendido como o Senhor, e essencialmente só como o Senhor. O defeito dessas religiões consiste, em geral, em que nelas o finito não alcança o [reconhecimento de] seu direito; [enquanto] a característica das religiões pagãs, e por isso ao mesmo tempo politeístas, é que esse finito se sustenta por si mesmo (quer como um ser-da-natureza, quer como um finito do Espírito).²⁴⁴

Hegel também critica a concepção que coloca Deus como a mais alta essência existente, já que o existir indica o finito, como se fora e ao lado de Deus houvesse também um outro, sendo Deus oposto a esse outro e não o contendo; mas, verdadeiramente, Deus como o infinito, conforme já apontado na verdadeira infinitude, não é apenas o que existe, fora do qual há igualmente outras existências, mas é a existência propriamente, da qual fora e além dela nada é absolutamente, mas tudo é por meio dela.²⁴⁵

O Deus judeu (...) é o único exclusivamente, que não tem outros deuses além dele. É por causa disso que Ele é determinado não apenas como Potencialidade, mas também como o que somente tem Ser Atual, como o elemento absolutamente consumidor ou absorvente, como um Sujeito que tem infinitude em si mesmo, que é de fato ainda abstrato e colocado de maneira subdesenvolvida, mas que é, no entanto, verdadeira infinitude. Sua bondade e Sua justiça permanecem também meramente atributos; ou, como os hebreus frequentemente expressam, são Seus

²⁴³ EL, § 112z; **W**, Bd. 8, S. 231; trad. p. 223.

²⁴⁴ EL, § 112z; **W**, Bd. 8, S. 234; trad. p. 225.

²⁴⁵ Cf. EL, § 112z; **W**, Bd. 8, S. 234; trad. p. 225.

nomes, que não se tornam formas ou formas especiais, embora também não se tornem o conteúdo pelo qual a unidade cristã de Deus é a única espiritual. Por essa razão, o Deus judeu não pode adquirir a determinação de uma existência subjetiva em autoconsciência, porque Ele é um Sujeito em si mesmo. Para alcançar a subjetividade, Ele não requer, portanto, um Outro no qual Ele deveria, pela primeira vez, adquirir essa determinação, mas que, por estar em um Outro, também teria uma existência meramente subjetiva.²⁴⁶

Nesse sentido, Hegel entende que a compreensão como a mais alta essência acaba por limitar Deus, além de não garantir ao reino do finito o seu lugar de direito. Ao contrário, nas religiões pagãs, por tomarem como efetivo a finitude, o finito é que se sustenta a si mesmo, concedendo substancialidade ao ser-aí dado, em uma visão contrária à absolutização da essência.²⁴⁷

Hegel também critica a visão de que Deus, por ser Essência suprema, não poderia ser conhecido, já que o pensamento humano não poderia atingi-lo. Na verdade, tal consideração encara tanto Deus quanto o pensamento como abstrações, tomando aquele como a essência fora de tudo o que aqui ocorre, como o observador, e este como uma representação que ainda permanece na oposição sujeito-objeto.²⁴⁸

Na visão de Hegel, o ponto de vista do entendimento abstrato é justamente essa, “há um Ser supremo”, mas não se lança além de tal consideração inicial.²⁴⁹ Hegel considera que tais visões tomam o mundo como ainda a manifestação exclusivamente do Ser, em que o que aí ocorre é apenas imediato e o essencial é algo além a toda a determinação, fazendo de Deus apenas um nome sem verdade alguma, pois exprime apenas a pura abstração do supremo, o que é alheio à finitude e separado desta.

Em contrapartida, Hegel reconhece que tais visões despertaram, ainda que muito inicialmente, a consciência acerca de que o verdadeiro não é só imediato, mas sim mediado, como a Razão subjacente que possibilita a plenitude do imediato.²⁵⁰

²⁴⁶ “The Jewish God, on the contrary, is the One exclusively, who has no other gods beside Him. It is because of this that He is determined not only as Potentiality, but also as what alone has Actual Being, as the absolutely consuming or absorbing element, as a Subject having infinitude within itself, which is indeed still abstract and posited in an undeveloped manner, but which is nevertheless true infinitude. His goodness and His righteousness remain so far also merely attributes; or, as the Hebrews frequently express it, they are His names, which do not become special forms or shapes, although too they do not become the content through which the Christian Unity of God is alone the spiritual one. For this reason the Jewish God cannot acquire the determination of a subjective existence in self-consciousness, because He is rather a subject in Himself. To reach subjectivity He does not therefore require an Other in which He should for the first time acquire this determination, but which, because of its being in an Other, would have a merely subjective existence also”. HEGEL, G. W. F. *Lectures on the Philosophy of Religion*, v.2. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd, 1895. pp. 19-20. (tradução nossa).

²⁴⁷ Cf. EL, § 112z; W, Bd. 8, S. 234; trad. p. 225.

²⁴⁸ Idem.

²⁴⁹ Idem.

²⁵⁰ Idem.

2.5.4 Sobre a suprassunção da Essência por ela mesma

A Essência, como exposta na *Enciclopédia*, tem como relação para consigo mesma inicialmente a Identidade, que aparece na Diferença, e tal aparecer de ambas vai ao Fundamento, como sua unidade. O refletir sobre si e o refletir sobre o outro configuram a Existência, e a Coisa é a união de seu Fundamento e sua Existência.²⁵¹

Essa breve indicação do início da racionalidade da Essência aponta para uma unidade entre o Essencial e o Inessencial: a Essência, para Hegel, é verdadeiramente uma só com o Inessencial, por isso ela deve aparecer, deve ser fenômeno dentro de si mesma.

A Essência deve *aparecer*. Seu aparecer é nela o suprasumir de si mesma em direção da imediatez que como reflexão-sobre-si é tanto *consistência* (matéria) quanto é *forma*, reflexão-sobre-Outro, consistência que se *suprasume*. O aparecer é determinação, mediante a qual a Essência não é Ser, mas Essência; e o aparecer desenvolvido é o Fenômeno. A Essência, portanto, não está *atrás* ou *além* do *Fenômeno*; mas, porque é Essência que existe, a Existência é Fenômeno.²⁵²

Aí está a crítica feita às compreensões citadas anteriormente que tomaram a Essência apenas como aquilo que é subjacente ao Fenômeno, não o considerando em sua apreensão de modo conjunto.

Hegel entende que a Essência é propriamente o aparecer do essencial no inessencial e vice-versa. Por isso, a Essência é a esfera que compreende o aparecer de uma determinação na outra, porque o pensamento especulativo aqui sempre estará se referindo a uma determinação que traz consigo a sua correspondente. No caso, o essencial que aparece no inessencial e o inessencial que aparece no essencial.²⁵³

Ao tratar da verdade da Essência enquanto aparecer fenomênico, Hegel critica Kant por entender que o filósofo de Königsberg permaneceu na compreensão do fenômeno apenas no sentido subjetivo, de modo que nós só teríamos acesso ao conhecimento fenomênico, oposto à coisa-em-si, inacessível cognoscitivamente. Para Hegel, o fenômeno é a natureza do mundo imediatamente objetivo, o qual passamos a descobrir como manifestação essencial na mesma medida em que conhecemos a sua Essência.

Na história da filosofia moderna, é a Kant que cabe o mérito de ter primeiro feito valer de novo a diferença entre a consciência ordinária e a consciência filosófica. Contudo, Kant ficou ainda na metade do caminho, enquanto entendeu o Fenômeno

²⁵¹ Cf. EL, § 115-§ 130; **W**, Bd. 8, S. 235-260; trad. pp. 227-249.

²⁵² EL, § 131; **W**, Bd. 8, S. 261; trad. p. 250.

²⁵³ Cf. EL, § 130; **W**, Bd. 8, S. 260; trad. p. 249.

apenas no sentido subjetivo, e fixou fora dele a essência abstrata como a *coisa-em-si*, inacessível ao nosso conhecimento. Ser somente Fenômeno, é esta a natureza própria do mundo imediatamente objetivo, ele mesmo; e, enquanto o conhecemos como tal, assim conhecemos ao mesmo tempo a Essência que não está atrás nem além do Fenômeno, mas se manifesta como Essência justamente porque rebaixa esse mundo objetivo a simples fenômeno.²⁵⁴

Como já mencionado, a Essência, para Hegel, deve aparecer, e aparecendo compreendemos que ela é uma só com o Fenômeno, sendo a sua verdade tanto o essencial como o fenomênico. A unidade desses momentos suprassumidos em seu ultrapassar de um ao outro como o conteúdo que é uno e o mesmo, como o interior que exterioriza-se e o exterior que se torna interior, realizando-se ambos como idênticos rumo à imediatez, é a Efetividade.

255

²⁵⁴ EL, § 131z; **W**, Bd. 8, S. 262; trad. p. 251.

²⁵⁵ Cf. EL, § 141; **W**, Bd. 8, S. 278; trad. p. 265.

2.6. O Absoluto é o Conceito (*der Begriff*)

Quando, como antes se notou, os diversos graus da Ideia Lógica podem ser considerados como uma série de definições do Absoluto – a definição do Absoluto que aqui se nos apresenta é esta: o Absoluto é o *Conceito*. Nesse caso, deve-se decerto apreender o Conceito em um outro e mais alto sentido, do que tem lugar na lógica-de-entendimento, segundo a qual o conceito é considerado simplesmente como uma forma, em si carente-de-conteúdo, de nosso pensamento subjetivo.²⁵⁶

2.6.1 Sobre a auto-exposição conceitual do próprio Conceito na *Enciclopédia*

A próxima definição explícita do Absoluto presente na *Enciclopédia* é “o Absoluto é o Conceito”. No pensamento hegeliano, a Necessidade é o que é como resultado dos momentos mais abstratos do Pensar e a sua verdade é a Liberdade, o Livre, totalidade que é igualdade a si mesma em cada um de seus momentos, inseparáveis de si, a Verdade que é determinada em si e para si.²⁵⁷

Aqui, o Pensar atinge o conhecimento conceituante e, verdadeiramente, sabe de todo o conhecimento como o Conceito concreto em sua própria manifestação – só conhece a Si mesmo.²⁵⁸ O Conceito nunca se abandona em seu auto-conhecer. Como leciona Diogo Ferrer,

O Conceito é substância como subjetividade, ou seja o desenvolvimento da substância para além da sua determinação como Essência. Ela [substância] é *em si* o que ele [o Conceito] é, como manifesto. O Conceito é a auto-apreensão da substância, a qual era já a substância real. As características da Essência, com reflexão e retorno a si da negatividade, que lhe conferem a capacidade de reconduzir a si o imediato, ou de permitir defini-lo como “ser-posto”, características que a subtraem ao devir, eram pagas ao preço da renúncia ao desenvolvimento e à verdadeira alteridade.²⁵⁹

O Conceito é a atividade criadora da totalidade, forma infinita não carente de uma matéria previamente dada, mas que confere efetividade aos seus objetos, o próprio desenvolver-se em toda a riqueza plena de sua totalidade. Sua determinidade é o desenvolvimento, e o seu desenvolvimento é a explicitação de todo seu conteúdo, real e idealmente, como atividade que tem como seus momentos o Ser e a Essência.

A verdade do Conceito, então, é ser o desenvolvimento da imediatidade e da reflexão, a verdade das esferas do Ser e da Essência, na medida em que a reflexão sobre si aparece imediatamente como autônoma em si mesmo e a sua imediatez é também um aparecer

²⁵⁶ EL, § 160z; **W**, Bd. 8, S. 307; trad. p. 293.

²⁵⁷ Cf. WdL II; **W**, Bd. 5, S. 238; trad. p. 240.

²⁵⁸ Cf. EL, § 160; **W**, Bd. 8, S. 306; trad. p. 292.

²⁵⁹ FERRER, Diogo. *Lógica e Realidade em Hegel*. Lisboa: Faculdade de Letras, 2015. p. 292.

refletido dentro de si. O Conceito surge, então, no sistema científico, como a verdade do Ser que se aprofundou em si mesmo, o brotar do perfeito a partir do menos perfeito. Em verdade, porém, o Ser já é o Conceito em si, e a vida da totalidade é fruto do Conceito.²⁶⁰

Ao passo que na esfera do Ser o seu progredir é caracterizado pelo passar de uma categoria à outra, já que o imediato, imediatamente considerado, devém sempre a si mesmo, e na esfera da Essência o progredir é o aparecer de uma determinação na outra, pois é a esfera da reflexão, a forma da identidade que é simultaneamente identidade e diferença consigo, o progresso na esfera do Conceito é desenvolvimento, na medida em que o que nela aparece de diferente nada mais é que expressão própria sua e, portanto, o que nele surge é posto como idêntico com seu outro e com a totalidade, é a colimação da Liberdade e suas determinações são o Livre por si mesmo, o Conceito completo.²⁶¹

Portanto, o Conceito permanece perenemente junto a si em sua efetivação. Seu desenvolvimento, assim, só põe aquilo que já é presente em si idealmente, pois o verdadeiro é o Ideal, sendo o efetivo constituinte da idealidade a desenvolver-se.²⁶² Ou se se quiser ver o verdadeiro como o Real, o ideal é constituinte dos momentos do verdadeiro, e o seu desenvolver é o desvelar-se da totalidade.

Como verdade da Necessidade, para Hegel, o Conceito é o Livre por si que contém o necessário como o reunir dele mesmo com o outro, que também é ele próprio. A Liberdade, portanto, não ocorre, no pensamento hegeliano, como a arbitrariedade do fazer o que se quer, mas como a concretude conceitual que está sempre junto de si mesma em seu outro. É libertação que tem a si mesma como seu próprio pôr.

A Doutrina do Conceito na *Enciclopédia* tem seu desenvolvimento em três momentos maiores: o Conceito Subjetivo, a Objetividade, e a Ideia. O Livre, desse modo, se mostra em sua verdade como o Sujeito-Objeto, a unidade da subjetividade e da objetivação, correspondência plena entre Ser e Pensar, em que a forma engendra o conteúdo e vice-versa.

²⁶³

2.6.2 Sobre a exposição do Conceito à consciência imediata na *Enciclopédia*

Hegel considera que, mesmo na própria lógica do entendimento, reputa-se o Conceito como uma mera forma do Pensar, como um talhe ao qual o conteúdo vem de fora e o

²⁶⁰ Cf. WdL III; **W**, Bd. 6, S. 269; trad. p. 527.

²⁶¹ Cf. EL, § 161; **W**, Bd. 8, S. 308; trad. p. 293.

²⁶² Idem.

²⁶³ Cf. EL, § 160 - § 244; **W**, Bd. 8, S. 306-392; trad. pp. 292-371.

preenche a partir do exterior: como uma representação, em geral, compreendido, nesse sentido, o sujeito como absolutamente oposto ao objeto.²⁶⁴

Ao contrário, no sistema hegeliano, que Hegel reputa como expressão da totalidade de modo conceitual, por meio da Razão, a qual até o surgimento da filosofia kantiana era compreendida como equivalente ao Entendimento, ao Intelecto, o Conceito é o princípio de toda a vida, é ele mesmo o vivo propriamente, o puro e simplesmente concreto, ordenador e fruidor de toda a sua riqueza, portanto é forma criadora que contém todo o conteúdo.²⁶⁵

Por isso, Hegel reputa como absurdas as discussões que povoam tanto a lógica ordinária quanto a lógica do entendimento acerca do nascimento e conformação dos conceitos, como se fôssemos nós enquanto indivíduos que os tivéssemos criado, ou mesmo a assunção de que primeiro há os objetos que formam o conteúdo de nossas representações e posteriormente o Conceito, como atividade subjetiva apenas, incidiria nestes.

É absurdo admitir que haveria primeiro os objetos que formam o conteúdo de nossas representações, e posteriormente viria nossa atividade subjetiva, que por meio da operação do abstrair, antes mencionada, e do reunir do que é comum aos objetos, formaria os seus conceitos. O Conceito é, antes, verdadeiramente primeiro, e as coisas são o que são pela atividade do Conceito a elas imanente, e que nelas se revela.²⁶⁶

2.6.3 Sobre a exposição historiográfica do Conceito na *Enciclopédia*

Hegel considera que, ao longo da História da Filosofia, as determinações do Conceito Subjetivo foram apreendidas pela lógica ordinária exclusivamente como formalidades, tendo inclusive algumas matérias, termos psicológicos e achados empíricos adicionados sub-repticiamente ao seu estudo, como meio de suprir as deficiências que a forma apreendida como absolutamente oposta ao conteúdo suscitava.²⁶⁷

Tais inconvenientes não pertencem propriamente ao estudo do Lógico conforme a filosofia hegeliana, mas são, antes, expressões da visão do Entendimento, que fixa as determinações em sua diferença e as mantém separadas. Tendo sido entendida como ciência formal apenas, o que interessava à lógica ordinária, segundo Hegel, eram as *formas* do Conceito, o Juízo e o Silogismo, ao passo que seu conteúdo deveria originar-se de fora, na

²⁶⁴ Cf. EL, § 160z; **W**, Bd. 8, S. 307; trad. p. 293.

²⁶⁵ Cf. WdL III; **W**, Bd. 6, S. 270; trad. p. 528.

²⁶⁶ EL, § 163z2; **W**, Bd. 8, S. 314; trad. p. 298.

²⁶⁷ Cf. EL, § 162z; **W**, Bd. 8, S. 309; trad. p. 295.

aplicação das formas ao conteúdo, mas não como um desdobrar próprio da forma em si mesma ou vice-versa.²⁶⁸

Como já mencionado, Hegel entende que os gregos não souberam da universalidade do Absoluto – e, dessa forma, nem da universalidade do homem – mas o compreenderam apenas como forças particulares da Natureza e do Espírito, sabidas, certamente, mas não sabedoras de si.²⁶⁹

Como expressão de tal apreensão de Deus, Hegel nos lembra do tratamento dispensado pelos gregos aos bárbaros, uma diferença profunda entre os direitos dos cidadãos gregos e os direitos conferidos aos outros povos, pois o valor infinito que o humano inerentemente possui, independentemente de quaisquer diferenças sensíveis ou culturais como atualmente temos reconhecido através da efetivação dos Direitos Humanos,²⁷⁰ ainda os era desconhecido, bem como a compreensão de Deus como Sujeito Absoluto.²⁷¹

Desse modo, Hegel entende que o Conceito como atividade criadora de toda a realidade é melhor apreendido pela religião cristã quando esta coloca Deus como tendo criado o mundo a partir do Nada, no sentido de que o mundo e todas as coisas finitas partiram do querer divino e da bondade divina. Hegel considera que, por meio dela, o humano cristão apreende-se como absolutamente livre e dotado de valor infinito e universal, chegando a entender até mesmo que o fim da escravidão na Europa cristã tem seu verdadeiro motivo na força do princípio do cristianismo.

O Universal, em sua significação verdadeira e abrangente, é aliás um pensamento do qual se deve dizer que custou milênios antes de penetrar na consciência dos homens, e só alcançou seu pleno reconhecimento por meio do cristianismo. Os gregos, aliás tão altamente cultivados, não souberam, na sua verdadeira universalidade, nem a Deus nem tampouco ao homem. Os deuses gregos eram apenas as forças particulares do Espírito, e o Deus universal, o Deus das nações, era para os atenienses ainda o Deus escondido. Igualmente existia para os gregos um abismo absoluto entre eles e os bárbaros, e o homem enquanto tal não era ainda reconhecido em seu valor infinito e em seu direito infinito. Suscitou-se decerto a questão de onde estaria o motivo de que a escravidão houvesse desaparecido na Europa moderna; e ora uma, ora outra circunstância particular foi aventada para explicação desse fenômeno. O verdadeiro motivo por que não há mais escravos na Europa cristã não se deve procurar em outra coisa senão no princípio do próprio cristianismo. A religião cristã é a religião da Liberdade Absoluta, e para o cristão o homem vale enquanto tal, em sua infinitude e universalidade.²⁷²

²⁶⁸ Idem.

²⁶⁹ Cf. EL, § 163z1; W, Bd. 8, S. 313; trad. p. 297.

²⁷⁰ Cf. ALMEIDA, Silvana C. *Direitos humanos: uma reflexão a partir da filosofia hegeliana*. Dissertação de Mestrado. Marília: 2016.

²⁷¹ Idem.

²⁷² EL, § 163z1; W, Bd. 8, S. 313; trad. p. 297.

2.6.4 Sobre a supressão do Conceito por ele mesmo

Hegel entende que as formas lógicas conforme aparecem ao longo da *Enciclopédia* são, ao contrário, a verdade do Absoluto, seu auto-engendrar a si mesmo, expressão da efetividade que é racional e do racional que é efetivo. Não são mais meras formas, portanto, mas Forma-Conteúdo.

A lógica do Conceito é habitualmente entendida como ciência apenas *formal*, de modo que o que lhe importa é a *forma* como tal do Conceito, do Juízo e do Silogismo, mas de modo algum, absolutamente, se algo é *verdadeiro*; isso dependeria única e exclusivamente do *conteúdo*. Se as formas lógicas do Conceito fossem, efetivamente, receptáculos mortos, inativos e indiferentes, de representações ou de pensamentos, seria seu conhecimento uma *história* muito supérflua e inútil para a Verdade. Mas, na verdade, essas formas são o contrário, como formas do Conceito, o *Espírito vivente do efetivo*; e, do efetivo, só é verdadeiro o que é verdadeiro *em virtude dessas formas, por meio delas e nelas*.²⁷³

Como Conceito Subjetivo – subjetivo, aqui, enquanto componente necessário da relação lógica –, o Conceito contém os momentos da Universalidade, a livre igualdade a si mesmo em sua característica própria; da Particularidade, o universal que se diferencia de si; e da Singularidade, o Universal-Particular, determinado em si e para si, idêntico concretamente consigo mesmo.²⁷⁴ Como leciona Alfredo de Oliveira Moraes:

O ponto a ressaltar é a imbricação entre os momentos. Consiste em compreender que ter um conceito é pensar coisas universais, poder determiná-las naquilo que lhes é específico e apreendê-las na imediatez da singularidade. Pois nenhum desses momentos (universal, particular e singular) pode ser percebido sem os outros, ou dito de outro modo, cada um desses momentos só pode ser percebido com e através dos outros. O Universal *não pode prescindir dos conteúdos particulares, sob penas de permanecer no nível da abstração inefetiva*.²⁷⁵

Hegel entende que a Singularidade para si não é a singularidade apenas imediata, mas é o próprio Sujeito enquanto totalidade, de modo que não há nada que escape ao Seu Saber, posto constituir, efetivar e sofrer todo o Viver Universal – cada um de seus momentos é o Conceito todo relacionado à totalidade. Pois, “a Singularidade não é para ser tomada no sentido de uma singularidade *imediate* apenas (...) Cada momento do Conceito é, ele mesmo, o Conceito todo; mas a Singularidade, o Sujeito, é o Conceito *posto* como totalidade”.²⁷⁶

²⁷³ EL, § 162A; W, Bd. 8, S. 311; trad. p. 295.

²⁷⁴ Cf. EL, § 163; W, Bd. 8, S. 312; trad. p. 296.

²⁷⁵ MORAES, Alfredo de Oliveira. *A Metafísica do Conceito*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 144.

²⁷⁶ EL, § 163A; W, Bd. 8, S. 312; trad. p. 296-297.

Como o Conceito age sempre se relacionando a si mesmo, ele é o absolutamente concreto e, como tal, seus momentos não podem ser apreendidos como separados, mas cada momento deve ser tomado como expressão do todo e compreensível enquanto relacionado com todos os outros momentos constituintes da totalidade, inclusive quando sua identidade é posta no Conceito e diferencia-se dele próprio.

Essa esfera, do pôr da diferença, corresponde ao surgimento do Juízo, que é o Conceito enquanto tomado em sua particularidade. No Juízo, há uma relação que diferencia seus termos, como se fossem essentes para si, mas que ao final também os une em sua conexão como idênticos entre si.²⁷⁷

O mérito da apreensão do Juízo como expressão de uma unidade do Pensar Hegel atribui a Kant, como o primeiro filósofo a ter alcançado uma intuição verdadeira de que os juízos são determinações da própria Ideia Lógica, ainda que a divisão empreendida pelo filósofo de Königsberg seja estabelecida conforme sua tábua de categorias, entendendo-os como universalidade apenas formal, por um lado, e carentes de conteúdo, por outro.

As diversas espécies do Juízo não se devem apreender simplesmente como uma multiformidade empírica, mas como uma totalidade determinada por meio do Pensar: cabe a Kant o grande mérito de ter sido o primeiro que fez valer essa exigência. Ora, ainda que a divisão dos juízos estabelecida por Kant, segundo o esquema de sua tábua de categorias – em juízos da qualidade, da quantidade, da relação e da modalidade –, não possa ser reconhecida por satisfatória, por uma parte devido à aplicação puramente formal do esquema dessas categorias, por outra parte também por motivo de seu conteúdo, essa divisão tem, no entanto, por base a intuição verdadeira de que é pelas formas universais da própria Ideia Lógica que são determinadas as diversas espécies do Juízo. Por conseguinte, obtemos antes de tudo três formas principais do Juízo, que correspondem aos graus do Ser, da Essência e do Conceito.²⁷⁸

Como expressão da particularidade do Conceito uno enquanto relação diferenciadora de seus momentos, as espécies de juízos não são vistas no sistema hegeliano como achados uns ao lado dos outros, mas sim formando uma série desenvolvida a partir deles mesmos, em que a diferença ocorre por conta da significação lógica do predicado, que poderá indicar, de acordo com a sistematização feita na *Enciclopédia*, juízos da qualidade, da reflexão, da necessidade e do próprio conceito.²⁷⁹

A verdade do Juízo, o momento da diferenciação do Conceito de si e do Conceito enquanto universalidade idêntica a si mesma, é o Silogismo, que, como reconciliação do

²⁷⁷ WdL III; **W**, Bd. 6, S. 300; trad. p. 551.

²⁷⁸ EL, § 171z; **W**, Bd. 8, S. 321; trad. p. 306.

²⁷⁹ Cf. EL, § 172 - § 180; **W**, Bd. 8, S. 322-330; trad. p. 307-315.

Universal consigo após o seu momento de diferença, é esfera do retorno à simples relação consigo, agora concreta. Nesse sentido, o Silogismo é a próxima definição explícita do Absoluto que aparece na *Enciclopédia*.

2.7 O Absoluto é o Silogismo (*der Schluß*)

O silogismo é o *fundamento essencial de todo o Verdadeiro*; e a *definição do Absoluto* é, de agora em diante, que ele é o Silogismo, ou, exprimindo essa determinação como proposição: “*Tudo é um silogismo*”. Tudo é *conceito*, e seu ser-aí é a diferença dos momentos do Conceito, de modo que a natureza *universal* de tudo, mediante a *particularidade*, se confere realidade exterior, e assim, enquanto reflexão-sobre-si negativa, se faz algo *singular*. Ou, inversamente, o efetivo é um singular, que pela particularidade se eleva à *universalidade*, e se faz idêntico a si mesmo. O efetivo é uno, mas é igualmente o dissociar-se dos momentos do Conceito, e o Silogismo é o percurso completo da mediação de seus momentos, pelos quais se põe como Uno.²⁸⁰

2.7.1 Sobre a auto-exposição conceitual do Silogismo na *Enciclopédia*

“O Absoluto é o Silogismo” é a sétima definição explícita do Absoluto presente na *Enciclopédia*. O Silogismo é a união do Conceito imediato, identidade a si mesmo simples, e do Juízo, no qual as diferenças de forma do Conceito agora são postas na idealidade e obtêm a diferenciação a que suas determinações fazem jus.²⁸¹

O Silogismo, na *Enciclopédia*, assim como o Juízo, não é visto como mera formalidade subjetiva a que o conteúdo objetivo é oposto e o qual penetra exteriormente à forma, mas expressão mesma do Absoluto enquanto sabedor de Si próprio, no sentido de que, apesar de subjetivo, não é a subjetividade de entendimento que Hegel busca tratar aqui, mas o Conceito Subjetivo enquanto realizando-se através de suas próprias diferenças no Silogismo, a expressão em forma da subjetividade infinita que engendra por si mesma a objetividade.²⁸²

Para Hegel, o Silogismo é o fundamento essencial de todo o verdadeiro, no sentido de que ele é a reconciliação do Conceito consigo mesmo através de seu ser-aí, de modo que o Universal do todo confere a si a realidade por meio da particularidade e que, ao refletir sobre a sua negatividade, vem a ser o Singular. Isso significa que o Conceito nunca se abandona, mas se mantém junto de si em sua particularização, cabendo ao Silogismo o retorno da diferença à universalidade, realizando o percurso da mediação de seus momentos como o Uno essencial substancial.²⁸³

O Silogismo é o Conceito totalmente posto; por conseguinte é o *Racional*. – O Entendimento é considerado como a faculdade do Conceito *determinado*, que se mantém firme *por si*, por meio da abstração e da forma da universalidade. Porém, na

²⁸⁰ EL, § 181A; **W**, Bd. 8, S. 331; trad. p. 315-316.

²⁸¹ Cf. EL, § 181; **W**, Bd. 8, S. 330; trad. p. 315.

²⁸² Cf. EL, § 182z; **W**, Bd. 8, S. 333; trad. p. 317.

²⁸³ Cf. EL, § 181; **W**, Bd. 8, S. 330; trad. p. 315.

Razão, os conceitos *determinados* estão postos em sua *totalidade e unidade*. Por conseguinte não apenas o Silogismo é Racional, mas todo o *Racional é um Silogismo*.²⁸⁴

O sentido do Silogismo no sistema hegeliano tem a significação de que o racional se desvela como Uno e Trino simultaneamente, como um Tríplice Silogismo, em que cada um de seus termos ocupa a posição de ambos os extremos de cada vez e também a posição do termo médio, que realiza a mediação entre aqueles.

O Silogismo-de-Razão consiste em que o Sujeito, através da mediação, se conclua-junto consigo. Assim somente é Sujeito, ou o Sujeito somente é nele mesmo o Silogismo-de-Razão (...) a definição de Deus – proposta assim pelo chamado deísmo – é o simples Conceito-de-Entendimento de Deus; quando, ao contrário, a religião cristã, que sabe a Deus como Uno-e-Trino, contém o Conceito Racional de Deus.²⁸⁵

Nesse sentido, a expressão da Ciência Filosófica como um todo, Ideia Lógica, Natureza e Espírito, tem a forma do Silogismo como idealidade fundante própria sua – a Natureza, inicialmente, é o termo mediador que se desdobra nos extremos da Ideia Lógica e do Espírito; em um segundo momento, o Espírito só é Espírito porque é a mediação entre o Natural e o Lógico; finalmente, a Ideia Lógica só sabe a si por meio da Natureza e do Espírito, em que é o Universal que permeia a Totalidade. Tal desenvolvimento corresponde ao Silogismo Absoluto, que, como veremos, abarca as três manifestações máximas do Absoluto.

286

2.7.3 Sobre a exposição do Silogismo à consciência imediata na *Enciclopédia*

Hegel entende que podemos apreender o Silogismo como imediato e ver os seus termos como abstrações que se contrapõem mutuamente, conforme uma relação exterior que é operada apenas pelo indivíduo que se põe a silogizar, segundo uma forma subjetiva; pode-se também apreender o Silogismo como o Silogismo de Entendimento, em que são colocados os extremos subsistindo cada um por si e os termos da relação são concluídos juntos a outra determinidade, no sentido de que os extremos são subsistentes para si e ainda exteriores uns aos outros, como se a conclusão viesse de fora à mediação silogística; mas a apreensão do Silogismo como Silogismo de Razão é a forma plena de se compreender o Silogismo, no qual

²⁸⁴ WdL III; **W**, Bd. 6, S. 350-351; trad. p. 585.

²⁸⁵ EL, § 182z; **W**, Bd. 8, S. 332-333; trad. p. 316-317.

²⁸⁶ Cf. EG, § 575 - § 577; **W**, Bd. 10, S. 392-393; trad. p. 364.

ganha terreno a significação de que os extremos do Silogismo, na verdade, só se concluem junto de si mesmos através de suas diferenças. Nesse sentido, Federico Orsini sustenta que

o motivo que rege e organiza a teoria hegeliana do silogismo é a fundamentação dialético-especulativa da silogística tradicional, onde os termos “dialético” e “especulativo” significam aspectos distintos e, ao mesmo tempo, conectados do empreendimento científico em questão: “dialético” diz respeito ao método de derivação das figuras mais concretas do silogismo a partir das insuficiências internas das figuras mais abstratas; “especulativo” é o termo que expressa a própria finalidade desse movimento progressivo, a saber, a prova da espantosa tese de que todas as coisas são o silogismo.²⁸⁷

2.7.3 Sobre a exposição historiográfica do Silogismo na *Enciclopédia*

Considera Hegel que, assim como o Juízo ao longo da História do Pensar, o Silogismo também sofreu a injustiça de ser apreendido apenas conforme o lado formal da Ideia, como uma forma meramente subjetiva, carente de conexão interna para com seu conteúdo e indicada em suas determinações como achados uns ao lado dos outros.²⁸⁸

Além disso, Hegel considera que é costumeiro na lógica usual tomar o silogismo como a fundamentação meramente formal do juízo. Segundo tal costume, apreende-se a razão Subjetiva como a faculdade de silogizar e o entendimento como a faculdade de formar conceitos. Hegel, no entanto, chama a atenção para que não tomemos essa associação do Entendimento com o Conceito, nem essa associação da razão subjetiva com o Silogismo, como determinações do Entendimento, no sentido de que ambos seriam operações apenas nossas e não teriam validade objetiva alguma por si mesmos.²⁸⁹

Sua crítica se faz ao expôr ordinário do Silogismo como forma do racional, mas apenas em sentido subjetivo formal, como se ele só fosse efetivo através de nosso pensar e a passagem do Juízo ao Silogismo fosse realizada apenas por meio de nosso agir subjetivo. Ao contrário, o Juízo é o ser-aí do Conceito, e o retorno da esfera da diferença à unidade simples consigo é a atividade do Silogismo, ambos considerados objetivamente.

Como o Conceito e o Juízo, costuma-se também considerar o Silogismo como uma forma de nosso pensar subjetivo, e por isso se diz que o Silogismo é a fundamentação do Juízo. Ora, é bem verdade que o Juízo remete ao Silogismo, porém não é simplesmente por agir subjetivo nosso que essa progressão se efetua;

²⁸⁷ ORSINI, Federico. *A teoria hegeliana do Silogismo*. Porto Alegre: Fi, 2016. p. 9.

²⁸⁸ Cf. EL § 181z; **W**, Bd. 8, S. 331; trad. p. 315.

²⁸⁹ Cf. EL § 182z; **W**, Bd. 8, S. 333; trad. p. 317.

mas é o Juízo mesmo que se põe como Silogismo, e nele retorna à unidade do Conceito.²⁹⁰

Hegel considera que a lógica ordinária fala muito sobre a Razão sem, contudo, indicar o qual é propriamente a sua significação, sem indicar qual é a determinidade própria da Razão.²⁹¹

Para Hegel, a determinidade própria da Razão é o próprio silogizar, porém não o silogismo formal que carece do conteúdo racional próprio, mas o Silogismo é a própria forma e expressão do conteúdo do Pensar.²⁹²

O conteúdo verdadeiro, portanto, no sistema hegeliano, é conteúdo por meio da forma silogística, pois é nela que o Conceito é posto e reconciliado consigo mesmo e é a expressão de sua riqueza absoluta. Por isso, o Conceito ordenador de si mesmo, conforme Hegel nos expõe cientificamente, é, simultaneamente, Forma e Conteúdo.

2.7.4 Sobre a suprassunção do Silogismo por ele mesmo

Ao final do desenvolvimento das determinações do Silogismo na *Enciclopédia*, Hegel considera que seu resultado geral é o de ter-se mostrado como totalidade em cada um de seus momentos, como o único Universal que os preenche e os é idêntico, concluindo-se junto a um outro idealmente, agora, porém, suprassumido, sendo, portanto, conclusão junto a si mesmo.

²⁹³

Em oposição à lógica usual, em que se conclui o estudo das formas do pensar subjetivo com o silogismo e a este se segue o estudo da aplicação de tais formas aos objetos que constituirão seus conteúdos – marcado pela lógica do Entendimento que separa o pensamento, encarado como subjetivo e formal, da objetividade, o firme e subsistente para si – na lógica hegeliana o Objeto é visto como o desdobramento lógico da realização do Conceito no Silogismo, em que o Universal é a totalidade reconciliada consigo mesma, cujas diferenças são também cada uma a totalidade e, assim, na suprassunção das suas mediações, é determinado como unidade imediata, o próprio Objeto.

Essa Subjetividade, com suas determinações aqui citadas – o Conceito, o Juízo, o Silogismo –, não pode ser considerada como um esqueleto vazio, que deve receber

²⁹⁰ EL § 181z; **W**, Bd. 8, S. 332; trad. p. 316.

²⁹¹ Cf. EL § 181A; **W**, Bd. 8, S. 331; trad. p. 315.

²⁹² Idem.

²⁹³ Cf. EL § 192; **W**, Bd. 8, S. 343; trad. p. 326.

só de fora seu enchimento, mediante objetos por si mesmos dados, mas a Subjetividade mesma é que, enquanto dialética, rompe seu limite, e através do Silogismo se abre para a Objetividade (...) Essa *realização* do Conceito – em que o Universal é essa totalidade *Uma*, retornada a si mesma, cujas diferenças são igualmente essa totalidade, e que pelo supracumir da mediação se determinou como unidade imediata – é o *Objeto*.²⁹⁴

Hegel busca furtar-se ao procedimento dualista da lógica usual, o qual ele considera como carente de pensamento ao acolher as determinações da Subjetividade e da Objetividade sem investigar a origem de suas características ou a relação que guardam interiormente entre si, pois tanto Subjetividade quanto Objetividade são igualmente pensamentos, pensamentos determinados, que devem ser demonstrados como fundados no Pensamento Universal que se determina a si mesmo.²⁹⁵

Para Hegel, dizer que o Conceito é subjetivo está correto na medida em que ele é a Subjetividade mesma, assim como o Juízo e o Silogismo, mas que, como verdadeira Subjetividade que é, não recebe de fora seu preenchimento, novamente lembrando que não é uma forma oposta a um conteúdo, mas que em sua racionalidade mesma mostrou-se como o romper de seu próprio limite e como o atingir, através do Silogismo, da abertura para a Objetividade, que ela própria engendra, em que ela mesma dá seu conteúdo a si própria conforme o pensamento Universal autodeterminante.²⁹⁶

Nesse sentido, o Conceito, que atingiu novamente a identidade simples a si mesmo através do Silogismo, se realiza, rompe o limite da subjetividade e se objetiva. Assim, o Objeto surge como a próxima definição explícita do Absoluto.

²⁹⁴ EL § 192z - § 193; **W**, Bd. 8, S. 343-344; trad. p. 327.

²⁹⁵ Cf. EL § 193A; **W**, Bd. 8, S. 346; trad. p. 329.

²⁹⁶ Cf. EL § 192; **W**, Bd. 8, S. 343; trad. p. 326.

2.8. O Absoluto é o Objeto (*das Objekt*)

A definição “O Absoluto é o Objeto” está contida, do modo mais determinado, na *mônada leibniziana*. Esta deve ser um objeto, mas *em si* representante; e na verdade [deve ser] a totalidade da representação do mundo: em sua unidade simples, toda a diferença é somente uma diferença ideal, sem autonomia. Nada vem de fora para a mônada; ela é em si mesma o conceito total, só diferenciada por seu desenvolvimento maior ou menor. Igualmente, essa totalidade simples se decompõe na pluralidade absoluta das diferenças, de modo que elas são mônadas. Na mônada das mônadas, e na harmonia preestabelecida de seus desenvolvimentos interiores, essas substâncias são novamente reduzidas à não-autonomia e à idealidade. A filosofia de Leibniz é assim a *contradição* completamente desenvolvida.²⁹⁷

2.8.1 Sobre a auto-exposição conceitual do Objeto na *Enciclopédia*

“O Absoluto é o Objeto” é a oitava definição explícita do Absoluto presente na *Enciclopédia*. O Objeto surge no sistema enciclopédico como o resultado imanente da racionalidade do Conceito que se determinou em Juízo e Silogismo e objetivou-se a partir de sua própria subjetividade.²⁹⁸

Por encerrar-se em si inicialmente como o Subjetivo, o Conceito rompe seu próprio limite de Subjetividade e objetiva-se, isto é, a partir de si mesmo, como superação da abstração à qual permaneceria confinado, e atinge a totalidade indiferente a si mesma que é também a totalidade em cada um de seus momentos, o Objeto.²⁹⁹

Hegel indica que a passagem lógica do Conceito ao Objeto ocorre por meio da realização própria do Conceito, que, ao reconciliar-se a si, atinge a totalidade una, totalidade também em suas diferenças, e suprassume a mediação rumo à unidade imediata.³⁰⁰

Tal unidade imediata é indiferente quanto às suas diferenças não do mesmo modo que a medida é indiferente para com a qualidade ou a quantidade, já que aqui se trata de um momento mais elevado do Pensar, em que lidamos com o Livre manifestar dele mesmo, mas indiferente à autonomia de suas diferenças, em que cada uma comporta-se como a própria totalidade.³⁰¹

A caracterização do Objeto como a absoluta autonomia dos diferentes entre si e de sua dependência para com o todo, ou não-autonomia simultânea, implica no que Hegel chama de

²⁹⁷ EL, § 194A; **W**, Bd. 8, S. 349; trad. p. 333.

²⁹⁸ Cf. EL, § 193; **W**, Bd. 8, S. 346; trad. p. 327.

²⁹⁹ WdL III; **W**, Bd. 6, S. 400; trad. p. 619.

³⁰⁰ Cf. EL, § 193; **W**, Bd. 8, S. 346; trad. p. 327.

³⁰¹ Cf. EL, § 194; **W**, Bd. 8, S. 349; trad. p. 332.

contradição absoluta, em que ao mesmo tempo que são centradas em si, as diferenças também remetem-se umas às outras.

O Objeto é [um] ser imediato, pela indiferença quanto à diferença, enquanto esta nela se suprasumiu; é em si mesmo a totalidade, e, ao mesmo tempo –, porque essa identidade é só a identidade *essente-em-si* dos momentos –, é também indiferente quanto à sua unidade imediata: é um decompor-se em [termos] diferentes, cada um dos quais é, ele mesmo, a totalidade. O Objeto é pois a *contradição* absoluta da autonomia completa do multiforme, e da não-autonomia, também completa, dos diferentes.³⁰²

2.8.2 Sobre a exposição historiográfica do Objeto na *Enciclopédia* e nas *Lições sobre a História da Filosofia*

Hegel considera que, na História da Filosofia, o Absoluto apreendido como o Objeto foi expresso na filosofia leibniziana através da mônada. A mônada, segundo Hegel, é um representante da totalidade do mundo, um objeto que tem toda a diferença como somente uma diferença ideal em sua unidade simples, diferença carente de autonomia, já que nada é externo a ela, a qual é também a totalidade, que se diferencia apenas por um desenvolvimento maior ou menor.³⁰³

A Mônada de Leibniz poderia melhor ser um Objeto, porque é uma totalidade da representação do universo. Mas, encerrada em sua subjetividade intensiva, tem que ser, ao menos, essencialmente uma em si (...) em parte é Objeto, porque o fundamento de suas múltiplas representações, das determinações desenvolvidas, postas de sua totalidade, que existem apenas em si, caem fora dela; em parte porque à Mônada também é indiferente constituir, junto com outras, um Objeto; por isso, com efeito, não é um Objeto exclusivo e determinado por si mesmo.³⁰⁴

A totalidade, que contém a diferença como apenas ideal em sua unidade simples, se decompõe na pluralidade real das diferenças, em que tais diferenças tornam-se também elas mesmas mônadas. Em um momento posterior, na mônada das mônadas, tais diferenças, abstratas a princípio, reais em um segundo momento, têm sua autonomia interrompida e as mônadas são rebaixadas a momentos ideais da mônada suprema.

Hegel considera que, assim como o Objeto, a mônada leibniziana é simultaneamente autônoma, centrada em si mesma, e não-autônoma, constituinte de uma idealidade firmada na

³⁰² EL, § 194; **W**, Bd. 8, S. 349; trad. p. 332.

³⁰³ Cf. EL, § 193; **W**, Bd. 8, S. 346; trad. p. 327.

³⁰⁴ WdL III; **W**, Bd. 6, S. 410; trad. p. 629.

harmonia preestabelecida de seus próprios desenvolvimentos interiores, atingindo, assim, a contradição em seu desenvolvimento completo.³⁰⁵

Em sentido semelhante, segundo Hegel, apreender o Absoluto como o Objeto e permanecer nessa compreensão significa tomar o ponto de vista da completa subserviência a Deus e superstição perante o mundo. Enquanto, certamente, o Absoluto é o Objeto, nosso opinar particular e nosso querer subjetivamente determinado não alcançam a Verdade, nem são válidos por si mesmos, pois o verdadeiro é potência absoluta que realiza seus propósitos irresistivelmente.³⁰⁶

Mas, em verdade, Hegel entende que Deus, como o Objeto Absoluto, não é avesso à subjetividade dos homens, caso em que adotaria um querer hostil, requerendo obediência plena às suas leis, mas engendra em sua vontade livre todas as múltiplas subjetividades e as contém como momentos essenciais de Sua vida, tendo expresso Seu amor para com os homens nos ensinamentos do cristianismo, que pregam que a vontade de Deus é a bem-aventurança dos homens e o socorro aos necessitados.³⁰⁷

Para Hegel, tais ensinamentos são assimilados quando tomamos consciência de nossa unidade com Deus ao deixarmos de apreender o Objeto como puramente oposto à nossa Subjetividade. No reconhecimento de Deus como o amor pela religião cristã e na compreensão de que seu Filho redimiu os homens de seus pecados, tendo se revelado como homem singular e Um com o Pai, Hegel pensa que aí está expresso o reconhecimento de que a oposição entre a Subjetividade e a Objetividade foi superada em si, inicialmente, e que a tarefa legada à humanidade por tais ensinamentos é tomar parte na redenção dos homens a Deus, elevando a superação da oposição entre Sujeito e Objeto ao para si, e atingir a consciência da união do humano com Deus como a sua verdade.³⁰⁸

Quando na religião cristã Deus é conhecido como amor, e na verdade, enquanto em seu Filho, que é um com ele, se revelou aos homens como este homem singular, e assim os redimiu, nisso está assim expresso igualmente que está *em si* superada a oposição entre a Subjetividade e Objetividade, e que nossa obra [Sache] é fazer-nos partícipes dessa redenção, renunciando a nossa subjetividade imediata (despojando o velho Adão) e tornado-nos conscientes de Deus como de nosso Si verdadeiro e substancial.³⁰⁹

³⁰⁵ Cf. EL, § 194A; **W**, Bd. 8, S. 349; trad. p. 333.

³⁰⁶ Cf. EL, § 194z; **W**, Bd. 8, S. 349; trad. p. 333.

³⁰⁷ Idem.

³⁰⁸ Idem.

³⁰⁹ EL, § 194z; **W**, Bd. 8, S. 349; trad. p. 333.

Hegel considera que a ciência e principalmente a Filosofia, esta propriamente por meio do Pensar, também têm por tarefa a superação da oposição entre Subjetividade e Objetividade assim como a religião e o culto religioso, que realizam tal missão através de outras determinidades: retirar do mundo objetivo a que somos contrapostos a estranheza característica que nos aparece imediatamente nele e encontrar o que de humano há em sua constituição é o alvo de tal tarefa, conduzir o Objetivo à Subjetividade, ou o Objeto ao Conceito, à nossa Verdade essencial.³¹⁰

Isso significa, como já mencionado, que Sujeito e Objeto não são duas realidades absolutamente separadas e cindidas uma à outra, como uma oposição fixa e abstrata, mas a verdade do Conceito é o originar o Objeto através de sua atividade própria, assim como o Objeto só obtém sua sustentação por ser manifestação do Conceito e engendrá-lo, seu processo é mostrar-se como sendo o próprio Conceito.³¹¹

Ainda quanto ao desenvolvimento do Conceito ao Objeto e deste ao retorno àquele, Hegel traz à discussão a prova ontológica da existência de Deus proposta por Santo Anselmo. Tal prova estabelece que não é possível que concebamos um ser tal a partir do qual não possamos pensar um ser maior, que esteja além da inteligência, pois ao pensarmos que tal ser encontra-se apenas na inteligência, também podemos pensar que ele também está na realidade, sendo maior do que o ser apenas pensado – caso consideremos que tal ser, do qual não possamos pensar algo maior, esteja apenas na inteligência, então podemos pensar algo maior, o que o descaracteriza como o maior ser que possa ser pensado.³¹²

Certamente um ser tal, que não se possa pensar algo maior, não pode estar só na inteligência. Pois, se está só na inteligência, pode-se pensar que está *também na realidade*, o que é maior. Se pois o ser tal, que não se pode pensar algo maior, está só na inteligência, então esse mesmo ser tal, que não se pode pensar algo maior que ele, é tal que se pode pensar algo maior. Mas isso certamente não pode ser.³¹³

A interpretação hegeliana de tal prova se dá em torno do desenvolvimento da Subjetividade em Objetividade e vice-versa e na diferença entre a Representação e o Pensar puro, além de envolver a questão da demonstração própria da prova. Para Hegel, não basta que concluamos que a Subjetividade contém a Objetividade ou que a Objetividade contém a Subjetividade, mas que compreendamos o Conceito em sua idealidade, determinado para si

³¹⁰ Cf. EL, § 194z; **W**, Bd. 8, S. 349; trad. p. 333.

³¹¹ Cf. EL, § 193; **W**, Bd. 8, S. 346; trad. p. 327.

³¹² Cf. EL, § 193z; **W**, Bd. 8, S. 351; trad. p. 329.

³¹³ SANTO ANSELMO. *Proslogion seu Alloquium de Dei existentia*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008 [1078]. p. 12.

como Conceito, da qual ela passa para uma forma diferente de sua Subjetividade inicial, mas também encontrada nessa nova forma, Objetiva.³¹⁴

Em si, Objeto e Conceito são diversos, mas tal em-si-mesmamento é abstrato e unilateral, não avança até o desenvolvimento do Conceito ele mesmo para o próprio Objeto, mantidas as suas determinidades respectivas. Nesse sentido, o que Santo Anselmo propõe, sob o olhar de Hegel, é a verificação acerca de um conteúdo se encontrar simplesmente em nosso pensar, subjetivo, ou se tal conteúdo também pode ser objetivo, ter ser-aí.³¹⁵

Sob tal proposta de verificação, conclui-se que a representação de Deus, a perfeição, está ligada inseparavelmente à determinação de seu Ser, o que não ocorre com as coisas finitas que, apesar de também estarem ligadas à consciência através da intuição, são mutáveis e efêmeras, têm existência apenas transitoriamente, ao passo que a perfeição não pode existir apenas de modo Subjetivo, mas deve também ser Objetiva.

A deficiência na argumentação de Santo Anselmo, para Hegel, contudo, está em compreender tal unidade de perfeição entre o Subjetivo e o Objetivo como pressuposta, admitida apenas em si, carente da demonstração necessária ao elemento do Pensar Universal e, portanto, não elevada ainda ao ser para si.

A deficiência na argumentação de Anselmo – que aliás partilharam com ela Descartes, Espinoza, assim como o princípio do saber imediato – é que essa *unidade*, enunciada como o que há de mais perfeito ou ainda subjetivamente como o verdadeiro saber, é *pressuposta*, quer dizer, admitida apenas *em si*.³¹⁶

Por isso, Hegel considera que tal identidade é abstrata, e que a ela pode-se logo contrapor a diversidade essente entre as determinações do finito e do infinito, equiparando ambas e tomando o finito por uma objetividade adequada ao seu conceito, de onde logo se conclui que a prova dada por Santo Anselmo é inverídica, já que o finito se extingue e, portanto, também a correspondência do infinito ao seu conceito não deve ser.³¹⁷

Contudo, o problema está em justamente equiparar as determinações do finito às do infinito, quando, em verdade, apenas este está em absoluta concordância com seu Conceito, ao passo que aquele, ao objetivar-se, ganha a realidade e, por isso, reporta-se necessariamente

³¹⁴ Cf. EL, § 193z; **W**, Bd. 8, S. 351; trad. p. 329.

³¹⁵ Idem.

³¹⁶ EL, § 193z; **W**, Bd. 8, S. 352; trad. p. 331.

³¹⁷ Cf. EL, § 193z; **W**, Bd. 8, S. 352; trad. p. 329.

à sua negação. Assim vemos que sua objetividade não corresponde perfeitamente a seu Conceito.³¹⁸

O Objeto, passando por seus momentos determinados, Mecanismo³¹⁹, Quimismo³²⁰ e Teleologia³²¹, o Conceito como Objeto. Antes, apenas essente em si. Agora, o Conceito vem a ser para si: é a Ideia.³²²

³¹⁸ É interessante notar, contudo, que Hegel considera que é com Anselmo que o Ser se torna predicado e a Ideia absoluta é tomada como o sujeito do Pensar: Mas, enquanto até então Deus apareceu como o absoluto existente, e o universal foi atribuído a Ele como predicado, com Anselmo o Ser se torna predicado, e a Idéia Absoluta passa a ser primeiramente estabelecida como o sujeito, mas o sujeito do Pensar. Assim, a existência de Deus é mais uma vez abandonada como a primeira hipótese, e estabelecida como resultado do pensamento, a autoconsciência está a caminho de voltar para dentro de si mesma. Então temos a pergunta que vem, “Deus existe?” enquanto do outro lado há “o que é Deus?”. Em inglês: But while hitherto God appeared as the absolute existent, and the universal was attributed to Him as predicate, an opposite order begins with Anselm - Being becomes predicate, and the absolute Idea is first of all established as the subject, but the subject of thought. Thus if the existence of God is once abandoned as the first hypothesis, and established as a result of thought, self-consciousness is on the way to turn back within itself. Then we have the question coming in, Does God exist? while on the other side the question of most importance was, What is God? (tradução nossa). VGP; **GW**, Bd. 18, S. 555. *Lectures on the History of Philosophy v. III*, p. 63.

³¹⁹ Cf. EL, § 195; **W**, Bd. 8, S. 351; trad. p. 334.

³²⁰ Cf. EL, § 200; **W**, Bd. 8, S. 356; trad. p. 338.

³²¹ Cf. EL, § 204; **W**, Bd. 8, S. 358; trad. p. 340.

³²² Cf. EL, § 212; **W**, Bd. 8, S. 366; trad. p. 347.

2.9 O Absoluto é a Ideia (*die Idee*)

A definição do *Absoluto*, de que é a *Ideia*, agora é ela mesma absoluta. Todas as definições anteriores voltam a essa. A *Ideia* é a *verdade*, pois a verdade é que a objetividade corresponda ao conceito, não que as coisas exteriores correspondam a minhas representações; essas são somente representações *corretas*, que *Eu, este [aqui]*, tenho. Na *Ideia*, não se trata de um “este”, nem de representações nem de coisas exteriores. Mas também *todo* Efetivo, na medida em que é algo verdadeiro, é *Ideia*, e só tem sua verdade por meio da *Ideia* e em virtude dela.³²³

2.9.1 Sobre a auto-exposição conceitual da Ideia na *Enciclopédia*

“A definição do Absoluto, de que é a *Ideia*, agora é ela mesma absoluta”. A definição do Absoluto como a *Ideia* é a última definição do Absoluto na *Ciência da Lógica* da *Enciclopédia*. A *Ideia* surge como a suprassunção do Conceito e da Objetividade, a compreensão da unidade Sujeito-Objeto. É o Verdadeiro em si e para si, e o seu conteúdo ideal é o conteúdo mesmo de suas determinações, ao passo que seu conteúdo real é a própria *exposição* lógica de seus momentos, o que faz da *Ideia* um expor de seus momentos a si mesma.³²⁴

Hegel nos diz que ela pode ser compreendida:

- como a *Razão* (essa é a significação filosófica própria para *razão*);
- como o *Sujeito-Objeto*, além disso;
- como a *unidade do Ideal e do Real; do Finito e do Infinito; da Alma e do Corpo*;
- como a *possibilidade que tem, nela mesma, sua efetividade*;
- como aquilo cuja *natureza* só pode ser *concebida como existente* etc., porque na *Ideia* estão contidas todas as relações do entendimento, mas em seu *infinito* retorno e identidade em si mesmos.³²⁵

A *Ideia* é processo, porquanto é a identidade livre do Conceito enquanto negada em seu momento de diferenciação e retornada a si, o percurso realizado pelo Conceito em seu determinar próprio objetivo e a recondução da Objetividade ao Sujeito.³²⁶

Por sua infinitude engendrar o reino do finito e aí também permanecer, distingue-se a *Ideia* da Substância, já que ela, em verdade, é a Subjetividade, o próprio Pensar, que se objetivou por si mesma, expressou-se no objetivo, e retornou da objetividade à unidade consigo em seu Outro, no qual se sabe como sendo ela própria.³²⁷

³²³ EL, § 213A; **W**, Bd. 8, S. 366-367; trad. p. 348.

³²⁴ Cf. EL, § 213; **W**, Bd. 8, S. 366; trad. p. 348.

³²⁵ EL, § 214; **W**, Bd. 8, S. 369; trad. p. 350.

³²⁶ Cf. EL, § 215; **W**, Bd. 8, S. 371; trad. p. 352.

³²⁷ Idem.

Por isso, a Subjetividade da Ideia não é a subjetividade unilateral, pensar oposto à objetividade, mas a Subjetividade mesma que originou a partir de si a Objetividade e, portanto, é tanto o Conceito enquanto subjetivo como o Objeto enquanto totalidade autônoma que se remete ao Sujeito.

A Ideia, na lógica da *Enciclopédia*, percorre três graus em seu desenvolvimento, sendo o primeiro deles a Vida ³²⁸, a Ideia na forma da imediatez, que se põe rumo ao conhecer; o segundo, o Conhecimento ³²⁹, o conhecido que é remetido à Vida e assim rumo à reconciliação da unidade por meio da diferença; e o terceiro, a Ideia Absoluta ³³⁰, unidade de todas as determinações lógicas anteriores e o Verdadeiro em si e para si, último grau do processo lógico e essente por si mesmo, que engendrou a totalidade de seus momentos e se demonstrou também como o verdadeiramente infinito.

2.9.1 Sobre a exposição da Ideia à consciência imediata na *Enciclopédia*

Segundo Hegel, se tomarmos a Subjetividade como ainda por se realizar na Objetividade, ou a Objetividade como um invólucro sob o qual o Conceito está contido, então estaremos apreendendo a Subjetividade ainda de modo apenas unilateral, porquanto a infinitude do fim não consiste em sua realização apenas através do meio exterior da Objetividade enquanto subsumido ao Conceito, como se ainda não tivesse sido realizado, mas na superação dessa ilusão de que o fim é algo ainda a se realizar, pois Deus se realiza eternamente no mundo, embora o resultado já tenha se realizado em si e para si. ³³¹

Como antes indicado, Deus, para Hegel, é o realizar de sua vontade irresistível e absolutamente boa, que não carece de nossa vontade particular, e por vezes mesquinha, para se efetivar, mas ela mesma é a própria efetivação e a Verdade. ³³²

Com frequência, a Ideia é tomada por algo lógico, puramente formal, na medida em que não tem uma *existência* como seu ponto de partida e de apoio. Semelhante maneira de ver deve ser deixada para aqueles enfoques, para os quais a coisa existente e todas as demais determinações, que ainda não penetraram até a Ideia, ainda contam como *realidades* – assim chamadas – e como verdadeiras *efetividades*. Igualmente falsa é a representação como se a Ideia fosse somente o *abstrato*. Certamente, ela o é, enquanto como todo o *não-verdadeiro* nela se consome; mas a Ideia é nela mesma essencialmente *concreta*, por ser o Conceito livre que se determina a si mesmo, e assim se determina para [tornar-se] realidade. Só seria a

³²⁸ Cf. EL, § 216; **W**, Bd. 8, S. 372; trad. p. 353.

³²⁹ Cf. EL, § 223; **W**, Bd. 8, S. 376; trad. p. 357.

³³⁰ Cf. EL, § 236; **W**, Bd. 8, S. 387; trad. p. 366.

³³¹ Cf. EL, § 214A; **W**, Bd. 8, S. 370; trad. p. 351.

³³² Cf. EL, § 147z; **W**, Bd. 8, S. 390; trad. p. 277.

Ideia o formalmente-abstrato, se o Conceito, que é seu princípio, fosse tomado como a unidade abstrata e não, tal como ele é, como o *retorno negativo de si a si mesmo*, e como a *Subjetividade*.³³³

Todas as definições anteriores do Absoluto neste trabalho expostas retornam à definição de que o Absoluto é a Ideia, correspondência do Objetivo ao Subjetivo. Tal modo de compreender não é aquele que cai na cisão de tomar o Objetivo e o Subjetivo como absolutamente opostos, nem mesmo o Subjetivo como a subjetividade que cada um de nós possui, o sujeito particular que somos – nesse caso, temos representações apenas corretas do que é objetivo, mas não estamos visando à Verdade propriamente. Entendemos, usualmente, ao longo da história, que a Verdade é o que nós sabemos em referência a alguma coisa, mas essa é a verdade apenas em relação à nossa consciência particular, uma verdade formal em acordo com nossas representações.

Por verdade entende-se, antes de tudo, que eu *sei* como alguma coisa *é*. No entanto, isso é a verdade só em relação à consciência; ou a verdade formal, a simples exatidão. Ao contrário, no seu sentido mais profundo, consiste em ser a objetividade idêntica ao Conceito.³³⁴

Como visto, a Verdade hegeliana é a correspondência da Objetividade ao Conceito, Conceito este que não é o conceito formal, mas o Conceito Verdadeiro, a Subjetividade que é Objetiva, que é por si, que confere sentido ao Objeto.

Por isso, Hegel considera que os objetos são verdadeiros quando a realidade deles corresponde a seus conceitos, como no caso de um verdadeiro Estado, ou uma verdadeira obra de arte, que só serão verdadeiros quando forem bons, quando a plenitude de seu conceito estiver expressa em sua realidade. No mesmo sentido, um homem mau é um homem não-verdadeiro, pois não se comporta conforme seu conceito, de reconhecer-se como infinito valor e união com Deus e com seus iguais.³³⁵

De acordo com o sistema hegeliano, a Ideia não trata de algo particularizado ou de representações subjetivas de coisas absolutamente exteriores, mas o Objetivo é aqui compreendido como o Conceito tendo se realizado, e o retorno a si é a Ideia. Portanto, todo o efetivo é verdadeiro na medida em que tem a sua verdade por meio da Ideia e em função dela: em tal momento, a singularidade do Ser, enquanto efetividade, é efetividade autônoma ao lado de outras efetividades autônomas particulares, mas é o Seu todo, em Seu conjunto em sistema

³³³ EL, § 213A; **W**, Bd. 8, S. 369; trad. p. 349.

³³⁴ Cf. EL, § 213z; **W**, Bd. 8, S. 370; trad. p. 349.

³³⁵ Idem.

e em Sua relação recíproca que o Conceito se realiza e a Subjetividade ganha a Objetividade e vice-versa.

O Singular propriamente, enquanto efetividade que aí se dá, aos olhos de Hegel, não corresponde ao Conceito, mas a ele é referido e nessa diferença é constituída a sua finitude e passar a outra efetividade. Por isso, aquilo que é totalmente mau, contrário ao Conceito, em concordância muito pequena para com a sua Subjetividade, se desagrega, perece, pois é somente pelo Conceito que as coisas se realizam no mundo.³³⁶

A Ideia mesma não é uma singularidade ao lado da qual aparecem outras efetividades, nem mesmo uma ideia de coisa qualquer aí determinada, mas o processo mesmo de sua própria singularização, a unidade que se particulariza no sistema completo das ideias determinadas que têm por sua Verdade a reconciliação com a Ideia una.

A Ideia é o resultado desse processo; o que porém não se deve entender como se fosse algo *apenas* mediatizado, isto é, mediatizado por outra coisa que por ela mesma. A Ideia é, antes, seu próprio resultado, e, como tal, é tanto o imediato como o mediatizado. Os graus até aqui considerados, do Ser e da Essência, e igualmente do Conceito e da Objetividade, na sua diferença, não são algo fixo e que repousa em si, mas se demonstraram como dialéticos; e sua Verdade é somente a de serem momentos da Ideia.³³⁷

A Ideia, no sistema hegeliano, é o absolutamente presente que se encontra também objetivamente em cada consciência particular, pois é o próprio conteúdo da totalidade, ao qual nada escapa.

Para Hegel, a Filosofia, em toda a sua História, sempre buscou o Conhecimento Pensante da Ideia, e todas as realizações do Pensar são prova de que a Ideia é a Verdade, resultado de seu próprio processo e seu próprio resultado, sendo tanto o imediato como o mediatizado: o desenvolvimento de todas as determinações do Pensar retornam à Ideia como sua verdadeira racionalidade e fio condutor.³³⁸

Tendo suas manifestações na Ideia da Vida e na Ideia do Conhecimento, ou a Ideia teórica e a Ideia prática, a Ideia então atinge sua manifestação absoluta e, por isso, é Ideia Absoluta, unidade das Ideias Subjetiva e Objetiva, na qual a Ideia mesma é tanto o Objeto quanto o Sujeito que conhece tal objeto. Todas as suas determinações anteriores são agora

³³⁶ Cf. EL, § 213z; **W**, Bd. 8, S. 391; trad. p. 350.

³³⁷ EL, § 213z; **W**, Bd. 8, S. 391; trad. p. 350.

³³⁸ Cf. EL, § 215; **W**, Bd. 8, S. 393; trad. p. 352.

contidas nessa Unidade que se põe a conhecer a Si mesma, que é tanto a Subjetividade viva quanto a Objetividade penetrada pelo Conhecimento.³³⁹

A Ideia, como unidade da Ideia Subjetiva e da Ideia Objetiva, é o Conceito da Ideia, para o qual a Ideia como tal é o Objeto; para o qual o Objeto é ela: um Objeto em que vieram reunir-se todas as determinações. Essa unidade é, pois, a *Verdade toda e Absoluta*, a Ideia que se pensa a si mesma, e decerto aqui, *enquanto* Ideia pensante, enquanto Ideia *Lógica*.³⁴⁰

2.9.3 A Ideia deixa-se sair livremente de si mesma

Através do Conhecimento, a Vida da Ideia entra em seu momento de diferenciação, e o processo próprio do Conhecer resulta na suprassunção de sua diferença para com a universalidade inicial e a reconciliação com esta em uma unidade tanto viva quanto conhecedora – a Ideia da vida é a Ideia essente apenas em si, enquanto o conhecimento é a Ideia essente apenas para si, mas a Verdade de ambos os momentos é a sua manifestação conjunta, a Ideia essente em si e para si, Absoluta, Objetiva para si mesma, a Ideia que sabe de si como Sujeito Verdadeiro, unidade concreta e pensada de suas determinações, as quais agora não são mistério algum para Ela.³⁴¹

Para Hegel, a Ideia Absoluta, enquanto o próprio Racional manifestado a si mesmo, não tem nenhum passar, nenhum pressupor, mas é fluida e absolutamente translúcida para si mesma, conteúdo em seu próprio diferenciar ideal de si mesma. Tal conteúdo, como idealidade em diferenciação, que mantém a identidade concreta consigo e também permanece como totalidade de sua forma em seu sistema de determinações próprio, é o Sistema mesmo do Lógico.³⁴²

Hegel compara analogamente a Ideia Absoluta ao ancião que crê nas mesmas verdades religiosas que a criança, mas que para ele têm a significação de uma vida toda, enquanto que para a criança o conteúdo religioso conta ainda como algo abstrato, do qual permanecem exteriores uma vida e um mundo inteiro a serem desbravados. Tal qual o ancião, o conteúdo da Ideia Absoluta é o desdobramento total de todos os seus momentos lógicos anteriores, e o seu interesse reside – assim como o interesse do ancião, que é realizar, ao final de sua vida, a significação de seus atos – no desdobramento total de seu conteúdo como movimento de seu

³³⁹ Cf. EL, § 236; **W**, Bd. 8, S. 387; trad. p. 366.

³⁴⁰ EL, § 236; **W**, Bd. 8, S. 387; trad. p. 366.

³⁴¹ Cf. EL, § 236z; **W**, Bd. 8, S. 391; trad. p. 366.

³⁴² Cf. EL, § 237; **W**, Bd. 8, S. 392; trad. p. 367.

sistema completo, em que a significação do limitado, ou das marcas e inconvenientes do cotidiano, recebem seu valor por pertencerem à totalidade como momento da Ideia.

A Ideia Absoluta pode-se comparar ao ancião que pronuncia as mesmas asserções religiosas que a criança, mas que têm para ele a significação de toda a sua vida. Mesmo se a criança compreende o conteúdo religioso, esse conta para ela, no entanto, como algo fora do qual ainda se situam a vida inteira e o mundo inteiro. O mesmo sucede também com a vida humana em geral, e os acontecimentos que constituem seu conteúdo. Todo o trabalho é dirigido somente para a meta, e, quando é atingida, a gente se admira de não encontrar ali outra coisa senão exatamente o que queria. O interesse reside no movimento [em seu] todo. Quando o homem prossegue sua vida, o final pode então lhe parecer com muito limitado mas é todo o *decursus vitae* que ali se encontra recolhido. Assim, pois, o conteúdo da Ideia Absoluta é também o desdobramento total de tudo o que tivemos até agora. O [que há de] último é o discernimento de que o desdobramento total constitui o conteúdo e o interesse. No mais, esta é a visão filosófica de que tudo que, tomado para si, parece como algo limitado recebe seu valor por pertencer ao todo e ser um momento da Ideia.³⁴³

Essa é a verdade da Ideia, toda e absoluta, que se pensa a Si mesma como Ideia Lógica, manifestação da mais alta racionalidade, Deus. Para Hegel, a Ideia Absoluta, enquanto considerada em sua unidade consigo, como é vida para si absolutamente translúcida, é um puro intuir, e a natureza é a Ideia em sua imediata intuição. A liberdade da Ideia Absoluta consiste, para Hegel, justamente nisso: decidir deixar-se sair livremente de si mesma, querer o momento de sua particularização, o momento em que se determina e em que se exterioriza em seu ser-Outro.³⁴⁴

A Ideia se torna, assim, a Natureza.

³⁴³ EL, § 237z; **W**, Bd. 8, S. 388; trad. p. 367.

³⁴⁴ Cf. EL, § 244; **W**, Bd. 8, S. 393; trad. p. 371.

2.10 Por que Hegel não define o Absoluto como a Natureza?

Nosso trabalho, até este ponto, pensou acerca das definições do Absoluto explicitamente indicadas por Hegel na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1830). Analisamos, até aqui, apenas o primeiro volume da obra, correspondente à Ciência da Lógica, no qual a quase totalidade das definições do Absoluto aparecem, justamente por constituir a parte do sistema hegeliano que trata das determinações do Pensar em seu elemento puro, abstrato, isto é, resumido.

Ao final da Ciência da Lógica da Enciclopédia, nos deparamos com a última definição do Absoluto presente nesta esfera científica, a que o define como a Ideia.³⁴⁵ Na exposição da Ideia nela mesma, Hegel entende que a Ideia Subjetiva e a Ideia Objetiva constituem seus momentos, os quais só têm sua possibilidade de assim o serem em razão da Ideia Absoluta, a Razão que sabe de si, a Razão nela mesma e para ela mesma.³⁴⁶

Tal magnificência da Ideia implica a não mediação da Ideia por absolutamente coisa outra que não seja ela mesma, ou seja, a Ideia é seu próprio conteúdo intuído por si mesma. Senão, vejamos:

A *Ideia Absoluta* não tem nela nenhum passar, nenhum pressupor e, de modo geral, nenhuma determinidade que não seja fluida e translúcida, a Ideia Absoluta é para si a *forma pura* do conceito, que intui *seu conteúdo* como a si mesma. É, para si, *conteúdo*, enquanto é o diferenciar ideal entre si e si mesma, e um dos [termos] diferenciados e a identidade consigo, mas na qual a totalidade da forma está contida como o sistema das determinações-do-conteúdo. O conteúdo é o sistema *do Lógico*.³⁴⁷

Isso significa que a Ideia, para si mesma considerada, tanto sabe da autonomia de seus elementos em relação a si mesma e em relação ao seu saber de si, quanto da aparente independência destes e da verdadeira idealidade de seu conteúdo enquanto um diferenciar ideal dela para consigo mesma, na qual mantém a sua identidade e permanece junto a si mesma em sua diferenciação. Se nos mantivermos, de modo unilateral, em apenas um de seus aspectos, nos olvidaremos de considerá-la em si e para si e, assim, seremos subtraídos à compreensão especulativa da Ideia, em que ela é sendo *para si* e sendo também *apenas* em si.

Nesse sentido, a Ideia Absoluta é a forma pura conceitual que é, simultaneamente, seu próprio conteúdo. Por isso, sua vida é calma e translúcida igualdade para consigo mesma, na qual a verdade daquilo que é apenas em si é simultaneamente para si. Em outras palavras, a

³⁴⁵ Cf. EL, § 213A; **W**, Bd. 8, S. 366-367; trad. p. 348.

³⁴⁶ Cf. EL, § 236; **W**, Bd. 8, S. 388; trad. p. 366.

³⁴⁷ Cf. EL, § 237; **W**, Bd. 8, S. 388-389; trad. p. 367.

Ideia, Razão, que é racional até mesmo onde carece de si própria, intui-se a si mesma em sua idealidade. Porém tal intuir não é o intuir reflexionante exterior, mas sim o intuir que está imerso em si mesmo especulativamente.

A Ideia que é *para si*, considerada segundo essa sua *unidade* consigo é intuir; e a Ideia que-intui é a *Natureza*. Mas, como intuir, a Ideia é posta por reflexão exterior, em determinação unilateral da imediatez ou negação. Ora, a liberdade absoluta da Ideia é que ela não simplesmente passa para a vida, nem como conhecimento finito deixa *aparecer* a vida em si; mas, na absoluta verdade *de si* mesma, *decide-se* a *deixar sair* livremente de si o momento de sua particularidade, ou do primeiro determinar-se e ser-outro - a *ideia imediata* como seu reflexo, como *Natureza*.³⁴⁸

Para Hegel, portanto, a Ideia Absoluta, que intui a si mesma em si mesma, é a *Natureza*. Mas, conforme ele mesmo nos alerta, reconhecer que a Ideia que-intui é a *Natureza* não significa tomar tal correspondência conforme a identidade abstrata do Entendimento em um passar de uma à outra, em que o que subsiste é uma carência racional, ou mesmo a finitude das determinações reflexionantes, na qual a reconciliação é algo realizado exteriormente, mas significa compreender a Ideia Absoluta em sua absoluta igualdade consigo mesma, compreender seu poder irresistível do qual nada escapa e ao qual tudo se submete, compreender a verdadeira liberdade da Ideia que quis-se livremente se extrusar na *Natureza* como seu desenvolvimento próprio.³⁴⁹

Nesse sentido, ao círculo concluído da Ciência da Lógica, Hegel passa à consideração da próxima esfera científica filosófica, a Filosofia da *Natureza*. Em verdade, e conforme o próprio filósofo nos indica,

Enquanto a Ciência da Filosofia se dispõe num círculo, onde cada membro tem seu antecedente e seu conseqüente, na Enciclopédia, porém, a Filosofia da *Natureza* aparece como *um* único círculo no todo, [e] assim o brotar da *Natureza* [saindo] da Ideia eterna, sua criação, a demonstração de que necessariamente há uma *Natureza*, [tudo isso fica no antecedente (parágrafo 244), e temos aqui de supô-lo conhecido].³⁵⁰

Isso significa que, do ponto de vista de exposição científica do Sistema da Filosofia, a Filosofia da *Natureza* é a segunda esfera a surgir, partindo da Ideia Absoluta, primeira esfera do sistema. Observemos que tal consideração, do ponto de vista da exposição científica do Sistema, parece, a princípio, nos indicar dois problemas: (1) que a *Natureza* é um posterior à Ideia, pois surge da Ideia Eterna; e (2) que a Filosofia da *Natureza*, enquanto toma a *Natureza*

³⁴⁸ EL, § 244; **W**, Bd. 8, S. 393; trad. p. 244.

³⁴⁹ Idem.

³⁵⁰ EN, z; **W**, Bd. 9, S. 10; trad. p. 13.

imediatamente como a Ideia enquanto Ser, como indicado pelo próprio Hegel, não constitui propriamente uma esfera científica autônoma, pois recai em um momento mais abstrato da Ideia Absoluta, em seu momento absolutamente abstrato, aliás.

Em verdade, porém, tais conclusões precipitadas não se sustentam contra a conceituação da Natureza, em que o rumo da Ideia Absoluta à sua apreensão própria como Sujeito em seu Sistema científico inicia seu caminho de retorno.³⁵¹ A Natureza é, na realidade, imediatamente, a Ideia enquanto essente, a Ideia que simplesmente é. Hegel considera que

A Natureza mostrou-se como a Ideia na forma do *ser-outro*. Visto que a *Idéia* é assim como o negativo dela mesma ou *exterior a si*, assim a Natureza não é exterior apenas relativamente ante esta Ideia (e ante a existência subjetiva da mesma, o espírito), mas a *exterioridade* constitui a determinação, na qual ela está como Natureza.³⁵²

A Natureza, portanto, imediatamente, é a Ideia na forma do ser-outro, ou o negativo da própria Ideia, exterior a si. Contudo, não é a Natureza apenas exterior à Ideia, como se ela tivesse uma interioridade própria contraposta à racionalidade da Ideia, mas é, justamente, exterior a si mesma, tendo na exterioridade a sua própria determinação, “é o filho de Deus,

³⁵¹ “Se Deus é o onissuficiente, o não-necessitado, como chega ele a *resolver-se* por algo simplesmente desigual [a ele]? A Ideia Divina é justamente isto, *resolver-se*, pôr fora de si esta outra coisa e de novo reassumi-la em si, para ser Subjetividade e Espírito. A Filosofia da Natureza pertence ela própria a este caminho do retorno; pois é ela que suprassume a separação da Natureza e do Espírito e que proporciona ao Espírito o conhecimento de sua essência na Natureza. Esta pois é a posição da Natureza no todo; sua determinidade consiste em que a Ideia se determina a si própria, isto é, coloca em si a diferença, [coloca] um outro, mas de modo que ela em sua indivisibilidade é bem infinita e confere e entrega ao ser-outro toda sua plenitude. Deus permanece igual a si mesmo em seu determinar; cada um desses momentos é, ele próprio, a ideia total e tem de ser posto como totalidade divina. O diferente pode-se apreender sob formas de três espécies; o universal, o particular e o singular. Uma [a primeira] vez fica o diferente mantido na unidade eterna da ideia, isto é o *λογος*, o eterno filho de Deus, como Fílon o compreendeu. Para este extremo o outro é a singularidade, a forma do espírito finito. Como retorno a si mesma, a singularidade é Espírito, mas como ser um outro com exclusão de qualquer outro ela é espírito finito ou humano; pois espíritos finitos outros que os homens não nos dizem respeito. O homem singular, enquanto é tomado juntamente em unidade com a essência divina é o objeto da religião cristã; e esta é a mais tremenda exigência que se lhe pode fazer. A terceira forma, que aqui nos toca, a Ideia na particularidade, é a Natureza que se situa entre os dois extremos. Esta forma é a mais suportável para o Entendimento; o Espírito é posto como a contradição existente para si, visto que a Ideia infinitamente livre e ela própria na forma da singularidade está em contradição objetiva; na Natureza a contradição é somente em si para nós, enquanto o ser-outro aparece na Ideia como forma tranquila. Em Cristo a contradição foi posta e suprassumida como vida, paixão e ressurreição; a Natureza é o filho de Deus, mas não como filho e sim como persistir no ser-outro – a Ideia Divina como retida fora do amor por um momento. A Natureza é o espírito alienado de si, e que aí apenas está *desinibido*, um Deus bacante, que não se refreia nem se contém; na Natureza oculta-se a unidade do Conceito. A pensante contemplação da Natureza deve contemplar como a Natureza é *nela* em si mesma este processo de suprassumir seu ser-outro para vir-a-ser Espírito; e [contemplar] como em cada degrau da própria Natureza a Ideia está presente; alienada da Ideia, a Natureza é apenas o cadáver do Entendimento”. EN, § 247; **W**, Bd. 9, S. 24; trad. p. 26-27.

³⁵² EN, § 247; **W**, Bd. 9, S. 24; trad. p. 26.

mas não como filho e sim como persistir no ser-outro – a Ideia Divina como retida fora do amor por um momento”³⁵³.

Nessa exterioridade a Natureza parece subsistir por si mesma como perfeitamente autônoma. As determinações conceituais que nela descobrimos imediatamente nos surgem como indiferentes e singularizadas umas frente às outras e frente ao nosso próprio pensar, como se o Conceito fosse algo apenas interior, ou mesmo formal e a Natureza é quem lhe desse de fora o conteúdo. Por isso, o ser-aí da Natureza não nos mostra nenhuma liberdade em sua consideração imediata, apenas um amontoado de seres ao lado uns dos outros em uma simples contingência, por um lado, e uma consumada necessidade, por outro.³⁵⁴

No entanto, Hegel entende que não devemos considerar a Natureza como ela imediatamente nos aparece, conforme tal carência de sentido em que nós colocamos de fora o conteúdo nela – ou, inversamente, como este interior subsistente para si que preenche o Conceito – mas propõe que compreendamo-la como um sistema de estágios que se originam uns dos outros conforme a Ideia interna constitutiva da própria Natureza a desenvolve.

A contradição da Ideia, enquanto esta, por Natureza, é exterior a si própria, é antes a contradição por um lado da *necessidade* de suas formações gerada pelo Conceito e da determinação racional delas na totalidade orgânica – por outro lado, da indiferente contingência e indeterminável irregularidade das mesmas [formações].³⁵⁵

A Ideia interna constitutiva da Natureza é a própria Ideia que, como vimos, desenvolveu-se na Natureza enquanto sua negação e aí surgiu como a contradição de exprimir-se, por um lado, como a necessidade conceitual das formações naturais e a determinação racional da totalidade orgânica e, por outro, como a contingência das mesmas formações singularizadas, autônomas e subsistentes umas frente às outras, infinitas em sua irregularidade.³⁵⁶

Nesse sentido, Hegel entende que a Natureza, verdadeiramente, é um todo vivo e que a marcha de seus estágios que se originam uns dos outros é o estabelecer da Ideia como o que ela é em si. Simultaneamente, a marcha dos estágios traz à tona o vir a ser da Ideia para si mesma, em que a imediatez e a exterioridade das determinações naturais atingem seu ápice, a morte, e com isso a exterioridade exterioriza-se de si mesma, vai para dentro de si e se torna o

³⁵³ EN, § 247z; **W**, Bd. 9, S. 25; trad. p. 27.

³⁵⁴ Cf. EN, § 248; **W**, Bd. 9, S. 27; trad. p. 29-30.

³⁵⁵ EN, § 250; **W**, Bd. 9, S. 34; trad. p. 36.

³⁵⁶ Cf. EN, § 250A; **W**, Bd. 9, S. 35; trad. p. 37.

ser vivente, suprasumido “à existência do Espírito, o qual é a Verdade, o alvo final da Natureza e a verdadeira efetividade da Ideia”.³⁵⁷

O Conceito, dessa forma, tem em seu desenvolvimento o pôr-se fora de si para manifestar o que ele já tem e contém em si através de determinações que ganham a existência e são independentes. Concomitantemente, tais determinações não são absolutamente independentes, mas só são determinações porque ganham sua idealidade conceitual e existem como momentos da Ideia.

Neste pôr para fora de si de suas determinações autônomas o Conceito não se perde em uma exterioridade de conteúdo consumido pelo surgir da Natureza, mas, em verdade, conserva-se como a unidade e a idealidade destas manifestações. Simultaneamente ao pôr-se fora de si do Conceito, tal pôr é também um adentrar-se em si mesmo, um manter-se junto a si em sua exteriorização, é o retornar das exteriorizações à sua verdadeira subsistência:

O desenvolvimento do Conceito – segundo a determinação, o alvo ou também, se assim queremos, segundo o desígnio do mesmo desenvolvimento – é para apreender-se como um pôr daquilo que ele é em si; que estas determinações de seu conteúdo chegam à existência, são manifestadas; porém [o são] ao mesmo tempo não como independentes, subsistentes, mas como momentos, que permanecem em sua unidade como ideais, isto é, postos. Este pôr pode-se com isto apreender como uma exteriorização, sair, exposição, vir-fora-de-si, enquanto a subjetividade do Conceito se teria perdido no fora-um-do-outro de suas determinações. Mas ele [o Conceito] conserva-se nelas como unidade e idealidade das mesmas; e este sair [emergir] do centro à periferia é igualmente – visto do lado oposto – um coincidir deste “para-fora” na interioridade, é um recordar-se de que é o Conceito que existe na exteriorização. Começando pois da exterioridade, na qual está inicialmente o Conceito, seu avanço é um ir-para-si ao centro, isto é, é trazer a existência inadequada ao conceito da imediatez, a exterioridade para a unidade subjetiva, para o ser-em-si; não de modo que o Conceito se retire daí [da existência] e a deixe jazendo como casca morta, mas antes de modo que a existência seja em si ou ao Conceito adaptada, que o próprio ser-em-si exista pois isto é a vida. O Conceito deseja romper a casca da exterioridade e vir-a-ser para si.³⁵⁸

O Conceito, assim, é quem dá a direção e a direnção de suas determinações, expondo-as e lhes conferindo autonomia, mantendo-se neste processo, reconciliando-as consigo mesmo e realizando-se como Ideia. Portanto, a Natureza não é um absolutamente outro para a Ideia, mas é ela mesma como seu ser-outro, suprasumido no Espírito.³⁵⁹

Nesse sentido, a divisão científica da Ideia como Natureza expõe-se em três aspectos, semelhante à exposição do Lógico no primeiro volume da *Enciclopédia*: I. A determinação do fora-um-do-outro, em infinitas singularidades imediatas, fora das quais está a unidade da

³⁵⁷ EN, § 251; W, Bd. 9, S. 36; trad. p. 38.

³⁵⁸ EN, § 251z; W, Bd. 9, S. 36-37; trad. p. 38-39.

³⁵⁹ Cf. EN, § 252z; W, Bd. 9, S. 37-38; trad. p. 39-40.

forma – a Mecânica; II. A determinação da particularidade, em que é posta a realidade com sua determinidade imanente de forma e com sua diferença existente em uma relação reflexionante – a Física; e a determinação da subjetividade, em que as diferenças reais da forma são reconduzidas à sua unidade ideal, que se reconhece a si mesma – a Orgânica.³⁶⁰

Cada estágio da Natureza é, assim, um reino próprio, que parece subsistir por si frente aos demais. Contudo, em verdade, Hegel entende que o último estágio é a unidade concreta de todos os anteriores³⁶¹: a Natureza apresenta a Ideia primeiramente do modo como consegue expressá-la em sua finitude, mas, justamente pela dialética do Conceito, atinge estágios mais altos para a sua expressão adequada.³⁶² Por exemplo, a princípio, a expressão encontra-se no espaço,³⁶³ no tempo,³⁶⁴ no lugar e no movimento.³⁶⁵ Por sua dialética imanente, o Conceito atuante impele a Natureza a ultrapassar tais momentos e trazer à tona também o ser vivo.

Conforme já exposto, o último estágio alcançado pela Natureza é a sua conformação orgânica e, nesta, o ser vivente.³⁶⁶ Para Hegel, o vivente é o modo mais elevado da existência do Conceito na Natureza, ainda que, a princípio, seja uma existência apenas em si e singular. O animal, propriamente, é um singular e uma existência finita no qual a universalidade se mostra nele como o poder de saída do processo natural, abstrato. Por isso, há a morte do indivíduo, a morte do natural.³⁶⁷

A subjetividade é na Ideia da Vida o Conceito, ela é *em si* o absoluto *ser-em-si* da efetividade e a universalidade concreta; por meio do indicado suprasumir da *immediatez* de sua realidade, ela [subjetividade] acertou seu passo consigo mesma; o último *ser-fora-de-si* da Natureza foi suprasumido e o Conceito nela somente em si essente tornou-se com isto para si. – A Natureza com isto passou para sua Verdade, para Subjetividade do Conceito, cuja *objetividade* é a *immediatez* suprasumida da singularidade, a *universalidade concreta* de modo que está posto o conceito, que tem a sua realidade correspondente [isto é, que tem] o Conceito para seu *ser-aí* – [é] o Espírito.³⁶⁸

O ser vivente, ainda que seja o estágio mais alto da existência do Conceito na Natureza, é somente o Conceito em si, existindo como singular e, portanto, de modo

³⁶⁰ Cf. EN, § 252; **W**, Bd. 9, S. 37; trad. p. 39.

³⁶¹ Tenhamos sempre tal afirmação em mente ao tratarmos da obra hegeliana. Nesse sentido, a Ideia Absoluta é a unidade concreta das determinações do Lógico, ao passo que o animal que passa ao reconhecer do Espírito é a unidade mais concreta das determinações naturais e a Ideia da Filosofia é a correspondente ao desenvolvimento do Espírito.

³⁶² Cf. EN, § 252z; **W**, Bd. 9, S. 40; trad. p. 42.

³⁶³ Cf. EN, § 254; **W**, Bd. 9, S. 41; trad. p. 47.

³⁶⁴ Cf. EN, § 257; **W**, Bd. 9, S. 47-48; trad. p. 53-54.

³⁶⁵ Cf. EN, § 260; **W**, Bd. 9, S. 56; trad. p. 61.

³⁶⁶ Cf. EN, § 350; **W**, Bd. 9, S. 430; trad. p. 449.

³⁶⁷ Cf. EN, § 375; **W**, Bd. 9, S. 535; trad. p. 553.

³⁶⁸ EN, § 376; **W**, Bd. 9, S. 537; trad. p. 554.

inadequado à universalidade da Ideia. A Ideia deve, portanto, ir além do ser vivente, resolver a inadequação que ainda se mantém neste e atingir-se novamente. A morte surge como a supressão do singular rumo à emergência do gênero, em que Hegel entende que a negação da singularidade imediata é o surgimento do Espírito.

Na individualidade este movimento dos dois [singular e gênero] é o decurso, que se suprassume, e cujo resultado é a *consciência*, a unidade, que em e para si mesma é unidade de ambos como Si, não só como o gênero no conceito interno do singular. A Ideia existe com isto no sujeito independente, para o qual, como órgão do conceito, tudo é ideal e fluido; isto é, ele *pensa*, faz tudo espacial e temporal ser o seu, tem assim nele a universalidade, isto é, tem-se a si mesmo. Enquanto assim agora o universal é para o universal, o Conceito é para si; isto chega primeiro no Espírito à manifestação, onde o Conceito se faz objetivo, mas com isto é posta a existência do Conceito como Conceito. O Pensamento, como este universal para si mesmo essente, é o *imortal*; o mortal é que a Ideia, o universal não é adequado a si.³⁶⁹

Desse modo, na transição do natural para o Espírito, conclui-se a Filosofia da Natureza na *Enciclopédia*. Atingir o Espírito é o alvo final da Natureza, matar-se a si mesma e avançar além do imediato, do sensível, fazer surgir da exterioridade sua essência mais alta. Mas, em verdade, pensar o Espírito como apenas um surgir da Natureza a vir a ser para si é compreender o desenvolvimento da Ideia apenas unilateralmente. Hegel entende, na realidade, que o Espírito é tanto antes como depois da Natureza, bem como não é apenas a Ideia metafísica da mesma.³⁷⁰ Veremos, mais detidamente, tais considerações na próxima seção. Por ora, cabe-nos responder às perguntas levantadas ao longo desta.

Há pouco, introduzimos dois questionamentos: (1) seria a Natureza um posterior à Ideia, pois surge da Ideia Eterna?; e (2) seria a Filosofia da Natureza, enquanto esta toma a Natureza imediatamente como a Ideia enquanto Ser, como indicado pelo próprio Hegel, incapaz de constituir propriamente uma esfera científica autônoma, pois recairia, desse modo, em um momento mais abstrato da Ideia Absoluta, no momento do Ser?

Como vimos, (1) a Natureza não é um posterior à Ideia em um sentido cronológico³⁷¹, nem mesmo algo ao qual a Ideia passou ou uma reflexão da Ideia, mas é a própria Ideia que se

³⁶⁹ EN, § 376z; **W**, Bd. 9, S. 538; trad. p. 555.

³⁷⁰ Cf. EN, § 376z; **W**, Bd. 9, S. 538-539; trad. p. 556.

³⁷¹ Lembremos que o próprio *Tempo*, tanto quanto o *Espaço*, é uma determinação da Natureza, um ver a si mesma da Ideia no natural. Não seria possível, desta forma, que a Natureza fosse posterior à Ideia cronologicamente, pois o Tempo é *na* Natureza. “A determinação primeira ou imediata da Natureza é a abstrata *universalidade* de seu *ser-fora-de-si*, a equivalência dele sem mediação, o *Espaço*. Ele é o totalmente ideal *ao lado-um-do-outro*, porque é o *ser-fora-de-si* e simplesmente *contínuo*, porque este *fora-um-do-outro* ainda é totalmente *abstrato* e não tem em si nenhuma diferença determinada.” “A negatividade, que se refere como ponto ao espaço e nele desenvolve suas determinações como linha e superfície, é contudo na esfera do *ser-fora-de-si*, igualmente também *para si* e suas determinações aí, mas simultaneamente como pondo na esfera do *ser-*

quer extrusar livremente, é a própria Ideia que se intui.³⁷² O próprio desenvolvimento da Filosofia da Natureza, desde suas determinações mais abstratas, Espaço, Tempo, até as mais concretas, Ser Vivente, Animal, é, simultaneamente, a Ideia em seu Ser-Outro, fora de si, quanto um retornar da Ideia a ela mesma em sua exteriorização – e, concretamente, o já retornado. A Natureza é apenas um posterior à Ideia na exposição científica do Sistema Filosófico e, mesmo assim, mantém-se como o reconhecer-se da Ideia em seu livre sair de si.

373

Do mesmo modo, (2) a Natureza não recai em um momento mais abstrato da Ideia Absoluta, no momento do Ser, pois a sua consideração pensante já atingiu a compreensão de que a Natureza é a Ideia, e o rememorar da própria Ideia na Natureza é apenas um ver-se a si própria e suas determinações lógicas em seu Ser-Outro que, em verdade, é ela mesma. Mas a Natureza, em seu conceito, mantém a sua determinidade característica como a Ideia como o negativo dela mesma, como exterior a si e, portanto, constitui uma esfera científica autônoma acerca das segundas determinações da Ideia, constitui a esfera da diferença.³⁷⁴

Por fim, cabe-nos responder à pergunta-título desta seção, que permaneceu subjacente a toda a discussão desenvolvida: Por que a Natureza não é uma definição do Absoluto?

Lembremo-nos de que Hegel considera como aptas a definirem o Absoluto todas as determinações lógicas iniciadas a partir do Ser que se desenvolvem ao longo da *Enciclopédia*, especificamente as primeiras determinações, simples, das primeiras esferas, e as terceiras determinações, reconciliadas, enquanto são um retorno da diferença à relação simples consigo mesmas.³⁷⁵

No entanto, lembremo-nos também de que as segundas determinações, enquanto correspondem à esfera da diferença, não podem ser consideradas como definições do Absoluto porque, apesar do Verdadeiro também ser nelas, elas mesmas, enquanto consideradas por si mesmas, são carentes de sua própria idealidade, e sua própria determinidade as caracteriza como momentos do Absoluto que correspondem à Sua finitização, ao momento da finitude quista pelo infinito. Assim, como definições do finito, evidentemente não podem definir, significar, o infinito que é por si, absoluto, eterno.³⁷⁶

fora-de-si, nesta ocasião aparecendo como indiferente ao quieto ao-lado-um-do-outro. Assim posta para si, é ela [negatividade] o Tempo.” Cf. EL, § 257; **W**, Bd. 8, S. 47-48; trad. p. 53-54.

³⁷² Cf. EL, § 244; **W**, Bd. 8, S. 393; trad. p. 370.

³⁷³ Cf. EN, § 376z; **W**, Bd. 9, S. 539; trad. p. 557.

³⁷⁴ Cf. EN, § 247; **W**, Bd. 9, S. 24; trad. p. 26.

³⁷⁵ Cf. EL, § 85; **W**, Bd. 8, S. 181-182; trad. p. 173.

³⁷⁶ Idem.

Nesse sentido, e de posse do conteúdo explicitado nesta seção, podemos compreender que a Natureza não é uma definição do Absoluto justamente porque, em verdade, ela é uma definição da finitude e toda a sua idealidade provém, de acordo com a exposição do Sistema Científico, da Ideia Lógica. O natural é em si o Absoluto, mas, em concordância com sua própria determinação, a Natureza é negativa à Ideia, exterior a si mesma e, dessa forma, é carente de seu próprio conceito. Assim, a Natureza corresponde à segunda esfera, à esfera da diferença, que adentra no Universal, se particulariza, mas ainda carece de reconciliação.

Por isso, enquanto definição da finitude, Hegel entende que a Natureza

de acordo com sua determinada existência, pelo qual justamente ela é Natureza, não é para se deificar; nem o sol, lua, animais, plantas, etc. – preferencialmente aos atos e acontecimentos humanos – são para citar e considerar como obras de Deus. A Natureza é divina *em si*, na Ideia; mas, como *é*, não corresponde seu ser a seu Conceito; é antes a *contradição não-resolvida*. Sua propriedade é o *ser-posta*, o negativo, tal qual os antigos apreenderam a *matéria* como o *non-ens*. Também se tem expressado o que é a Natureza como a sucata ou o lixo da Ideia, e isto por declaração própria, enquanto a Ideia – nesta figura de exterioridade – se situa na inconformidade dela própria consigo mesma. Somente a essa consciência, que antes de tudo é ela mesma exterior e imediata, isto é, à consciência *sensível*, aparece a Natureza como o primeiro, imediato, essente. (...) Na Natureza, não somente o jogo das formas tem sua ilimitada, desenfreada contingência, mas cada figura por si carece do conceito dela mesma.³⁷⁷

Mas, alertemo-nos, novamente e pela última vez, de que a Natureza não proveio da Ideia como algo que sucede a outro, mas sim que a Natureza é a própria Ideia que intui a si mesma colocada em sua determinidade correspondente, a de ser exterior a si mesma: em verdade, a Ideia é absolutamente a Natureza, pois não há cisão alguma que não seja reconciliada.

A reconciliação, a terceira esfera de determinações, e a definição suprema do Absoluto a atingimos nós agora: é o Espírito.

³⁷⁷ EN, § 248A; W, Bd. 9, S. 27-28; trad. p. 30.

Capítulo 3 – O Absoluto é o Espírito

“O absoluto é o espírito: esta a suprema definição do absoluto. Encontrar essa definição e conceber seu sentido e conteúdo, pode-se dizer que foi essa a tendência absoluta de toda cultura e filosofia; nesse ponto insistiu toda religião e ciência, só a partir dessa insistência pode-se conceber a história mundial. A palavra e a representação do espírito cedo se encontram; e o conteúdo da religião cristã é dar a conhecer Deus como espírito. O que aqui é *dado* à representação, e o que é *em si* a essência, a tarefa da filosofia é apreendê-lo em seu elemento próprio, no conceito. Essa tarefa não é resolvida de modo verdadeiro e imanente enquanto o conceito e a liberdade não são seu objeto e sua alma.”³⁷⁸

Chegamos à suprema definição do Absoluto, a de que é Espírito. Como indicado no parágrafo acima, a importância de tal definição não pode ser subestimada, já que Hegel considera a busca dessa definição como a tendência absoluta de toda a cultura e de toda a filosofia, de toda religião e de toda ciência, a única definição que permite a compreensão da história mundial.

No entanto, muitas interpretações contrárias entre si acerca do conceito de Espírito já foram elaboradas, colaborando para manter a filosofia hegeliana envolta em véu de mistério. Muitas de tais interpretações pecam fundamentalmente na pressuposição que assumem para a interpretação de tal conceito, tomando, em algumas ocasiões, posturas naturalistas, anti-metafísicas, mesmo materialistas, como pontos de partida para a compreensão do Espírito, distorcendo completamente o desenvolvimento da própria filosofia hegeliana como temos visto no desenvolver dessa dissertação.

Mesmo dicionários especializados são vacilantes quanto à caracterização precisa do conceito de Espírito. Ora descrevem-no como a mente humana e seus produtos, ora indicam que é algo desligado da vida social de determinada comunidade, ora estabelecem que é um sistema unificado de pensamentos.³⁷⁹ Há também exposições no sentido de Espírito ser o que

³⁷⁸ EG § 384z; W, Bd. 10, S. 29-30; trad. p. 26.

³⁷⁹ “1. Num sentido geral, *Geist* denota a **mente humana e seus produtos**, em contraste com a Natureza e também com a ideia lógica. [grifo nosso] [...] 5. ‘Espírito absoluto’ engloba ARTE, RELIGIÃO e FILOSOFIA [...] ele é INFINITO, uma vez que o espírito constitui aí um objeto ‘para’ o próprio espírito [...] O espírito também é absoluto no sentido de que está relativamente ‘desligado’ da vida social de uma determinada comunidade’ [...] É pura atividade [...] O desenvolvimento do *Geist* é concebido ora como lógico e não-temporal, ora como histórico. [...] A asserção de Hegel de que *Geist* é o absoluto não significa que tudo é mental ou o produto da mente da própria pessoa, mas que: (a) o sistema unificado de PENSAMENTOS e estruturas racionais que formam o núcleo do *Geist* (subjetivo) é imanente na natureza e no desenvolvimento do próprio *Geist*; e (b) espírito/mente ‘ultrapassa’ e IDEALIZA o que é diferente do espírito, por suas atividades cognitivas e práticas”. INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997 [1993].

nós entendemos por natureza humana, ou mesmo mente em um sentido geral, também como sentido de auto-descoberta.³⁸⁰

Mesmo entre comentadores a situação não é de maior consenso, muito em função de perspectivas menos hegelianas do que deveriam ser, não assumindo a primazia do Conceito, mas partindo de pressupostos que o próprio Hegel não assumia, como interpretações que consideram o Espírito como apenas uma prática social³⁸¹ ou o que a humanidade foi e é capaz de produzir culturalmente.³⁸² Concordamos mais com interpretações que consideram o Espírito como o estágio mais desenvolvido da consciência,³⁸³ ou mesmo como veículo de um Espírito universal, cósmico.³⁸⁴

³⁸⁰ “Spirit means for Hegel something close to what we mean by ‘human nature’. In the past, scholars routinely translated Hegel’s Geist as ‘mind’, but mind is actually only part of what the term means. Spirit refers to the unique form of consciousness possessed by human beings. Unlike all other animals, human beings are capable of self-consciousness or self-awareness: we are the beings who are able to know ourselves. [...] In fact, to a great extent human beings choose to be what they are – they choose their own nature through the act of self-understanding or self-discovery. In essential terms, this is what human freedom consists of. However, Hegel recognizes that the achievement of self-conscious Spirit is something that takes time. As individuals, we all start off as small children in a more or less animal state: ruled by our drives and needs, and unreflective. Maturation consists in large measure in the process of learning to think critically about ourselves, and achieving a degree of self-awareness. But all of this is also true of the human race as a whole. As a race we began, Hegel believes, in an infantile state and were ruled by childish beliefs – myths and superstitions. We were actually the authors of these, but we were not selfconscious enough to realize it. Because we were unself-conscious, we lacked freedom for we could not see the degree to which we could change the ideas we lived by and therefore shape our own nature. For Hegel, history is in fact the story of our gradual achievement of self-consciousness, which is simultaneously the realization of our freedom, our capacity for self-determination. With this achievement, which truly occurs in the modern period, human Spirit is fully realized.” MAGEE, Glenn Alexander. *The Hegel Dictionary*. New York: Continuum Books, 2010. pp. 226-227.

³⁸¹ “The reflection on the nature of religion begins to bring to a close that series of reflections on spirit as social practice - that is, on the series of self-understandings and accounts of what is taken as authoritative that began with the Greek alternative to modernity and ends with fully modern self-understanding that structures the community that unites de post-revolutionary Kantian conception of autonomy as impersonal rationality with romantic discourse about personal self-choice. These various forms of self-understandings about the self-identity of the community have led to a conception of a form of social practice which is a form of “absolute reflection” - that is, what Hegel calls absolute spirit: a given community’s reflection on its essential self-identity and its highest interests through the historical practices and institutions of art, religion and philosophy.” PINKARD, Terry. *Hegel’s Phenomenology – The sociality of Reason*

³⁸² Cf. RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

³⁸³ “Spirit is the highest of the stages of consciousness whose odyssey is traced in the Phenomenology of Spirit (1807); it appears when reason, which mediates the difference between consciousness and self-consciousness, assumes the shapes of ethical life, art, religion, and philosophy. In the preface to this work a definition of spirit begins to be fashioned. (...) The spiritual on the one hand is what is essential, substantial, or has being in itself (consciousness); on the other hand, it relates itself to itself, it knows itself as subject in relation to an object recognized to be other than itself, it has being for itself (self-consciousness). Yet in its being outside itself it remains within itself, that is, it has being in and for itself, and as such it is reason or spiritual substance. Absolute spirit is that spiritual substance whose cognitive relationships are all internal to itself: it is the whole that embraces all otherness, everything finite and determinate, indeed exteriority as such, within itself. Finite spirit, by contrast, recognizes otherness to subsist outside it, and it finds itself involved in relationships that limit and restrict it; just this is the meaning of its finitude. Common to absolute spirit and finite spirit is that both entail relationships of consciousness. Spirit is free, pure, rational relationality, which presupposes sense as the soil of objectification and difference but is itself metasensual.” HODGSON, Peter. *Hegel and Christian Theology: a Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*. pp. 15-16.

³⁸⁴ “Ao ingressar agora no domínio do Geist, que Hegel chamará mais tarde de ‘espírito objetivo’, estamos tratando pela primeira vez de formas históricas reais (...) nosso propósito aqui é levar a consciência a definir a si

Valorosas lições são aprendidas com tais intérpretes, mesmo aqueles que consideramos menos hegelianos no espírito do que deveriam ser. Contudo, o que nos salta aos olhos é uma geral falta de precisão na indicação do conceito de Espírito como Hegel o expôs. De fato, há exposições valiosas acerca do conceito de Espírito já em suas aulas para o ginásio de Nuremberg,³⁸⁵ ou mesmo, evidentemente, em sua *Fenomenologia do Espírito*.³⁸⁶ Contudo, e seguindo o que temos proposto acerca do sistema hegeliano, a auto-exposição do Conceito é realizada de modo mais adequado na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, em que todo o sistema é contemplado e o auto-desenvolvimento do Conceito se explicita em Ideia Lógica, Natureza e Espírito.

Nesse sentido, nos propomos a indicar a explicitação do conceito de Espírito conforme Hegel o fez na *Enciclopédia*, primeiro realizando delineamentos gerais à consciência acerca do objeto que agora passará a considerar e, então, auto-expondo o Espírito conceitualmente, onde apreenderemos a sua determinação essencial que o caracteriza como, em sua mais elevada exposição, o Saber Totalizante e auto-criador.

mesma como, em última instância, congruente com o espírito universal (...) devemos ater-nos ao que mais tarde, na *Enciclopédia*, será chamado de ‘espírito absoluto’. (...). O conhecimento absoluto é a unidade final de sujeito finito e sujeito infinito ou de substância absoluta e subjetividade. Essa união existe implicitamente (*an sich*) como religião, ao passo que a consciência moral que constituiu o estágio mais elevado do capítulo sobre o espírito conteve explicitamente (*für sich*) a noção de que a vontade do sujeito está de acordo com a vontade universal. O resultado é uma unidade do *self* e da essência ou substância das coisas; o *self* é alçado à condição de essência ao considerar-se como o veículo do *Geist*; mas a essência ou substância ‘desce’ até o *self* ao chegar a compreender a si própria como sujeito (e por isso necessitar de um sujeito finito como seu veículo). Quando ela chega à consciência plena, gera uma forma de conhecimento que Hegel chama de conhecimento absoluto. TAYLOR, Charles. *Hegel: Sistema, Método e Estrutura*. São Paulo: É Realizações, 2014 [1975]. pp. 227-242.

³⁸⁵ Cf. HEGEL, G. W. F. *Propedêutica Filosófica*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

³⁸⁶ Cf. HEGEL, G. W. F.. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. de Paulo Meneses com a colaboração de Karl Heinz Effen e José Nogueira Machado. Petrópolis, Bragança Paulista: Vozes, Univ. São Francisco, 2002. § 438; § 439; § 440; § 441; § 443; § 672; § 682; § 683; § 808.

3.1 Sobre a introdução à auto-exposição do Espírito para a consciência na *Enciclopédia*

Hegel inicia o terceiro e último volume da *Enciclopédia* fazendo um alerta à consciência: conhecer o Espírito é conhecer o que de mais excelso há na Filosofia, é o conhecimento mais concreto, que, por isso, é tanto o mais alto conhecimento essente quanto o mais difícil. Este volume da *Enciclopédia* é dedicado à Filosofia do Espírito e à compreensão de sua significação e desenvolvimento.³⁸⁷

O mandamento do Apolo delfico que estabelece “conhece-te a ti mesmo” é compreendido por Hegel como o mandamento absoluto. A razão que nos guia, portanto, está na auto-compreensão acerca de nós mesmos, no aprofundamento em nosso próprio conhecimento. Mas Hegel não vê nesse mandamento absoluto o conhecimento apenas de nossas próprias vidas singularizadas, em que as memórias particulares, o caráter, os impulsos de cada indivíduo têm subsistência para si, mas, propriamente, o auto-conhecimento ordenado por Apolo está no conhecer daquilo que é essencial ao humano, do Espírito enquanto o que é o verdadeiro em si e para si de qualquer manifestação humana.³⁸⁸

Contudo, a Filosofia do Espírito não tem, propriamente, o significado de ser um conhecimento da particularidade dos humanos, como alguma vertente do conhecimento que se debruce a estudar as particularidades de cada espírito finito, mas, de fato, tais conhecimentos só são possíveis por conta da pressuposição do conhecimento universal, essencial do humano, do Espírito que é o verdadeiro. Por isso, tais investigações particulares só elevam seu conteúdo à Verdade e ao Conhecer porque seus resultados contingentes, inessenciais, têm sua substancialidade no Espírito mesmo.³⁸⁹

A dificuldade acerca do conhecimento filosófico do Espírito inicialmente apontada por Hegel tem sua razão de ser na própria constituição e essência do Espírito: ele não é mais a Ideia Lógica simples, resumida, mas a forma mais concreta que a Ideia Absoluta alcança na efetivação de si mesma, em que tanto o Lógico quanto o Natural encontram-se suprassumidos. Ou, como aqui sustentamos, é a explicitação do Conceito retornado de sua exteriorização na Natureza e reconciliado a si mesmo. A consideração do Espírito só será propriamente filosófica ao nos atentarmos para seu conceito, efetivação e desenvolvimento vivos, inclusive

³⁸⁷ Cf. EG § 377; **W**, Bd. 10, S. 9; trad. p. 7.

³⁸⁸ Idem.

³⁸⁹ Idem.

a seus momentos de finitude, o Espírito Subjetivo e o Espírito Objetivo, como explicitações da própria Ideia Absoluta eterna.³⁹⁰

Verdadeiramente, o desafio lançado pelo deus grego ao autoconhecimento não tem o sentido de ser um mandamento originado exteriormente ao espírito humano por uma entidade alheia aos aparentemente efêmeros interesses da humanidade, mas sim o significado de ser a própria lei absoluta da Ideia, agora se mostrando como Espírito, que impele seu próprio ser a seu próprio conhecimento.³⁹¹ Por isso, todo o agir do Espírito é um compreender de si mesmo, bem como é a meta de todas as ciências a compreensão pelo Espírito de tudo aquilo que é, pois, propriamente, no Espírito não há nenhuma cisão, para ele nada existe que seja absolutamente outro e subsista por si mesmo, mas a totalidade e todas as suas determinações são absolutamente compreensíveis.³⁹²

No entanto, a unidade viva do Espírito põe as suas diversas faculdades e forças imediatamente autônomas umas às outras, de modo aparentemente cindido,³⁹³ porém

³⁹⁰ Cf. EG § 385z; **W**, Bd. 10, S. 33-34; trad. p. 30.

³⁹¹ Idem. Como temos visto, Hegel entende que o autoconhecimento no sentido comum, como uma investigação das aptidões e paixões particulares do indivíduo, só tem importância para o singular enquanto considera a si mesmo em uma visão particularista, mas não tem propriamente valor para a Filosofia. Para Hegel, o conhecimento dirigido às peculiaridades dos espíritos singulares pode, é verdade, mostrar-se útil para a vida, especialmente em conjunturas políticas inadequadas a seu conceito, nas quais o Direito há muito tempo foi esquecido e imperam os arbítrios dos indivíduos, ou mesmo em situações em que o que importa não são as razões da Coisa mesma, mas o ludibriar por meio de artifícios uns aos outros para consecução de objetivos particularmente estabelecidos. Contudo, para a Filosofia, tal conhecimento lhe é indiferente na medida em que permanece absorto em considerações de singularidades contingentes e não se eleva à compreensão da verdadeira e universal essência humana. Percebamos que Hegel não descarta o conhecimento das singularidades, apenas o considera indiferente à compreensão do Pensar em si próprio de modo essencial. Isso significa que os espíritos finitos também têm sua dignidade e autoconhecimento próprios, o enfoque dado na Enciclopédia é à Verdade em si e para si, não ao indivíduo singularizado, apenas momento de sua efetivação. Mas, em verdade, o autoconhecimento propriamente dito, que merece a consideração filosófica, é o conhecimento do Universal, o autoconhecimento do que é essencial no humano, o conhecer do Espírito nele mesmo.

³⁹² Lembremo-nos de que Hegel considera que o conhecimento do Espírito sempre esteve presente na história da humanidade. Ele nos aponta, por exemplo, de que os povos da Antiguidade Oriental já tinham uma noção acerca da magnitude do Espírito, ainda que, propriamente, tenham sido os gregos aqueles que primeiro compreenderam como Espírito a razão de ser daquilo que vivenciavam. No entanto, nem mesmo os gregos atingiram a infinitude absoluta do Espírito: Hegel considera que a relação do espírito humano com o divino ainda não é absolutamente livre entre os gregos, mas só com o cristianismo, e com a encarnação de Deus e a presença do Espírito Santo entre seus fieis, é que a consciência humana pôde alcançar uma relação completamente livre com o infinito e, assim, capaz de atingir o conhecimento conceituante, o conhecer do próprio Conceito como a infinitude absoluta.

³⁹³ Como modos de considerações filosóficas acerca do Espírito, Hegel aponta a psicologia racional, também conhecida por pneumatologia, e a psicologia empírica. Sob o ponto de vista hegeliano, a psicologia racional atua conforme uma abstrata metafísica do entendimento, ocupando-se diretamente de uma essência pretensamente não fenomenal do Espírito. Tal psicologia indaga-se acerca da simplicidade da alma, de sua imaterialidade, de sua substância, etc., considerando o Espírito como uma coisa e vendo suas categorias conforme o Entendimento, como em repouso fixas nelas mesmas, e sendo a alma ligada apenas exteriormente ao corpo. A pretensão da psicologia racional é o conhecimento do Universal em si. Já a psicologia empírica tem por seu objeto o Espírito concreto propriamente, mas, ao invés de considerá-lo conforme sua concretude, separa-o e aprofunda-se em infinitas determinações da finitude através da observação e da experiência, que se alçaram ao principal método científico com o Iluminismo. Ao afastar, por um lado, os elementos metafísicos de suas considerações, por outro lado a psicologia empírica também se manteve na metafísica de Entendimento, porém orientada para fenômenos

conservando-se nesse pôr e nessa oposição a si mesmo. Essas oposições que se apresentam entre o Espírito que é livre e as determinações que aí surgem, levam-no à necessidade de sua conceituação, de mostrar efetivamente sua unidade em meio à profusa e rica emergência de seus conteúdos. O Conceito, assim, continua explicitando-se tanto na Filosofia da Natureza, como vimos, quanto na Filosofia do Espírito.

O sentimento-de-si da unidade viva do espírito põe-se de si mesmo contra a fragmentação deste nas diversas *faculdades*, *forças*, representadas [como] autônomas umas em relação às outras, ou – o que vem a dar no mesmo – nas diversas *atividades* também representadas. Porém, ainda mais, as oposições que logo se apresentam, entre a *liberdade* do espírito e o *ser-determinado* do mesmo, além da livre eficiência da alma em sua diferença com a corporeidade exterior – e de novo a conexão íntima dos dois –, conduzem à necessidade [Bedürfnis] *de conceituar* neste ponto.³⁹⁴

Como já exposto, Hegel entende que a Filosofia Especulativa suplanta todos os modos finitos de se considerar o Espírito já adotados. A Filosofia consegue elevar-se acima do ponto de vista finito do pensar reflexivo, em determinações apenas essenciais e também ultrapassa a fixação do Espírito nos fatos da consciência para apreender o Espírito como a Ideia que se sabe a si mesma. O Conceito do Espírito vivo necessária e livremente se diferencia em si mesmo e reconcilia-se consigo mesmo a partir de suas diferenças. Nesse ultrapassar, mostra

empíricos inessenciais e singulares, do indivíduo particular. Hegel considera que a Psicologia Empírica considera seu conteúdo conforme o que recebe da representação de forma dada, e, dessa forma, não fornece uma dedução das particularidades que obtém a partir do conceito do espírito, nem mesmo uma prova de que no Espírito haja efetivamente tais particularidades e nenhuma outra. A pretensão da Psicologia Empírica é o conhecimento do Particular. Além disso, a Psicologia Empírica toma as particularizações nas quais o Espírito se decompõe como fixas para si mesmas, cada uma das quais está apenas interagindo com as outras particularidades em uma relação exterior, caracterizando assim, o Espírito apenas como um amontoado de determinações. Não obstante, a Psicologia Empírica também exige uma conexão interna entre as diversas particularizações do Espírito, uma forma harmoniosa através da qual as suas determinações se coadunam entre si, mas, em verdade, só pode alcançar uma unidade que deve-ser, uma representação da verdadeira unidade que coloca por si suas próprias determinações, mas que, colocada (e desejada) sub-repticiamente no sistema empírico, é impotente e não alcança força alguma contra as forças do espírito pressupostas como autônomas. Para Hegel, tais modos de proceder não são nem suficientes nem adequados para a verdadeira consideração especulativa do Espírito, pois ele não é algo em repouso, fixo, como pretende a Psicologia Racional, nem mesmo um conjugado de determinações autônomas umas frente às outras, como põe a Psicologia Empírica, mas é absolutamente irrequieto, pura atividade e idealidade de todas as finitas determinações do Entendimento, diferenciar-se de si mesmo e ser efetivo por meio de suas formas determinadas de uma necessária – e livre – manifestação de si, ou a unidade concreta e verdadeira do singular e do universal. E o espírito, assim como é algo verdadeiro, é algo vivo, orgânico, sistemático; e só pelo conhecimento dessa sua natureza [é que] a ciência do espírito é igualmente verdadeira, viva, orgânica e sistemática. Predicados [estes] que não podem atribuir-se nem à psicologia racional nem à psicologia empírica, pois a racional faz do espírito uma essência morta, separada de sua efetivação, enquanto a empírica mata o espírito vivo esquartejando-o em uma multiplicidade de potências autônomas, a qual não é produzida e mantida em coesão pelo conceito.

³⁹⁴ EG § 379; W, Bd. 10, S. 13; trad. p. 11.

como efetiva a explicitação da Ideia em um desenvolver conforme seu conteúdo intrínseco e como único método científico verdadeiro.³⁹⁵

O pensamento Especulativo mostra cada objeto como um objeto próprio seu, que ele mesmo engendra, e seus singulares desenvolvimentos como a idealidade do Conceito universal, conforme a efetivação mesma da Ideia Absoluta.³⁹⁶ Por isso, a compreensão filosófica do Espírito o expõe como um necessário e livre desenvolvimento da Ideia eternamente essente, seus momentos especiais constituintes da totalidade da Filosofia do Espírito, produzidos a partir do Conceito. Novamente, a Filosofia do Espírito continua por explicitar as determinações do Pensar antes iniciadas pelo Ser através de sua racionalidade própria.

Se nas ciências empíricas o material é recebido do exterior como dado pela experiência, e em seguida ordenado segundo uma regra universal já fixada, e introduzido em uma conexão exterior, o pensamento especulativo, ao contrário, deve mostrar cada objeto seu, e o desenvolvimento deles, em sua absoluta necessidade. Isso acontece ao ser cada conceito particular derivado do conceito universal que se produz e se efetiva a si mesmo, ou seja, [derivado] da ideia lógica. Por conseguinte, a Filosofia deve conceber o Espírito como um necessário desenvolvimento da Ideia Eterna, e fazer que se desenvolva o que constitui as partes especiais da ciência do espírito, puramente a partir do conceito deste.³⁹⁷

Neste ponto, em que já discutimos a atividade do Conceito em sua auto-exposição, sabemos que o Pensar filosófico deve se abandonar à Coisa considerada, envolver-se a si mesmo pelo Conceito e, dessa forma, permanecer de modo completo na imanência das determinações do Objeto, movido pelo Conceito. Dessa forma, a consideração filosófica é um simples assistir ao desenvolvimento do próprio Objeto, não o alterando exteriormente nem o modificando pela interferência de representações e ideias subjetivas.³⁹⁸

O desenvolvimento próprio do Espírito atinge seu fim quando chega à consciência plena de Si.

Somente quando consideramos o espírito no processo que foi descrito da autoefetivação do seu conceito [é que] nós o conhecemos em sua verdade (pois

³⁹⁵ Cf. EG § 379z; **W**, Bd. 10, S. 14; trad. p. 12.

³⁹⁶ *Idem*.

³⁹⁷ EG § 379z; **W**, Bd. 10, S. 14; trad. p. 12.

³⁹⁸ Cf. EG § 379z; **W**, Bd. 10, S. 14; trad. p. 12. Lembremo-nos de que o Conceito não carece de nenhuma potencialidade externa para que se efetive, mas tal efetivação ocorre por sua própria idealidade, que guarda em si a contradição que o leva a mover-se, impele-o a efetivar-se, a desenvolver as diferenças que nele estão apenas de modo ideal em diferenças efetivas, autônomas, que em sua própria autonomia só referem-se à própria idealidade de onde emanam. O Conceito não depende de nosso representar subjetivo nem mesmo na conclusão do que era em sua universalidade e em sua explicitação. Para Hegel, a Filosofia apreende que o Conceito mesmo põe um limite ao seu próprio autodesenvolver-se ao dar a si mesmo uma efetividade que lhe corresponde plenamente.

verdade significa justamente acordo do conceito com sua efetividade). Em sua imediatez, o espírito ainda não é verdadeiro, ainda não tomou o seu conceito objetivo para si, ainda não transformou o que nele está presente de maneira imediata, em algo posto por ele; não remodelou sua efetividade em uma efetividade conforme ao conceito do espírito. O desenvolvimento total do espírito não é outra coisa que seu elevar-se-a-sí-mesmo à sua verdade, e as assim chamadas potências da alma não têm outro sentido que o de serem os degraus dessa elevação. Por essa autodiferenciação, por esse transformar-se e por essa recondução de suas diferenças à unidade de seu conceito, o espírito, assim como é algo verdadeiro, é algo vivo, orgânico, sistemático; e só pelo conhecimento dessa sua natureza [é que] a ciência do espírito é igualmente verdadeira, viva, orgânica e sistemática.³⁹⁹

Hegel entende que o Espírito apresenta uma dificuldade peculiar de ter as determinações particulares de seu próprio desenvolvimento como momentos que determinam seus graus superiores de desenvolvimento. Por conta de tal peculiaridade, em uma determinação mais abstrata a determinação mais desenvolvida já se encontra presente em si, ao passo que na determinação mais desenvolvida estão presentes em seu desenvolvimento pleno as determinações mais abstratas. Nesse sentido, o explicitar do Conceito atinge em cada grau de desenvolvimento uma melhor compreensão acerca de si mesmo.⁴⁰⁰

3.1.1 A exposição imediata do Espírito

Ao iniciar a exposição imediata do Conceito do Espírito, Hegel indica que ele tem para nós, que nos pomos a filosofar e estabelecemos para nós mesmos conhecer o objeto da Filosofia, a Natureza por sua pressuposição. Contudo, para si, o Espírito é a verdade da Natureza, seu princípio absolutamente primeiro. Portanto, o Espírito não é propriamente um fruto da Natureza, mas a pressuposição é feita apenas por nós, conhecedores dele, que tem nela a passagem da Ideia para si própria, em que se torna mais concreto na explicitação de seu

³⁹⁹ EG § 379z; **W**, Bd. 10, S. 15; trad. p. 13.

⁴⁰⁰ Hegel considera que isso pode levar a enganos, e tomarmos o mais abstrato como o mais desenvolvido e o mais desenvolvido como dependente do mais abstrato. “A natureza *concreta* do espírito traz consigo para a consideração esta dificuldade peculiar de que os graus e determinações particulares do desenvolvimento de seu conceito não permanecem, ao mesmo tempo, como existências particulares, para trás e em contraposição a suas figurações mais profundas, tal como é o caso na natureza exterior, onde a matéria e o movimento têm sua livra existência como sistema solar; onde as determinações dos *sentidos* existem também para trás, como propriedades dos *corpos*, e ainda mais livres, como elementos, etc. Ao contrário, as determinações e os graus do espírito são essencialmente só como momentos, estados, determinações nos graus superiores do desenvolvimento. Por isso ocorre que numa determinação inferior, mais abstrata, o [que é] superior se mostre já empiricamente presente, ao passo que, por exemplo, na sensação todo o espiritual mais elevado [está presente] como conteúdo ou determinidade. Por conseguinte, de maneira superficial, aquele conteúdo — o religioso, o ético etc. — pode parecer essencialmente que tem seu lugar, e mesmo sua raiz, na sensação, que é apenas uma forma abstrata; e suas determinações parece que devem ser consideradas necessariamente como espécies particulares da sensação. Mas, ao mesmo tempo, enquanto os graus inferiores são considerados, torna-se necessário, para os fazer perceber segundo sua existência empírica, lembrar os graus superiores em que estão presentes só como formas, e deste modo antecipar um conteúdo que só mais tarde se oferece no desenvolvimento (por exemplo, no despertar natural, a consciência; na loucura, o entendimento, etc.)”. EG § 381z; **W**, Bd. 10, S. 17; trad. p. 16-17.

próprio conteúdo. Mas, verdadeiramente, é o Espírito que põe a Natureza, é o Espírito o princípio primeiro e final do natural, a Natureza desvanecente produzida pelo Espírito como a Ideia que se explicita em seu desenvolver. Destacamos aqui, novamente, o fio condutor em que se baseou este trabalho: é o Conceito a sempre desenvolver-se e explicitar-se no decorrer da *Enciclopédia*.

O Espírito tem *para nós a natureza* por sua *pressuposição*, da qual ele é a *verdade* e, por isso, seu [princípio] *absolutamente primeiro*. Nessa verdade, a natureza desvaneceu, e o espírito se produziu como ideia que chegou ao seu ser-para-si, cujo *objeto*, assim como o *sujeito*, é o *conceito*. Essa identidade é a *negatividade absoluta*, porque o conceito tem na natureza sua objetividade externa consumada, porém essa sua extrusão é suprasumida, e o conceito tornou-se nela idêntico a si mesmo. Por isso o conceito só é essa idealidade enquanto é retornar da natureza.⁴⁰¹

Em nossa leitura, no trecho acima, Hegel anuncia o desenvolvimento da Ideia como sua própria explicitação em Espírito. É a negatividade absoluta, em que o Conceito consuma na Natureza sua objetividade externa que é suprasumida e nela se reconhece como a si mesmo. Temos aqui um primeiro esboço acerca dos últimos silogismos que encerram a *Enciclopédia*.

Nesse sentido, o Espírito é a Ideia que se sabe a si mesmo. Como exposto no primeiro capítulo, é a tarefa da Filosofia mostrar tal desenvolvimento como necessário, bem como todo seu conteúdo determinado e conhecê-lo como o resultado da Ideia. Na exposição científica, tanto a Ideia quanto a Natureza precedem o Espírito, e nelas já estão contidas as determinações espirituais, ainda que somente em si, atingindo seu desenvolvimento completo na consideração do Espírito para si mesmo.

Como resultado final de Lógica e Natureza, o Espírito deve ser demonstrado pela Ciência da Lógica e pela Filosofia da Natureza, bem como provada a necessidade do Conceito do Espírito. Nesse sentido, a Filosofia do Espírito é a verificação do Conceito do Espírito através de seu desenvolvimento e efetivação. Novamente, tal verificação é filosófica, e só incide dentro da própria Filosofia, e da Filosofia como totalidade, como saber do saber da totalidade.⁴⁰²

3.1.2 A indicação da determinidade do Espírito à consciência

⁴⁰¹ EG § 381; **W**, Bd. 10, S. 17; trad. p. 15.

⁴⁰² Cf. EG § 381z; **W**, Bd. 10, S. 18; trad. p. 16.

Para a consciência, Hegel aponta a determinidade pela qual a Ideia se faz como Espírito. A determinidade espiritual se contrapõe imediatamente à determinidade da Natureza, e só pode ser apreendida simultaneamente a esta. A característica da determinidade do Espírito, oposta à exterioridade marcante da Natureza, é a idealidade, “isto é, o suprasumir do ser-outro da Ideia, o seu retornar e ser-retornada de seu Outro para si mesma”.⁴⁰³ Já para a Ideia Lógica, Hegel estabelece que sua característica distintiva é o imediato e simples ser-dentro-de-si, interior, e a característica distintiva da Natureza é o ser-fora-de-si da Ideia.⁴⁰⁴

Tal qual o Espírito, a Natureza, como vimos, também é racional, também é uma exposição da Ideia, mas manifestada na exterioridade, no “fora-um-do-outro”, exterior não só ao Espírito, mas exterior à própria interioridade que é em si e para si e, portanto, exterior a si mesma. Tal representação da Natureza, que Hegel entende já presente no pensamento grego, indica que o ser natural é espacial e temporal, que há uma justaposição de determinações, que todo o natural está fora-um-do-outro até o infinito, a má infinitude. Essa aparente autonomia é justamente derivada de sua unidade original, em que nenhuma das existências naturais pode ser concebida sem a outra. Hegel entende, por isso, que na Natureza não reina a Liberdade, mas sim a Necessidade, que é a relação apenas interior entre as existências autônomas. Essa apenas interioridade significa que ela é, também, apenas exterioridade entre as autonomias e, portanto, não se encontram relacionadas concretamente, mas apenas de modo unilateral.

A suprasunção da exterioridade é imanente ao Conceito do Espírito, é a sua Idealidade, em que todas as atividades espirituais são todas manifestações suas como a reconciliação a partir do que é exterior, e que, em verdade, não subsiste por si como exterior, mas apenas como momento do Conceito. Só mediante o reconhecimento dessa autonomia do exterior reconduzida à idealidade do Conceito é que se atinge o Conceito do Espírito.⁴⁰⁵

Apesar de ter indicado como definição suprema do Absoluto o Espírito, Hegel reserva ainda uma indicação mais alta para o Absoluto na Filosofia do Espírito. Vejamos.

3.1.3 A mais elevada definição do Absoluto

A mais elevada definição do Absoluto é que o Absoluto não é simplesmente em geral o Espírito, mas [sim] o Espírito completamente manifesto a si mesmo, o Espírito consciente-de-si, infinitamente criador que há pouco designamos como a terceira forma do manifestar.

⁴⁰³ EG § 381z; **W**, Bd. 10, S. 18; trad. p. 16.

⁴⁰⁴ Cf. EG § 381z; **W**, Bd. 10, S. 18; trad. p. 16.

⁴⁰⁵ Cf. EG § 381z; **W**, Bd. 10, S. 21; trad. p. 18-19.

A mais elevada definição do Absoluto define-o não mais como o Espírito em geral, mas o Espírito plenamente manifestado a si mesmo, o Espírito que é consciente de si, infinitamente criador.⁴⁰⁶ Nesse sentido, o Espírito deve vir-a-si, determinar-se, apreender seu Conceito e objetivar-se, para assim alcançar a Ideia de si mesmo como Saber totalizante de todas as suas determinações, responsável pelo próprio espírito enciclopédico.

Nesse sentido, o desenvolvimento do Espírito conforme a sua própria idealidade é:

1º) O espírito é na forma da *relação a si mesmo*: no interior dele lhe advém a totalidade *ideal* da ideia. Isto é: o que o seu conceito é, vem-a-ser para ele; para ele, o seu ser é isto: ser junto de si, quer dizer, ser livre. [É o] *espírito subjetivo*.

2º) [O espírito é] na forma da *realidade* como [na forma] de um *mundo* a produzir e produzido por ele, no qual a liberdade é como necessidade presente. [É o] *espírito objetivo*.

3º) [O espírito é] na unidade — *essente em si e para si* e produzindo-se eternamente — da objetividade do espírito e de sua idealidade, ou de seu conceito: o espírito em sua verdade absoluta. [É] o *espírito absoluto*.⁴⁰⁷

Hegel, ao explicitar a divisão do desenvolvimento do Espírito, diferencia, inicialmente, o Espírito enquanto Conceito da Ideia e o Espírito enquanto Ideia efetivada.⁴⁰⁸ A princípio, há a determinação universal do Espírito, mas não a sua particularidade, que é obtida na mediação consigo mesmo. Primeiro, portanto, o Espírito carece de objetivar-se. A Filosofia do Espírito implementa o desenvolvimento dessa realidade em seu todo, até seu retorno sobre si mesmo como Espírito Absoluto.⁴⁰⁹

⁴⁰⁶ Hegel considera que as religiões orientais permanecem no conceito abstrato de Deus e do Espírito, já que o Deus-Pai, encerrado em si mesmo, diferente e mesmo indiferente a toda a história da humanidade, não é ainda o Deus espiritual e, portanto, não é o verdadeiro Deus. Na religião grega a manifestação divina ganhou determinações, tendo por base a beleza. Nesse sentido, o belo não se restringe a um abstrato ideal, mas em sua idealidade se determina, se individualiza. Mas, os deuses gregos permanecem na intuição sensível, não são compreendidos no pensamento, portanto, o Espírito ainda é apreendido na exterioridade, em figuras espirituais individuais, e a unidade destas é algo estranho ainda, completamente indeterminada, contraposta aos deuses. Hegel considera que é na religião cristã que a essência divina é manifestada na unidade, e na unidade concreta. Deus, uno em sua diferenciação, primeiramente apreendido na forma da representação, deve ser elevado à forma do Conceito pela Filosofia, ou do Saber Absoluto, a suprema manifestação de seu próprio conteúdo. EG § 384; **W**, Bd. 10, S. 31; trad. p. 28.

⁴⁰⁷ EG § 385; **W**, Bd. 10, S. 32; trad. p. 29.

⁴⁰⁸ Cf. EG § 385z; **W**, Bd. 10, S. 32-33; trad. p. 29.

⁴⁰⁹ No desenvolvimento de sua idealidade, então, o Conceito do Espírito progride além da forma da imediatez e da indeterminação que sua realidade inicial possui. O verdadeiro no Espírito não é o imediato, justamente porque este o contradiz, mas o mediatizado. Nessa contradição, o Espírito suprassume o imediato e chega a si mesmo, surge como Espírito. É por tal razão que Hegel compreende que o sistema científico não começa com o conceito do Espírito, mas com a imediatez. Ainda que o Espírito esteja presente no início do sistema científico, no começo não se sabe ainda o que ele seja. No início, não se captou o Conceito do Espírito, mas sua realização está no conhecimento científico de si mesmo. Em sua verdade, o Espírito é aquilo que ele sabe de si mesmo, como tendo posto todo o seu conteúdo. Inicialmente, ele é somente em si, e seu vir-a-ser para-si é a sua efetivação. Mas tal vir-a-ser para-si só é possível porque o Espírito mesmo se particulariza, se determina e faz sua própria pressuposição, faz o outro de si mesmo, e se relaciona com esse outro como sua imediatez, suprassumindo-a enquanto outro. Na relação que do Espírito consigo mesmo como se fosse um Outro, ele é Espírito Subjetivo, proveniente da Natureza. Mas a atividade do Espírito Subjetivo almeja compreender a si mesmo, entender que

As duas primeiras partes da Filosofia do Espírito compreendem o Espírito Finito.⁴¹⁰ O Espírito, propriamente, é a Ideia Infinita e, nesse sentido, a finitude é incongruente com o Conceito do Espírito, a realidade finita determina apenas parte do Espírito em seu próprio interior.⁴¹¹ É um aparecer, e um aparecer que o próprio Espírito impõe em si a si mesmo como um limite para que seja absolutamente para si na suprassunção desse limite e seja a liberdade plena, pura e simplesmente manifestada e manifestar de seu próprio conteúdo.⁴¹²

As duas primeiras partes da *doutrina do espírito* abrangem o espírito *finito*. O espírito é a ideia infinita, e a finitude tem aqui a significação da incongruência do conceito e da realidade com a determinação de que ela é o aparecer no seu interior. É um aparecer que *em si* o espírito se impõe como um limite, a fim de que *para si*, pelo supracumir desse limite, tenha e saiba a liberdade como *sua* essência, isto é, que seja pura e simplesmente *manifestado*. Os diversos graus dessa atividade, nos quais, enquanto [são] aparência, é determinação do espírito finito demorar-se, e percorrê-los, são os graus de sua libertação, em cuja verdade absoluta é uma só e a mesma coisa *encontrar-aí* um mundo como um mundo pressuposto, e *engendr-lo* como algo posto pelo espírito, e a libertação do mundo e nesse mundo – [eis aí] uma verdade: é em direção da forma infinita dessa verdade que a aparência se purifica, como em direção do saber dessa verdade.⁴¹³

Para o Espírito Finito, percorrer os graus da atividade do Espírito Infinito é a sua própria libertação no encontro de um mundo que é aí, pressuposto, e apreendê-lo como posto por si mesmo e então ser livre no seu outro como em si mesmo. Os graus da atividade do Espírito Infinito são aparências de sua plenitude, e é em direção da Infinitude que tais aparências se purificam, em direção ao Saber do Verdadeiro, do Espírito Absoluto. Portanto, não devemos encerrar nossas análises nem no Espírito Subjetivo, finito, nem no Espírito Objetivo, igualmente finito, mas a auto-explicitação do Conceito como Razão sabedora de si e Razão a objetivar-se tem a sua própria apreensão apenas na suprassunção realizada pelo Espírito Absoluto. Vejamos, então, a auto-exposição conceitual do Espírito na *Enciclopédia*.

sua realidade imediata nada mais é do que ele mesmo, e nessa elevação a ser-para-si, atinge a objetividade. No Espírito Objetivo o Espírito chega ao ser-aí da Liberdade, Saber do Espírito sobre si mesmo como livre. No sistema hegeliano, o Espírito Objetivo inicia-se como pessoa e ter na propriedade uma realidade de sua liberdade, sendo a coisa posta como algo não autônomo e que tem a significação de ser a realidade da vontade livre de uma pessoa. É um subjetivo que se sabe livre em uma realidade exterior dessa liberdade. O Espírito chega ao ser-para-si, objetiva-se, e ganha seu direito. Não é mais subjetividade simples, mas efetivação de sua liberdade, que atinge a plenitude do conceito do Espírito Objetivo no Estado, desenvolvimento da Liberdade do Espírito em um mundo posto por ele mesmo, o mundo ético. Contudo, Hegel entende que tal grau também deve ser ultrapassado pelo espírito, pois a falta da objetividade do espírito consiste em ser uma objetividade apenas posta. Em verdade, o mundo é deixado livre pelo Espírito, e o que é por ele posto deve ser apreendido como um essente imediato, o que ocorre no terceiro grau do Espírito, no ponto de vista do Espírito Absoluto, da Arte, da Religião e da Filosofia. Cf. EG § 385z; **W**, Bd. 10, S. 33-34; trad. p. 30.

⁴¹⁰ Idem.

⁴¹¹ Cf. EG § 385z; **W**, Bd. 10, S. 34; trad. p. 30.

⁴¹² Idem.

⁴¹³ EG § 386; **W**, Bd. 10, S. 34; trad. p. 31.

3.2 A auto-exposição conceitual do Espírito

O Espírito que se desenvolve em sua própria idealidade é o Espírito cognoscente de si mesmo, conforme ele mesmo se determina a si próprio, não mais como a Ideia enquanto apenas lógica. Em sua imediatidade, o Espírito é alma, objeto da Antropologia. Em sua mediação, enquanto aparece a si próprio e se particulariza, o Espírito é Consciência, e objeto da Fenomenologia. Enquanto sabedor de si mesmo e sabedor que se determina a si mesmo é sujeito para si próprio, objeto da Psicologia.⁴¹⁴

Antropologia, para Hegel, não tem o sentido corrente da ciência moderna que se firmou ao longo dos Séculos XVIII e XIX, mas da ciência racional que busca compreender a alma, a consciência que desperta para o mundo, ainda próxima a seu estado natural. O Espírito, nesse momento, desperta a consciência para se pôr como razão, desperta imediatamente para saber-se como razão que se sabe e que em sua atividade atingirá a objetividade, para ser consciência de seu próprio Conceito.⁴¹⁵

Lembre-mos de que a determinidade do Conceito é o desenvolver, assim como no Espírito também é o desenvolver, em que cada determinidade que nele se mostra é um momento de seu próprio desenvolvimento rumo à meta de tornar-se para si o que é em si.⁴¹⁶ De acordo com nossa linha de trabalho, a meta é o desvelar-se do Conceito Absoluto, sabedor de todas as suas determinações.

A primeira forma do Espírito ainda é subjetiva, pois nesta o Espírito ainda não objetivou seu Conceito para si. No Espírito Subjetivo, contudo, o Espírito já é objetivo em sua realidade imediata e mediante a suprassunção de tal imediatidade o Espírito vem a ser para si mesmo, alcançando a si mesmo e compreendendo seu Conceito e sua subjetividade.

Alertamos que a apreensão do Espírito não deve se contentar com o simples conceito, como mera subjetividade, mas como Ideia, já unidade da subjetividade e da objetividade, e a progressão desse início está no ultrapassar da primeira subjetividade simples e progredir em sua objetividade. Nesse desenvolvimento, o Espírito se depara com uma série de configurações próprias que devem ser conhecidas filosoficamente como a expressão de uma série necessária e livre de Conceitos determinados.

3.2.1 O Espírito emergindo conceitualmente de suas determinações naturais

⁴¹⁴ Cf. EG § 387; **W**, Bd. 10, S. 38; trad. p. 37.

⁴¹⁵ *Idem.*

⁴¹⁶ Cf. EG § 387A; **W**, Bd. 10, S. 38; trad. p. 37-38.

A alma, enquanto primeiro momento do Espírito subjetivo, tem a forma da universalidade abstrata, imediata, o espírito-natureza, conforme procede deste. Hegel não inicia já pelo Conceito do Espírito, pois do ponto de vista Enciclopédico, no começo ainda estamos diante de realidades não mediatizadas, apenas essentes, dadas pela Natureza. Nesse sentido, o começar da consideração acerca do Espírito deve levar em consideração esse brotar do natural, referido à sua corporeidade, como preso a um outro, não junto de si mesmo sempre, livre. Este é o objeto da Antropologia hegeliana, em que o conceito pensado do Espírito ainda deve vir-a-ser para si. A consideração, neste momento, leva em conta apenas o Conceito simplesmente essente do Espírito que ainda não apreendeu seu Conceito, ainda essente fora de si mesmo, surgindo do natural.⁴¹⁷

Como na Antropologia estamos diante da imediatidade do Espírito, Hegel considera a alma determinada qualitativamente, ligada a determinações naturais. Mas o desenvolvimento do Espírito o leva até a oposição a essa imediatez e consequente vitória sobre sua corporeidade, o rebaixamento desta a um signo, a uma exposição da alma. A idealidade da alma, pensa Hegel, emerge em sua corporeidade; tem realidade ideal, mas ainda de modo corporal.

O Espírito *veio-a-ser* como a verdade da Natureza. Além de que na Ideia em geral esse resultado tem a significação da verdade, e antes, do primeiro em relação ao precedente, o vir-a-ser ou o passar tem no Conceito a significação mais determinada do *juízo livre*. O Espírito que-veio-a-ser tem, pois, o sentido de que a Natureza se suprassume nela mesma como algo não verdadeiro; e que o Espírito assim se pressupõe como essa universalidade, não mais *essente fora de si* em singularidade corporal, mas *simples* em sua conceituação e totalidade; [universalidade] em que ele é *alma*, [mas] não é ainda Espírito.⁴¹⁸

A alma, conforme considera Hegel, é a imaterialidade universal da Natureza, substância, base da particularização e singularização do Espírito, em seus momentos considerados posteriormente pela Fenomenologia e pela Psicologia. Tais momentos têm na alma todo o material de sua determinação, enquanto ela mesma permanece como sua própria idealidade penetrante, idêntica em sua particularização. Mas, como alertado, a alma ainda é a universalidade abstrata do Espírito, a possibilidade de tudo ser.⁴¹⁹

⁴¹⁷ Cf. EG § 387z; **W**, Bd. 10, S. 40; trad. p. 39.

⁴¹⁸ EG § 388; **W**, Bd. 10, S. 43; trad. p. 42.

⁴¹⁹ “A questão da imaterialidade da alma só poderá ter ainda algum interesse se for representada de um lado a matéria como algo *verdadeiro* e, de outro lado, o Espírito como uma *coisa*. Mas nos tempos modernos, mesmo para os físicos, a matéria tornou-se-lhes rarefeita entre as mãos; eles chegaram a elementos *imponderáveis*, como calor, luz, etc., entre os quais se poderiam facilmente contar espaço e tempo também. Esses imponderáveis, que

Conforme consideramos anteriormente, Hegel entende que a Natureza suprassume gradualmente sua exterioridade, a sua determinidade de ser exterior a si mesma.⁴²⁰ Tudo o que é material, não verdadeiro em si mesmo, é suprasumido pelo Espírito essente em si, que opera na Natureza, consumando tal suprassunção na alma, que emerge como a idealidade de tudo o que é exterior, e assim, o exterior é conhecido como aquilo que não tem autonomia ante o espírito, ainda que seja, neste momento, representado como autônomo.

A alma, cujos momentos desenvolvem-se rumo ao Espírito, é, para Hegel, imediatamente a alma natural; para si, a alma que-sente; e enquanto sujeito singular para si, em sua corporeidade totalmente modelada, é a alma efetiva, essa unidade do interior com o exterior que lhe é sujeita.

*Em si, a matéria não tem na alma verdade alguma; a alma, enquanto essente-para-si, separa-se do seu ser imediato, e o contrapõe a si como corporeidade que nenhuma resistência pode opor à introjeção da alma nela. A alma, que opõe a si mesma o seu ser, o suprasumiu e determinou como [sendo] o seu; perdeu a significação da *alma*, da *immediatez* do Espírito. A alma efetiva, no *hábito* do sentir e de seu *concreto* sentimento-de-si, é em si a idealidade, essente para si, de suas determinidades: na sua exterioridade, *interioriza-se* em si, e é relação infinita para consigo mesma. Esse ser-para-si da livre universalidade é o mais alto despertar da alma, para [fazer-se] *Eu*, para a universalidade abstrata, enquanto ela existe *para* a universalidade abstrata, que é assim *pensar* e *sujeito* para si; na verdade, determinadamente sujeito do seu juízo no qual o Eu exclui de si mesmo a totalidade natural de suas determinações, como um objeto, um mundo *externo a ele*, e se lhe refere de modo a ser, nesse mundo, imediatamente refletido sobre si: [é] a *consciência*.*⁴²¹

A introjeção da alma em sua corporeidade, porém, não é absoluta, não suprassume, inicialmente, completamente a diferença que tem para com o corpo. Ao contrário, a Ideia Lógica, para chegar à sua plena realização, mantém parte da corporeidade como algo puramente orgânico, subtraído ao poder da alma. Assim, a alma encontra a limitação a seu poder e passa a refletir-se sobre si mesma, projetando para fora de si a corporeidade como

perderam a propriedade – característica da matéria – do peso e em certo sentido também a capacidade de opor resistência, ainda têm contudo um ser-aí sensível, um ser-fora-de-si; à *matéria vital*, porém, que se pode também encontrar enumerada então esses imponderáveis, falta não só o peso, mas também qualquer outro ser-aí, pelo qual pudesse ser contada ainda como algo *material*. De fato, na Ideia da Vida já está suprasumido, *em si*, o ser-fora-de-si da Natureza; e contudo o Conceito, a substância da vida, só é como subjetividade; de tal modo que a existência ou a objetividade ainda compete, ao mesmo tempo, àquele ser-fora-de-si. Mas no Espírito – enquanto é o Conceito cuja existência não é singularidade imediata, mas é a negatividade absoluta, a Liberdade, de modo que o objeto ou a realidade do Conceito é o Conceito mesmo – o ser-fora-de-si que constitui a determinação fundamental da matéria está totalmente sublimado na idealidade subjetiva do Conceito, na universalidade. O Espírito é a verdade existente da matéria, [de modo] que a matéria não tem verdade alguma.” EG § 389A; **W**, Bd. 10, S. 43-44; trad. p. 43.

⁴²⁰ “Como a matéria, já pelo *peso*, refuta a autonomia do singular, do múltiplo; e como essa refutação, iniciada pelo peso, e ainda mais pela *luz* simples, indissociável, é consumada pela vida animal, pelo ser-que-sente; porque esse nos revela a onipresença da alma uma em todos os pontos de sua corporeidade e, por conseguinte, o ser-suprasumido do fora-um-do-outro da matéria.” EG § 389z; **W**, Bd. 10, S. 47; trad. p. 46.

⁴²¹ EG § 412; **W**, Bd. 10, S. 197; trad. p. 180.

algo estranho a si mesma, e assim caminha para a Consciência. O Espírito reflete sobre si e liberta-se da imediatez do ser, dá a si mesmo a forma da Essência e se torna Eu.⁴²²

3.2.2 A aparição do Espírito a si mesmo na *Enciclopédia*

A auto-explicitação do Conceito atinge agora a sua aparição a si mesmo. A efetividade do Eu caracteriza-se por algo além da imediatez natural da alma, já que é o universal simples que tem a si mesmo por objeto, e só é enquanto tem a si mesmo por objeto, como ser-para-si do simples relacionado a si mesmo, relação do universal ao universal. Essa auto-referência é característica do Eu. No Eu há um progresso do momento anterior do Espírito, superior ao despertar natural, que permanece no sentir singular, mas o Eu suprassume a naturalidade da alma e a Essência da alma surge.

Todo o desenvolvimento antropológico do Espírito impele para essa meta. Olhando para trás em sua direção, recordamos como a alma do *homem*, diferentemente da alma *animal*, que fica submersa na singularidade e limitação da sensação, elevou-se acima do conteúdo limitado – que [como] ideal, fez dele, particularmente no *hábito*, algo *universal*, *rememorado*, *total*: um ser. Mas justamente por isso a alma encheu o espaço, inicialmente vazio, de sua interioridade, com um conteúdo conforme a ela por sua universalidade, pôs em si mesma o *ser*; assim como, de outro lado, por conseguinte chegou ao *universal que a si mesmo se refere, individualmente determinado*, que está presente no Eu: uma *totalidade abstrata*, essente para si, *somente* como [vindo] de *dentro* –, ao contrário, no grau de desenvolvimento agora atingido pela alma, como se mostrou antes, o Si se *efetivou* no *ser-aí* da alma, em sua *corporeidade*, e inversamente pôs, em si mesmo, o *ser*; de forma que agora o Si ou o Eu se *intui a si mesmo* em seu *Outro* e é esse *intuir-se*.⁴²³

Neste ponto, tanto a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1830) quanto a *Fenomenologia do Espírito* têm como seu objeto o Espírito em seu aparecer, como fenômeno, ainda que através de procederes diversos. Na *Enciclopédia*, a primeira parte da *Fenomenologia* retorna, assim, até o desenvolvimento do Espírito na obtenção da certeza da verdade da Razão, de que seu Conceito é a Razão mesma. Na exposição científica do sistema, é o Conceito quem guia a sua própria auto-exposição, diferentemente do que ocorre na *Fenomenologia do Espírito*, em que parte-se da Certeza Sensível e através de sua própria insuficiência em ser a Verdade, a consciência imediata avança a seus outros momentos.

A consciência constitui o grau da reflexão ou da *relação* do Espírito: do Espírito como *fenômeno*: o Eu é a relação infinita do Espírito a si mesmo, mas como relação

⁴²² Cf. EG § 412z; **W**, Bd. 10, S. 197-198; trad. p. 181.

⁴²³ Cf. EG § 412z; **W**, Bd. 10, S. 198; trad. p. 181.

*subjativa, como certeza de si mesmo. A identidade imediata da alma natural é elevada a essa identidade ideal pura consigo; o conteúdo daquela é, para essa reflexão essente para si, objeto. A pura liberdade abstrata, por si, deixa sair sua determinidade, a vida natural da alma, para fora de si, como objeto tão livre quanto autônomo; e é desse objeto, como exterior a ele, que o Eu sabe, antes de mais nada; e assim é consciência. O Eu, enquanto é essa negatividade absoluta, é em si a identidade no ser-outro; o Eu é, ele mesmo, e pervade o objeto como objeto suprasumido em si; é um dos lados da relação, e é a relação toda; a luz que manifesta a si mesma e ainda manifesta outra coisa.*⁴²⁴

O Eu deve ser compreendido como o universal individualmente determinado que só se refere a si mesmo e, portanto, é relação negativa a si mesmo. O próprio Eu é o diferenciar-se de si, que se põe como o contrário de si mesmo e conclui-se consigo mesmo. O Eu é ser e o tem como momento: assim, o Eu coloca o ser como um Outro em contraste consigo e ao mesmo tempo idêntico a si e é saber, é certeza de que é, a natureza mesma do Eu. O Eu, nesse sentido, não pode existir sem diferenciar-se de si mesmo e de estar junto de si mesmo em seu diferente, pois é saber que é relacionado consigo próprio.⁴²⁵ Conforme leciona Paulo Meneses,

*O Eu tem um conteúdo que ele distingue de si. Por ser a pura negatividade, ou o cindir-se, é consciência. O conteúdo é o Eu na sua diferença mesma, por ser movimento do suprasumir a si mesmo, quer dizer: esta pura negatividade é o Eu. O conteúdo é, pois, este movimento do espírito que percorre a si mesmo para ser a figura do conceito em sua objetividade.*⁴²⁶

Imediatamente, o Eu que tem certeza de si é ainda a idealidade completamente indeterminada ou a pura negatividade que transforma o corpóreo pertencente à alma em um objeto, diferenciando-se de si formalmente, e, em princípio, tendo seu conteúdo fora de si mesmo, pertencente ao objeto. Contudo, o Eu tem a diferença dentro de si, é unidade de si e de seu outro, e, assim, é necessariamente referido à diferença existente no objeto, o qual pervade o efetivamente diferente dele e encontra-se, nesse Outro, a si mesmo e permanece certo de si mesmo.⁴²⁷

⁴²⁴ EG § 413; **W**, Bd. 10, S. 199; trad. p. 182.

⁴²⁵ Cf. EG § 413z; **W**, Bd. 10, S. 199-200; trad. p. 183.

⁴²⁶ MENESES, Paulo. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 1985. p. 202.

⁴²⁷ Hegel entende que a primeira determinação do Espírito, a mais simples, é a determinação de que o Espírito é um Eu, como algo perfeitamente simples e universal. Ainda que quando dizemos “Eu” visamos a algo singular, para Hegel tal singularidade só é possível por conta da universalidade do Eu, em que cada um de nós é igualmente um Eu e, portanto, dizemos algo que é plenamente universal. O “Eu” é universal, e como verdadeiramente universal, o Eu é capaz de abstrair de quaisquer determinações da totalidade. No entanto, a capacidade de abstração do Eu não significa que o Eu mesmo seja abstrato, só demonstra o poder irresistível de seu próprio autodeterminar. Isso significa que o Eu não é apenas esse abstrair, ou esse ser abstrato, mas é, antes algo diferenciado em si mesmo ainda que simples relacionar-se a si. “Pois [o] Eu põe-se a si mesmo em contraposição a si; faz de si seu objeto e retoma dessa diferença — que decerto é primeiro abstrata, ainda não

O Espírito, enquanto Eu, é idealidade abstrata, formal, refletida subjetivamente sobre si mesma e referida a uma substancialidade ainda desconhecida. A Consciência, assim, surge como essa contradição entre a autonomia de dois lados, o Si e o Objeto, e a identidade em que são suprasumidos.⁴²⁸ O Espírito, como consciência, ainda é somente aparecer.

Para Hegel, este aparecer do Espírito enquanto Consciência é elevar seu fenômeno à identidade com a essência que, nesse momento, aparece como um dos lados da relação. A meta é, assim, elevar a certeza de si mesmo à verdade. Tal certeza, subjetiva ainda, não pode ter limite no objeto, mas deve alçar-se à verdadeira objetividade, assim como o objeto deve ser reconhecido como manifestação própria da certeza de si.

Os graus dessa elevação da certeza à verdade são [os que seguem]. O Espírito é:

- a) *Consciência* em geral, que tem um objeto como tal;
- b) *Consciência-de-si*, para a qual o *Eu* é o objeto;
- c) Unidade da Consciência e da Consciência-de-si, [de modo] que o Espírito intui o conteúdo do objeto como a si mesmo, e a si mesmo como determinado em si e para si: [é] *razão*, o *conceito do espírito*.⁴²⁹

Eis o Conceito do Espírito: Razão Autoconsciente. A auto-explicação do Conceito, portanto, atinge o Conceito do Espírito como Razão que sabe de si mesma. Tais graus apresentados por Hegel correspondem à elevação da Consciência à Razão, ou a elevação da certeza de si mesmo à Verdade. Inicialmente, porém, a Consciência ainda não se elevou a tal compreensão. Devemos indicar o trajeto até sua Verdade.

Portanto, o primeiro grau, que se desdobrará em seu próprio desenvolvimento, é a Consciência que, imediatamente considerada, é a certeza que tem relação ao objeto, certeza

concreta — à unidade consigo mesmo. Esse “ser-junto-a-si” do Eu, em sua diferenciação, é sua infinitude ou idealidade. Essa idealidade, porém, só se verifica na relação do Eu à matéria infinitamente multiforme que se lhe contrapõe” EG § 381z; **W**, Bd. 10, S. 17-18; trad. pp. 18-19. O abarcar do Eu desse material aparentemente autônomo o penetra e o transfigura pela própria universalidade do Eu. Nessa espiritualização do material autônomo ela perde sua subsistência singularizada e recebe um ser-aí a partir da universalidade do Eu. Nesse sentido, o Espírito, através da multiplicidade de suas representações não se arranca de sua simplicidade para um fora-um-do-outro espacial, mas, ao contrário, pervade tudo o que é imediatamente exterior, preenche-o de conteúdo universal e reconhece seu Eu desdobrando-se em diferenças ideais não perturbadas por exterioridade alguma, que carecem de subsistência autônoma.

⁴²⁸“A negatividade que o Eu totalmente *abstrato*, ou a *simples consciência*, exerce sobre seu Outro é uma negatividade ainda completamente indeterminada, superficial, não-absoluta. Dali nasce, desse ponto de vista, a *contradição* de que o objeto, por um lado, está *em mim*, e, por outro lado, *fora de mim* tem uma subsistência tão autônoma quanto [têm] as *trevas* fora da luz. O objeto aparece à consciência não como *posto* pelo Eu, mas como *imediato*, *essente*, *dado*; pois ela ainda não sabe que o objeto *em si* é idêntico ao Espírito, e só por meio de uma autocisão do Espírito ele é liberado para uma independência aparentemente completa. Somente *nós* sabemos que é assim, nós que penetramos até a *idéia* do espírito, e nos elevamos por isso acima da identidade formal, abstrata do Eu.” EG § 414z; **W**, Bd. 10, S. 201-202; trad. p. 184-185.

⁴²⁹ EG § 417; **W**, Bd. 10, S. 204; trad. p. 187.

simples. Nesse início, o objeto é determinado como um imediato essente, e a Consciência que o considera é a Consciência sensível, que tem na certeza sensível a garantia de sua afirmação.

A consciência é, primeiro, a consciência *imediata*: sua relação ao objeto é, pois, a certeza dele, simples e não mediatazada. O próprio objeto, portanto é determinado tanto como imediato quanto como *essente* e refletido sobre si, e, além disso, como *singular*: [é a] consciência *sensível*.⁴³⁰

Nesse momento, a Consciência ainda contém apenas as categorias pertencentes ao Eu formal, à abstração, que toma como se fossem determinações do objeto, autônomo por si. Ela vê no objeto um conteúdo autônomo, o mais rico, conteúdo de um existente por si mesmo, mas, para Hegel, é a mais pobre de pensamento. Tal conteúdo aparentemente sustentado apenas pelo objeto é preenchido pelas determinações da própria consciência, o qualitativo que a alma é e encontra em si mesma. Como visto, a alma reflete sobre si como Eu e separa tais determinações de si, dando a este conteúdo a determinação do Ser. O objeto, por ora, é tomado conforme a relação que estabelece com a consciência, como algo exterior a ela.⁴³¹

O *sensível*, enquanto *Algo*, torna-se um *Outro*: a reflexão do *Algo* sobre si – a *coisa* – tem *muitas* propriedades, e como singular tem, em sua imediatez, *multiformes predicados*. O *singular múltiplo* da sensibilidade torna-se, pois, algo *amplo*: uma *multiformidade* de *relações*, [de] *determinações-de-reflexão*, e [de] *generalidades*. São determinações lógicas, postas pelo que-pensa, isto é, aqui, pelo Eu. Mas *para este*, enquanto ele aparece, o objeto [foi que] se mudou assim. A consciência sensível é, nessa determinação do objeto, [o] *perceber*.⁴³²

A consciência sensível, que intenta obter a sua certeza no objeto imediato, mostra-se, por seu próprio processo, como descobrindo sua verdade na percepção. O conteúdo da consciência sensível é dialético por si, vai além de si mesmo como mediatizado por Outro, que tem e encontra em si mesmo. O que surge, então, é a reflexão do objeto em si mesmo, e a consciência, então, passa a percebê-lo.

⁴³⁰ EG § 418; **W**, Bd. 10, S. 205; trad. p. 188.

⁴³¹ “Primeiro, o objeto é totalmente *imediato*, *essente*; assim aparece ele para a consciência *sensível*. Mas essa imediatez não tem verdade alguma; é preciso avançar dela até o ser *essencial* do objeto. (...) Essa consciência sensível não difere das outras espécies da consciência porque somente nela o objeto me chegaria por meio dos *sentidos*, mas antes porque do seu ponto de vista o objeto – seja ele interior ou exterior – não tem absolutamente outra *determinação-de-pensamento* além desta: em primeiro lugar, em geral, a de ser; e, em segundo lugar, a de ser um *Outro autônomo diante de mim*, um *refletido-sobre-si*, um *singular* diante de mim enquanto [sou] *singular*, *imediato*. (...) o conteúdo particular múltiplo das sensações se reúne para formar um Uno essente fora de mim, que desse ponto de vista é sabido por mim de uma maneira imediata, singularizada, e de maneira contingente vem agora à minha consciência e em seguida torna a desaparecer dela. Esse conteúdo, de modo geral, tanto segundo sua existência como segundo sua constituição, é para mim um dado; portanto, algo tal que não ser donde provém, [nem] por que tem essa natureza determinada [nem] se é algo verdadeiro.” EG § 418z; **W**, Bd. 10, S. 206; trad. p. 189.

⁴³² EG § 419; **W**, Bd. 10, S. 208; trad. p. 190.

A consciência, que foi além do ser sensível, quer *tomar* em sua *verdade* o objeto: não como simplesmente imediato, mas como mediatizado, refletido sobre si mesmo e universal. Por isso o objeto é uma ligação de sensíveis e de ampliadas determinações-de-pensamento, de relações e conexões concretas. Assim, a identidade da consciência com o objeto não é mais a identidade abstrata da *certeza*, mas a identidade *determinada*, um *saber*.⁴³³

Neste ponto, a consciência se depara com a multiplicidade refletida sobre si do objeto, partindo da observação do material sensível. A experiência então realizada não se limita a permanecer na percepção imediata do objeto, mas segue em frente ao relacionar o sensível percebido a um universal não observável. A consciência que permanece na certeza sensível é capaz de indicar coisas e suas determinações imediatas, mas a consciência que avança ao perceber apreende a conexão das determinações, apreende a consequência que se segue a alguma circunstância dada, compreende a demonstração como forma da verdade. No entanto, a demonstração aqui obtida é ainda falha, pois seu proceder é ainda pressuposto, carecendo a si mesmo de demonstração.⁴³⁴

O relacionar do percebido ao universal não observável implica uma contradição multilateral. Enquanto o singular percebido é tomado como fundamento firme perante o universal, o próprio universal também é apreendido como fundamento do singular. As singularidades percebidas devem constituir o fundamento da experiência universal ao passo que a universalidade deve ser a essência e o fundamento por excelência. O algo percebido, assim, é propriamente determinado como objeto, como a contradição absoluta da autonomia de sua singularidade e do referir-se ao universal como igualmente autônomo. O perceber avança, assim, para apreender que o percebido é fenômeno.

A *verdade* mais próxima do perceber é que o objeto é, antes, *fenômeno*; e sua reflexão-sobre-si é, ao contrário, um *interior* e universal essente para si. A consciência desse objeto é o *entendimento*. Esse *interior* é, de um lado, a identidade abstrata; mas de outro lado contém, por isso, também a multiformidade, porém como *diferença interior simples*, que permanece idêntica a si mesma na alteração dos fenômenos. Essa diferença simples é o reino *das leis* do fenômeno, sua tranquila cópia universal.⁴³⁵

⁴³³ EG § 420; **W**, Bd. 10, S. 208; trad. p. 191.

⁴³⁴ “Assim se vai nesse campo de *pressuposições* em *pressuposições*, e se recai no *processo até o infinito*. Nesse nível se situa a *experiência*. Tudo deve ser *experimentado*. Se porém deve tratar-se de *filosofia*, então se deve elevar essa demonstração do empirismo, que fica preso a pressuposições, à prova da absoluta necessidade das coisas.” EG § 420z; **W**, Bd. 10, S. 209; trad. p. 192.

⁴³⁵ EG § 422; **W**, Bd. 10, S. 210; trad. p. 192.

A Consciência é, então, Entendimento, e as determinações múltiplas do sensível são apreendidas como fenômeno. Esse fenômeno corresponde ao aparecer de um conteúdo interior, aqui, essente para si mesmo. A contradição apontada anteriormente atinge a relação essencial do objeto para consigo mesmo e a consciência de entendimento surge na apreensão do interior do objeto, em que, por ora, a verdade do sensível se encontra.

No entanto, Hegel entende que o interior que a consciência alcança através do entendimento é um interior formalmente idêntico, de identidade abstrata, indiferenciado em si, que apresenta o mesmo problema que o proceder baseado em definições da finitude incorre quando busca pensar a Filosofia. Enquanto entendimento que apreende o interior apenas como o identicamente essente em si, a consciência descobre a força e a causa.

Ao compreender que seu interior é, em verdade, concreto, diferenciado em si mesmo, a consciência apreende a lei, conexão interna necessária de determinações próprias diferentes, unidade inseparável de opostos nela mesma. Através da lei a consciência-de-entendimento encontra a si mesma no mundo e se objetiva ao compreender que a Natureza nada mais é do que expressão própria sua.⁴³⁶

A necessidade da lei é nela mesma, é de seu próprio interior, e a diferença que em seu interior aparece é suprasumida em uma diferença que não é diferente de si mesma. A Consciência, então, perde de vista a autonomia entre sujeito e objeto e a relação entre ambos e, então, volta-se a si mesma, apreendendo-se como Eu, que tem um objeto que não é diferente de si próprio. A Consciência descobre-se, assim, Consciência-de-Si.⁴³⁷

A verdade da consciência é a *consciência-de-si*, e esta é o fundamento daquela, de modo que na existência toda a consciência de um outro objeto é *consciência-de-si*: eu sei de um objeto como meu (é minha representação); portanto, nele eu sei de mim. A expressão da consciência-de-si é: EU = EU; [é] *liberdade abstrata*, pura idealidade. Assim a consciência-de-si é sem realidade; pois ela mesma, que é objeto de si, não é tal objeto, já que não há diferença alguma dela consigo mesma.⁴³⁸

⁴³⁶ Cf. EG § 422z; **W**, Bd. 10, S. 211; trad. p. 193.

⁴³⁷ Como a lei é algo diferenciado, não só em relação a alguma *outra* coisa, mas *em si mesmo*, idêntico a si mesmo na sua diferença, assim também é o Eu que tem a si mesmo por objeto, o Eu sabedor de si mesmo. Quando pois a consciência, como *entendimento*, sabe das *leis*, refere-se então a seu próprio Si; e assim está a ponto de desenvolver-se em *consciência-de-si como tal*. Mas porque, como já se notou no Adendo ao §422, a consciência *simplesmente de entendimento* ainda não chega a *conceber* a unidade, existente na lei, das diferentes determinações – isto é, a desenvolver dialeticamente, a partir de uma dessas determinações, a sua oposta – permanece essa unidade ainda algo morto para aquela consciência; por conseguinte, algo que *não está de acordo* com a *atividade* do Eu. (...) Na consciência dessa unidade *dialética*, dessa unidade *viva* do diferenciado se acende, pois, a *consciência-de-si*, a consciência do [ser] *ideal* simples, objetivo para si mesmo, portanto diferenciado em si mesmo: o saber da *verdade* do [ser] *natural*, do *Eu*. EG § 423z; **W**, Bd. 10, S. 212; trad. p. 194.

⁴³⁸ EG § 424; **W**, Bd. 10, S. 213; trad. p. 195.

A Consciência-de-si, considerada imediatamente, é a unidade do Eu e do objeto apenas abstratamente, não desenvolvida para si mesma, já que seu objeto é ainda apenas o Eu, pois não reconhece ser o Eu como reencontrado no mundo. A Consciência-de-si imediata ainda não sabe de sua liberdade como liberdade efetiva no mundo e, nesse sentido, para ela, ela mesma e sua consciência são diferentes uma da outra, ainda não reconciliadas. Enquanto na Consciência há a oposição do Eu simples de um lado e a multiformidade do mundo de outro, a Consciência-de-si imediata reconhece-se apenas como idêntica igualdade consigo mesma, abstrata.

A Consciência-de-Si imediata é ainda preenchida pela exterioridade por conta de sua interioridade abstratamente idêntica e, por isso, é também Consciência. Mas a Consciência-de-Si tem por verdade o desenvolvimento da idealidade do Eu até a diferença em que apreende a objetividade e o objeto é posto como subjetivo pelo Eu, suprasumindo a realidade exterior. A Consciência-de-si, assim, é a verdade da Consciência, pois a contém verdadeiramente como um momento próprio seu.⁴³⁹

3.2.3 O Conceito se auto-explicita em Consciência-de-si ou A Autoconsciência do Espírito

A consciência-de-si em sua imediatez é *singular* e *desejo*: contradição de sua abstração; que deve ser objetiva, ou de sua imediatez, que tem a figura de um objeto externo e deve ser subjetiva. Para a certeza de si mesmo, oriunda do suprasumir da consciência, são igualmente determinados como um nada, o objeto e – pela relação da consciência-de-si ao objeto – a idealidade abstrata dessa consciência de si.⁴⁴⁰

Aproximamo-nos de um dos pontos-chave de argumentação deste trabalho: a autoconsciência do Espírito, como antes indicado.

O desejo, como primeiro momento da Consciência-de-Si, traz consigo a contradição da identidade essente em si da consciência e de sua própria contradição interna a ser

⁴³⁹ 1º) O primeiro desses graus nos apresenta a *consciência-de-si singular*, imediata, idêntica consigo mesma de modo simples; e ao mesmo tempo, em contradição com isso, referida a um objeto exterior. Assim determinada, a consciência-de-si é a certeza de si mesma, como do essente, diante do que o objeto tem a determinação de uma coisa que só é autônoma na aparência, mas de fato é nada: [a saber,] a *consciência-de-si desejante*. 2º) No segundo grau, o Eu objetivo recebe a determinação de um *outro Eu*, e assim nasce a relação de uma *consciência-de-si* com uma *outra consciência-de-si*, mas [também], entre essas duas, o *processo do reconhecimento*. Aqui, a consciência-de-si não é mais simplesmente consciência-de-si *singular*, mas nela já começa uma unificação de *singularidade* e *universalidade*. 3º) Depois, quando além disso se suprasume o *ser-outro* dos Si que mutuamente se contrapõem, e eles, em sua autonomia, tornam-se contudo idênticos um ao outro, põe-se em evidência o terceiro daqueles graus: a *consciência-de-si universal*. EG § 425z; **W**, Bd. 10, S. 215; trad. pp. 196-197.

⁴⁴⁰ EG § 426; **W**, Bd. 10, S. 215; trad. p. 197.

suprassumida. A Consciência-de-si sabe-se, ainda, como em si no objeto, mas tal em si que é incapaz de opor resistência à sua atividade de desejar e de realizar a si mesma, o objeto assim é posto como subjetivo e a subjetividade se torna objetiva para si.

A Consciência-de-si sabe-se, então, como idêntica ao objeto exterior, objeto conforme ao desejo, que suprassume a contradição de um objeto exterior a si ao apoderar-se dele, fruí-lo e manter-se como Consciência-de-Si neste processo. O objeto suprassume-se pois sua singularidade não corresponde à universalidade do Conceito, manifestado que é na Consciência-de-Si. O objeto é suprassumido por seu próprio Conceito e o sujeito confere a si mesmo objetividade enquanto faz do objeto subjetividade.

Por ora, a Consciência-de-Si destrói para satisfazer-se, ainda que, desse modo, seja efetiva. A satisfação do desejo no destruir egoísta aniquila a autonomia do objeto e a subjetividade não se alça ao subsistir. É no desejo formador que o objeto recebe a forma da subjetividade e a subjetividade adquire subsistência, conservada segundo seu conteúdo. Enquanto a Consciência-de-Si suporta, assim, um objeto livre, autônomo, a Consciência-de-Si é, então, o Eu que sabe de si mesmo como Eu, ainda que, por ora, fora dele mesmo.⁴⁴¹

Há uma consciência-de-si para uma consciência-de-si: primeiro, *imediatamente* enquanto um Outro é para um *Outro*. Nele eu tenho a intuição de mim enquanto Eu, mas também de um outro objeto imediatamente aí-essente, como [um] Eu absolutamente autônomo em relação a mim. O *suprassumir* da *singularidade* da Consciência-de-Si foi o primeiro *suprassumir*; assim a Consciência-de-Si é determinada só como *particular*. Essa contradição dá o impulso para *mostrar-se* como livre Si, e para ser *aí* para o Outro como tal: é o processo do *reconhecimento*.

442

No reconhecimento, o Eu universal que a tudo penetra é a essência dos Si que aqui se referem um ao outro, sendo, simultaneamente, uma mesma identidade e uma oposição entre si, permanecendo refletido sobre si e distinto do Outro enquanto também uno com ele. Os Si que agora efetuam o reconhecimento e se contrapõem reciprocamente superam a sua aparente contradição ao porem e reconhecerem o ser-aí recíproco que estabelecem entre si, como

⁴⁴¹ “Segundo o lado *exterior* a Consciência-de-Si imediata (...) continua presa na alternância tediosa, que prossegue até o infinito, do desejo e de sua satisfação; da subjetividade que em sua objetivação recai sempre de novo em si mesma. Ao contrário, segundo o lado *interior*; ou segundo o *conceito*, a Consciência-de-Si, por meio da suprassunção de sua subjetividade, e do objeto exterior, negou sua própria imediatez, o ponto de vista do desejo: pôs-se com a determinação do ser-outro em relação a si mesma; preencheu o *Outro* com o *Eu*, fez de algo *carente-de-Si* um *objeto livre*, que tem um-Si [selbstischen]: um *outro* Eu; assim ela se opôs a si mesma enquanto um *Eu diferente*; mas por isso se elevou sobre o egoísmo do desejo simplesmente destrutor.” EG § 429z; **W**, Bd. 10, S. 219; trad. p. 200.

⁴⁴² EG § 430; **W**, Bd. 10, S. 219; trad. p. 200.

livres. Para Hegel, este é o modo de realização da verdadeira liberdade, no reconhecimento da identidade dos Si, sendo livre apenas quando o outro é livre e reconhecido como livre.

Contudo, o reconhecimento do livre implica no pôr de uma Consciência-de-Si o perigo à vida de outra Consciência-de-Si e vice-versa. Um dos lados da relação renuncia ao reconhecimento e escolhe a vida como essencialidade, o outro é reconhecido pelo primeiro lado enquanto o subjuga. A sabedoria surge na supressão da imediatez do desejo daquele que foi subjugado por conta do serviço à Consciência-de-Si reconhecida, e, assim, o desenvolver da Consciência-de-Si passa para a Consciência-de-Si universal.⁴⁴³

*A consciência-de-si universal é o saber afirmativo de si mesmo no outro Si: um desses Si tem como livre singularidade absoluta autonomia mas devido à negação de sua imediatez, ou desejo, é consciência-de-Si universal, e é objetivo, e tem a universalidade real como reciprocidade de modo que se sabe reconhecido no outro [Si] livre; e isso sabe enquanto reconhece o outro e o sabe livre.*⁴⁴⁴

Neste ponto temos o resultado da luta pelo reconhecimento, que é a Consciência-de-Si universal, livre Consciência-de-Si que reconhece outra Consciência-de-Si livre, autônoma por si. Aqui, as consciências-de-si elevam-se à consciência da Liberdade que é essência de todas elas e, portanto, aparecem como referidas umas às outras conservando a autonomia que lhes é de direito. Os Eus encontram-se como livres, autônomos, resistentes entre si e simultaneamente idênticos, não-autônomos um frente ao outro, em unidade especulativa.

Essa unidade da Consciência e da Consciência-de-Si contém, antes de tudo, os singulares como aparecendo uns para os outros. Mas sua diferença é, nessa unidade, a diversidade totalmente indeterminada, ou melhor, uma diferença que não é nenhuma. Por isso sua verdade é universalidade e objetividade essentes em si e para si da Consciência-de-Si: [é] a Razão.⁴⁴⁵

A Razão Autoconsciente é a verdade da Consciência-de-Si. Para Hegel, a Consciência-de-Si universal mostra-se para nós como a unidade do conceito e da objetividade, em que é idêntica absolutamente a seu Outro. Ao supracumir a particularidade dos Si, a Consciência-de-Si torna-se Razão, ainda que, neste ponto, ainda uma unidade formal da Consciência-de-Si com seu objeto.⁴⁴⁶

⁴⁴³ Cf. EG § 432; **W**, Bd. 10, S. 221; trad. p. 202.

⁴⁴⁴ EG § 436; **W**, Bd. 10, S. 226; trad. p. 206-207.

⁴⁴⁵ EG § 437; **W**, Bd. 10, S. 227; trad. p. 208.

⁴⁴⁶ “A razão, enquanto é a *ideia* (§ 213), aparece aqui na determinação de que a oposição do conceito e da realidade em geral, cuja unidade é ela, adquiriu neste ponto a forma mais precisa do conceito existente para-si, da consciência, e do objeto presente exteriormente diante dela”. EG § 437z; **W**, Bd. 10, S. 227; trad. p. 208.

3.2.4 O Conceito do Espírito: Razão Autoconsciente

A verdade essente em si e para si, que é a Razão, é a *identidade* simples da *subjetividade* e universalidade. A universalidade da Razão tem, por isso, tanto a significação do *objeto* apenas dado à Consciência como tal – mas agora ele mesmo *universal*, penetrando e abarcando o Eu – quanto a significação do puro *Eu*, da forma pura que pervade o objeto e o abarca em si mesma.⁴⁴⁷

A Consciência-de-Si, enquanto certa de que suas determinações são determinações da essência das coisas mesmas e também seus próprios pensamentos, é a Razão. A Razão, além de substância absoluta, é, em verdade, a verdade como um saber, em que sua determinidade característica é o próprio Conceito que é para si mesmo, o Eu que se sabe como universalidade infinita, o Espírito. Nesse sentido, a Razão é um desenvolver-se em si mesma enquanto sabedora de suas determinações.⁴⁴⁸

O espírito determinou-se como a verdade da alma e da consciência: daquela totalidade imediata, simples, e deste saber que agora, como forma infinita, não estando mais limitado por aquele conteúdo, não fica em relação com ele como objeto, mas é saber da totalidade substancial, nem subjetiva nem objetiva. O espírito, portanto, começa somente de seu próprio ser, e só se refere a suas próprias determinações.⁴⁴⁹

Para Hegel, assim, o Espírito é aquele que põe a si mesmo, auto-subsistente, que começa apenas de seu próprio ser e que se refere apenas a si próprio. Como verdade da alma e da consciência, o Espírito é propriamente a elevação acima da naturalidade e da oposição a um objeto exterior, e a compreensão de ambas em uma unidade. Por isso, o Espírito é a Razão, que se cinde na forma pura de um saber universal e em um objeto idêntico a ela mesma, um saber que não tem conteúdo nenhum além de si mesmo, que abarca toda a objetividade e que é o próprio objeto e que é autoconsciente.

O Espírito, então, é “a *certeza de si mesmo, pura e simplesmente universal, absolutamente sem oposição*”,⁴⁵⁰ certo de que encontrará apenas a si mesmo no mundo posto por ele mesmo, pois é saber da razão, saber da unidade da subjetividade e da objetividade, de que o Objeto é o Conceito, e de que o Conceito é o Objeto.

O Espírito, assim, ruma à Liberdade, enquanto liberdade posta por ele mesmo, Sua liberdade, enquanto se reconhece como a verdade que se sabe. Neste grau de desenvolvimento

⁴⁴⁷ EG § 438; **W**, Bd. 10, S. 228-229; trad. p. 209.

⁴⁴⁸ Cf. EG § 439; **W**, Bd. 10, S. 229; trad. p. 209.

⁴⁴⁹ EG § 440; **W**, Bd. 10, S. 229; trad. p. 210.

⁴⁵⁰ EG § 440z; **W**, Bd. 10, S. 230; trad. p. 211.

da *Enciclopédia*, ainda, o Espírito apreende a sua identidade formal de subjetividade e de objetividade, mas tal identidade ainda deve desenvolver-se para tornar-se diferença efetiva, alcançando a identidade absoluta e, então, reencontrando-se como absolutamente mediado por si próprio.

A alma é *finita*, enquanto é determinada imediatamente ou por natureza; a consciência [é finita] enquanto tem um objeto; o espírito, enquanto, na verdade, tem em seu saber não mais um objeto e sim uma determinidade; a saber, por sua imediatez, por ser subjetivo, ou [por ser] como conceito. E é indiferente que seja determinado como seu conceito, ou como sua realidade. Pondo-se a *razão* objetiva, puramente infinita, como seu *conceito*, então a realidade é o *saber*; ou a *inteligência* ou tomando-se o *saber* como o conceito, então sua realidade é essa *razão* e a realização do saber consiste em apropriar-se dela. A finitude do espírito, portanto, consiste em que o saber não captou o ser-em-si e para-si de sua razão, ou, igualmente, que essa razão não se elevou à plena manifestação no saber. A razão, ao mesmo tempo, só é a razão infinita enquanto é a liberdade absoluta, e por isso se *pressupõe* ao seu saber, e assim se finitiza e é o eterno movimento de suprasumir essa imediatez, de conceber-se a si mesma, e de ser saber da razão.⁴⁵¹

Para Hegel, portanto, a Razão só é verdadeiramente infinita enquanto se manifesta como absolutamente livre, absolutamente igual a si em sua diferenciação, pressuposta e posta por seu próprio saber, que se objetiva e se reconcilia a si mesma. O Saber da Razão é, assim, o Espírito livre que é, segundo seu conceito, a unidade consumada da subjetividade e da objetividade, absoluta totalidade e infinitude. O conceito do Espírito livre compreende que a absoluta unidade do subjetivo e do objetivo não é apenas em si, mas é para si nele mesmo, e ele é, assim, o verdadeiramente eterno, permanecendo absolutamente idêntico a si mesmo em sua diferença. Lembremos, novamente, que tais conclusões nada mais são do que a auto-explicação do Conceito, Conceito que se medeia consigo mesmo, pois não há nada que não seja ele mesmo.

Contudo, imediatamente em sua auto-exposição conceitual, o Espírito não se sabe como Espírito propriamente, sua existência não é reconciliada a seu conceito, por enquanto o espírito apenas é saber racional, que ainda não se sabe como saber racional. Então, a princípio, o Espírito é a certeza da Razão que está por determinar-se, carecendo do conhecimento determinado de si próprio. Enquanto não atingiu a sua meta, de saber-se absolutamente idêntico a seu objeto, o Espírito é ainda finito, pois se encontra limitado por si.

452

⁴⁵¹ EG § 441; **W**, Bd. 10, S. 230-231; trad. p. 212.

⁴⁵² Cf. EG § 441z; **W**, Bd. 10, S. 233; trad. p. 213.

A finitude do Espírito, por sua vez, é momento essencial do Espírito absolutamente infinito, fenômeno do Espírito, e o Espírito finito é o suprasumir-se de sua inverdade, elevando-se acima de seus limites e reconhecer-se como o Espírito infinito que se pressupõe a si mesmo e se finitiza, reconciliando-se consigo mesmo nessa posição da finitude. As determinações que o Espírito, então, descobre, são tanto objetivos quanto postas por ele mesmo, em que nada nele é algo apenas imediato, já que todo o seu conteúdo é seu próprio ato, posto por ele mesmo.

O progredir do Espírito é *desenvolvimento*, enquanto sua existência – o *saber* – tem em si mesmo o ser-determinado em si e para si, isto é, o racional como conteúdo e meta, [e] assim a atividade do trasladar só é puramente a passagem formal para a manifestação, e, nisso, retorno a si mesmo. Enquanto o saber afetado de sua primeira determinidade só então é *abstrato* ou *formal*, a meta do Espírito é *produzir* a implementação objetiva, e assim, ao mesmo, a liberdade de seu saber.⁴⁵³

Para Hegel, a meta do Espírito é o produzir de sua implementação objetiva, a liberdade de seu saber.⁴⁵⁴ Tal saber é a forma absoluta, que tem em si mesmo seu próprio conteúdo, o Conceito que conhece a si próprio. O objeto assim, apenas aparentemente é exterior ao saber, mas suprasumindo tal aparência o Espírito se conhece como é em si, como absoluto autodeterminar-se, a produção de toda a realidade a partir de si. A meta do Espírito rumo à sua implementação objetiva tem o sentido da suprasunção dessa aparência e reconhecimento de si próprio como criador de seu conteúdo.

As produções do espírito são de acordo com a determinação da razão, de que o conteúdo seja tanto o conteúdo *essente em si* como, segundo a liberdade, *o seu*.

⁴⁵³ EG § 442; W, Bd. 10, S. 234; trad. p. 214.

⁴⁵⁴ “Neste ponto, não há que pensar no desenvolvimento do indivíduo, ligado ao desenvolvimento *antropológico*, segundo o qual as faculdades e forças se consideram como pondo-se em evidência, umas depois das outras, e exteriorizando-se na existência: uma progressão, a cujo conhecimento se deu grande valor em certa época (da filosofia de Condillac); como se tal emergir, supostamente *natural* devesse estabelecer a *gênese* dessas faculdades e explicá-las. No caso, não há que desconhecer a tendência de tornar concebíveis os *multiformes* modos de atividade do espírito, em sua unidade, e mostrar uma conexão da necessidade. Só que as categorias aí utilizadas são, em geral, de um tipo precário. A determinação predominante é sobretudo a de que o sensível, sem dúvida, é tomado com razão como o primeiro, como a base inicial; mas que as determinações ulteriores aparecem emergindo desse ponto de partida somente de um modo *afirmativo*, e se desconhece e negligencia o *negativo* da atividade do espírito, mediante o qual esse material é espiritualizado e suprasumido enquanto [é o] sensível. Naquela posição, o sensível não é apenas o primeiro empiricamente [falando], mas fica de modo a ser a verdadeira base substancial. Igualmente, se as atividades do espírito são consideradas só como *exteriorizações*, como forças em geral, eventualmente com a determinação de *utilidade*, isto é, orientadas como a seu fim para algum outro interesse da inteligência ou da alma, então não existe nenhum *fim último*. Esse só pode ser o conceito mesmo; e a atividade do conceito só pode ter a ele mesmo por fim: suprasumir a forma da imediatez ou da subjetividade, atingir-se e apreender-se [a si], tornar-se livre *para si mesmo*. Dessa maneira, as assim-chamadas faculdades do *espírito* são a considerar, em sua diferenciação, só como graus dessa libertação. Apenas isto deve considerar-se como modo *racional* de considerar o espírito e suas diversas atividades”. EG § 442z; W, Bd. 10, S. 234-235; trad. pp. 214-215.

Assim, enquanto *determinado* em seu *começo*, essa determinidade é dupla: a do *essente* e a do *seu*. Conforme a primeira, tem de achar em si algo como *essente* conforme a segunda, tem de pô-lo somente como o *seu*. O caminho do espírito é portanto ser:

- a) Teórico: ter de lidar com o racional como com sua determinidade imediata, e pô-lo então como o seu ou libertar o saber da pressuposição, e assim de sua abstração, e tornar subjetiva a determinidade. Sendo o saber, em si mesmo, determinado em si e para si, [e] a determinidade posta como sua, existe assim como *inteligência livre* é
- b) Vontade, espírito prático, que primeiro é igualmente formal; tem um conteúdo que é só como o seu conteúdo: ele quer, de modo imediato, e liberta sua determinação volitiva de sua subjetividade como da forma unilateral de seu conteúdo, de tal modo que
- c) se torna objetivo para si mesmo enquanto espírito livre no qual aquela dupla unilateralidade é supracumida.⁴⁵⁵

O Espírito, enquanto Razão que se sabe, é, assim, primeiramente o receber de um objeto aparentemente dado, estranho, e agir de modo que tal objeto recebe a forma de uma universalidade, racional. Nesse ponto, a unilateralidade da Consciência que toma os objetos enquanto imediatamente essentes, e que ainda não sabe que são subjetivos, não encontra guarida, posto agora o Espírito estar certo de si mesmo em suas determinações. O conteúdo do conhecimento é tanto objetivo quanto subjetivo e o Espírito Teórico é o garantir da universalidade do objeto.

Enquanto Espírito prático, o Espírito não recebe um objeto a universalizar, mas parte de seus fins e interesses, determinações subjetivas, e avança para fazê-las objetivas. Do modo semelhante à Consciência, a unilateralidade da Consciência-de-Si, que se encerra em si mesma como desejante de objetivar-se, está supracumida pelo Espírito Prático, que se efetiva.⁴⁵⁶

Mas o Espírito Teórico e o Espírito Prático estão ainda na esfera do *Espírito Subjetivo* em geral. Não são a diferença como passivo e ativo. O Espírito subjetivo é produtor: mas são formais, suas produções. Para *dentro*, a produção do Espírito Teórico é somente seu mundo ideal e o adquirir da autodeterminação abstrata em si mesmo. O Espírito Prático, na verdade, só lida com autodeterminações, com seu material próprio, mas também ainda formal, e, assim, com um conteúdo limitado, para o qual adquire a forma da universalidade.⁴⁵⁷

Os Espíritos Teórico e Prático permanecem ainda como formais, com materiais próprios e determinações finitas, embora os elevando à universalidade. Tais Espíritos integram-se um ao outro por surgirem justamente no contraste de um ao outro, e no suprir do que falta ao outro. São diferentes, mas a sua diferença não é absoluta: o Espírito Teórico lida,

⁴⁵⁵ EG § 443; **W**, Bd. 10, S. 236; trad. p. 216.

⁴⁵⁶ Cf. EG § 443z; **W**, Bd. 10, S. 237; trad. p. 217.

⁴⁵⁷ EG § 444; **W**, Bd. 10, S. 238; trad. p. 217.

também, com suas próprias determinações, bem como o Espírito prático não lida apenas com fins subjetivos particulares, mas são fins da vontade racional em si e para si. Como formas da Razão, tanto Espírito Teórico como Espírito Prático produzem a unidade da subjetividade e da objetividade, ainda que por caminhos diversos.

O ponto de contraste entre ambos, contudo, está na aparente separação entre subjetivo e objetivo que tais formas duplicadas pareceriam adotar. Mas, propriamente, Hegel não entende que a unidade de ambas é realizada posteriormente, ou a fórceps, mas é a essência mesma do Espírito não ser apenas um imediato, mas produzir a si mesmo como pura atividade, suprasumir a pressuposição posta por ele mesmo entre a subjetividade e a objetividade.

A vontade livre efetiva é a unidade do espírito teórico e do espírito prático: *vontade livre* que é *para si mesma como vontade livre*, enquanto ela se suprasumiu o formalismo, a contingência e a limitação do conteúdo prático rotineiro. Pelo suprasumir da mediação, que aí estava contida, essa vontade é a *singularidade imediata*, posta por si; mas que ao mesmo tempo é depurada na determinação *universal*, na liberdade mesma. Essa determinação *universal*, a vontade a tem como seu objeto e meta enquanto ela se pensa, sabe esse conceito seu, é *vontade* enquanto livre *inteligência*.⁴⁵⁸

O Espírito Livre, que assim insurge, é essencialmente ativo, produtor. Os dois modos vistos até aqui do Espírito Subjetivo, o Espírito Teórico e o Espírito Prático, têm a verdade formal em sua caracterização, pois o seu conteúdo ainda não corresponde à forma infinita do saber e não obtêm seu conteúdo senão exteriormente. O Espírito Teórico faz do objeto subjetividade, sim, mas ainda permanece um conteúdo do objeto fora do subjetivo. O Espírito Prático, por sua vez, objetiva a sua subjetividade, mas é, ainda, uma subjetividade imediata, pertencente à singularidade do indivíduo.

No Espírito Livre, porém, com a suprasunção desses seus momentos unilaterais, elevando seu conteúdo à sua própria forma, quando a certeza da verdade da razão não é mais apenas formal, mas preenchida por si, “quando, pois, a *ideia* forma o único conteúdo do espírito – então o espírito *subjetivo* atinge sua *meta* e passa a [ser] o espírito *objetivo*”.⁴⁵⁹

3.2.5 O Espírito Livre e sua objetivação

O espírito que se sabe como livre, e se quer como esse seu objeto – isto é, tem sua essência por determinação e por fim –, é antes de tudo, *em geral*, a vontade racional

⁴⁵⁸ EG § 481; **W**, Bd. 10, S. 300; trad. p. 274.

⁴⁵⁹ EG § 444z; **W**, Bd. 10, S. 240; trad. p. 219.

ou a ideia *em si*, portanto somente o *conceito* do *espírito absoluto*. Enquanto ideia *abstrata*, por sua vez, a ideia só é existente na vontade *imediate*; é o lado do ser-aí da razão, a vontade *singular* como saber daquela sua determinação, que constitui seu conteúdo e fim, do qual ela é apenas atividade formal. A ideia aparece assim só na vontade que é uma vontade finita, mas que é a *atividade* de desenvolvê-la e de pôr seu conteúdo desdobrando-se como ser-aí, que como ser-aí da ideia é efetividade: [é este o] *espírito objetivo*.⁴⁶⁰

A auto-explicação do Conceito atinge agora a objetividade espiritual, o Espírito apreendendo-se como Ideia, objetivando-se. Com o Espírito Objetivo, entramos na consideração do Espírito em seu mundo produzido e a produzir, enquanto Liberdade efetiva e relacionada apenas consigo mesma. Para Hegel, a Liberdade é a essência própria do Espírito, sua efetividade mesma em ser idêntico absolutamente consigo em um mundo de ser-aí produzido por ele próprio.⁴⁶¹ Frisemos, no entanto, que o Espírito Objetivo é ainda uma manifestação finita do Espírito.

Como antes visto, a Filosofia não se ocupa apenas do infinito e do eterno, mas também do mundo finito e, por isso, o Espírito divino também entra na esfera da finitude como a substância do Estado, da Sociedade Civil, da Família. Nessas relações, o Espírito é livre efetivamente enquanto a existência particular, o sentimento e o querer estão presentes.

O espírito objetivo é a ideia absoluta, mas essente apenas *em si*; por isso, enquanto está no terreno da finitude, sua racionalidade efetiva conserva nela o lado do aparecer exterior. A vontade livre tem imediatamente nela, antes de tudo, as diferenças, [a saber] que a liberdade e sua determinação *interna* é sua meta. E que se refere a uma objetividade *exterior* pré-encontrada, que se cinde no [elemento] antropológico das necessidades [Befürfnisse] particulares, nas coisas naturais externas que são para a consciência, e na relação de vontades singulares a vontades singulares, que são a uma consciência-de-si delas como diversas e particulares; esse lado constitui o material exterior para o ser-aí da vontade.⁴⁶²

Entrando, assim, na esfera do Espírito Objetivo, devemos nos lembrar de que o Espírito percorrerá esse grau de seu desenvolvimento tendo como meta a reconciliação absoluta de Si consigo mesmo. Por tal motivo, resta ao Espírito rememorar que o desenvolvimento ocorrido em um mundo essente apenas em si é, também, para si, realizado pelo próprio Espírito que sabe de si, ainda que, agora, se deparando com determinações que aparentemente foram achadas-aí. Em verdade, porém, a atividade finalística do Espírito nessa

⁴⁶⁰ EG § 482; W, Bd. 10, S. 301; trad. p. 274-275.

⁴⁶¹ Nesse sentido, Hegel entende que muitos ainda não alcançaram tal ideia, como os povos do Oriente ou da África, ou mesmo os gregos e os romanos, que sabiam apenas que o humano é livre apenas por nascença ou pela cultura. A ideia de que o humano é essencialmente livre e tem valor infinito é fruto do cristianismo, e o humano foi descoberto como relacionado a Deus enquanto Espírito a sua relação absoluta, sendo em-si destinado à liberdade.

⁴⁶² EG § 483; W, Bd. 10, S. 303; trad. p. 280.

esfera é o realizar do conceito da Liberdade objetivamente em um mundo determinado por esta em que ela permanece junto a si mesma, uma realidade que é-aí do querer.

Essa realidade em geral, como *ser-aí* da vontade livre, é o *direito* que não há de ser tomado somente como o direito jurídico limitado, mas como abrangendo o ser-aí de *todas* as determinações da liberdade. (...) A vontade livre é:

A – Primeiro, ela mesma, *imediata*, e portanto, enquanto vontade *singular*, é a *pessoa*. O ser-aí que esta dá à sua liberdade é a *propriedade*. O *direito* como tal é o direito *formal, abstrato*;

B – Refletida sobre si mesma, de modo que tem seu ser-aí no interior de si, e por isso está determinada ao mesmo tempo como [vontade] *particular* – [é] o direito da vontade *subjativa, a moralidade*;

C – A vontade *substancial* enquanto efetividade, conforme ao seu conceito, no sujeito e totalidade da necessidade – [é] a *eticidade*, na família, na sociedade civil e no Estado.⁴⁶³

O Estado é a substância ética *consciente-de-si*, a união dos princípios da família e da sociedade civil; a mesma unidade que na família está como sentimento do amor é sua essência; mas que, ao mesmo tempo, mediante o segundo princípio, do querer que-sabe e por si mesmo atua, recebe a *forma* de universalidade [que é] *sabida*; esta, como suas determinações que se desenvolvem no saber, tem, para o conteúdo e fim absoluto, a subjetividade que-sabe, isto é, quer para si mesma esse racional.⁴⁶⁴

Para Hegel, portanto, o Estado como realização do Espírito é a suprassunção dos princípios da família e da sociedade civil, do sentimento e dos interesses, que também suprassume o Direito Abstrato e a Moralidade em uma unidade Autoconsciente de suas determinações. Sua essência não é, propriamente, o amor como sentimento, nem mesmo um pacto como natureza contratualista, mas é o próprio racional que se sabe, por isso é substância ética consciente-de-si, é o conteúdo racional enquanto reconhecido e manifesto em seu ser-aí. O Estado unifica os indivíduos que a sociedade civil mantém dispersos uns dos outros, e é a estrutura política racional por excelência, lógica.

O Estado é 1) primeiro, sua configuração interior enquanto desenvolvimento que se refere a si mesmo: o *Direito político interno, ou a Constituição*. 2) é [um] indivíduo particular, e assim em relação com outros indivíduos particulares, o *direito político externo*; 3) mas esses espíritos particulares são apenas momentos no desenvolvimento da ideia universal do espírito em sua efetividade: [é] a *história mundial*.⁴⁶⁵

O Estado, enquanto é a efetividade imediata de um povo particular, é indivíduo singular, e, portanto, exclusivo em relação aos outros Estados. Em tal relacionar, o arbítrio e a contingência surgem, pois, a princípio, não há uma efetividade do universal do Direito. O

⁴⁶³ EG § 487; **W**, Bd. 10, S. 306; trad. p. 282-283.

⁴⁶⁴ EG § 535; **W**, Bd. 10, S. 330; trad. p. 306.

⁴⁶⁵ EG § 536; **W**, Bd. 10, S. 330; trad. p. 306.

estado de guerra, com o qual se deparam, põe em jogo a autonomia dos Estados entre si e efetua o reconhecimento recíproco das individualidades dos povos, encontrando ser-aí no direito político externo, em que tratados positivos são celebrados baseados no pressuposto do reconhecimento entre os povos, limitando as ações de uns em relação aos outros.

O espírito-do-povo, determinado, porque é efetivo, e [porque] sua liberdade é enquanto natureza, tem segundo esse lado natural o momento de uma determinidade geográfica e climática. Ele está no *tempo* e segundo o conteúdo tem essencialmente um princípio *particular*, assim como tem de percorrer um desenvolvimento, por isso determinado, de sua consciência e de sua efetividade: tem uma *história* no interior de si. Enquanto espírito limitado, sua autonomia é algo subordinado; ele passa para a *história mundial* universal, cujos acontecimentos são representados pela dialética dos espíritos particulares dos povos, pelo *tribunal do mundo*.⁴⁶⁶

A objetivação do Espírito tem na História Mundial o seu ponto máximo, em que cada Espírito-do-Povo desempenha uma tarefa do ato total do Espírito no revelar o Conceito Absoluto:

Esse movimento é a via da libertação da substância espiritual, o ato pelo qual o fim último absoluto do mundo nele se cumpre, [pelo qual] o espírito que primeiro só é essente *em si*, se eleva à consciência e à consciência-de-si, e assim à revelação e à efetividade de sua essência essente em si e para si, e se torna para si mesmo, o espírito *universal*, o *espírito-do-mundo*. Enquanto esse desenvolvimento é no tempo e no ser-aí, e por isso, enquanto história, seus momentos e graus singulares são os espíritos-dos-povos; cada um, como espírito singular e natural em uma determinidade qualitativa, é determinado para ocupar somente *um grau*, e para cumprir *uma* tarefa do ato total.⁴⁶⁷

Salientemos novamente que as manifestações objetivas do Espírito não são a maior explicitação do Conceito. São, em verdade, finitas. O Espírito deve, por isso, elevar-se à compreensão de sua verdade eternamente efetiva, de sua Ideia Absoluta, adentrando, assim, a sua explicitação em Espírito Absoluto:

o espírito pensante da história do mundo, enquanto ao mesmo tempo despe aquelas limitações dos espíritos-dos-povos particulares, e sua própria mundanidade, apreende sua universalidade concreta e se eleva ao *saber do espírito absoluto*, como [saber] da verdade eternamente efetiva, em que a razão que-sabe é livre para si mesma, e a necessidade, a natureza e a história são só para servir a revelação desse espírito, e vasos de sua glória.⁴⁶⁸

⁴⁶⁶ EG § 548; **W**, Bd. 10, S. 347; trad. p. 320.

⁴⁶⁷ EG § 549; **W**, Bd. 10, S. 347; trad. p. 321.

⁴⁶⁸ EG § 552; **W**, Bd. 10, S. 353; trad. p. 326-327.

3.3 O Espírito Absoluto

O *conceito* do espírito tem sua *realidade* no espírito. Que essa realidade esteja na identidade com aquele conceito como o *saber* da ideia absoluta implica o aspecto necessário de que a inteligência, em sua efetividade, seja em si livre, liberada em direção ao seu conceito, para ser a digna figura deste. O espírito subjetivo e o espírito objetivo devem-se ver como o caminho pelo qual se aperfeiçoa esse aspecto da *realidade* ou da existência.⁴⁶⁹

Para adentrarmos na auto-exposição do Espírito Absoluto, façamos uma breve recapitulação e recordemo-nos de que Hegel compreende que o Espírito tem como determinação geral a auto-manifestação. O Conceito e sua explicitação, até aqui, deu-se de três formas.

A primeira forma, como vimos, é o Espírito essente apenas em si, ou Ideia Lógica, que se manifesta em seu transmutar na imediatez de um ser-aí exterior e singularizado, ou o vir-a-ser da Natureza. Contudo, assim também a Natureza é algo posto, que tem a forma da imediatez fora da Ideia, contradizendo a interioridade da Ideia que põe a si mesma e faz surgir a si mesma de suas pressuposições. Assim, a Ideia que é na Natureza suprassume a exterioridade, a singularização e a imediatez naturais e atinge um ser-aí conforme sua interioridade e universalidade, tornando-se o Espírito refletido sobre si mesmo, essente para si, consciente de si próprio.⁴⁷⁰

Na sua segunda forma de manifestação, o Espírito não está mais difundido na exterioridade natural e se contrapõe a esta como o essente-para-si, manifestado para si. Nessa contraposição, toma a Natureza como objeto, reflete sobre este, compreende a exterioridade do natural em sua própria interioridade, idealiza o natural e vem a ser para si mesmo em seu próprio objeto. Contudo, em um primeiro momento há um ser-para-si do Espírito apenas imediato, não absoluto, pois o ser-fora-de-si natural não é suprassumido completamente. O Espírito que desperta não reconhece ainda sua unidade com o Espírito em si essente e permanece em uma relação de exterioridade com a Natureza, não se reconhecendo como absolutamente presente na totalidade. Na relação com o outro o Espírito também reflete sobre si, é consciência-de-si, mas não atinge a unidade da consciência e da consciência-de-si, ao contrário, ainda toma tal unidade como uma unidade exterior, em que consciência-de-si e consciência incidem uma fora da outra e o Espírito não está completamente junto de si mesmo, mas junto de um Outro, e sua unidade com o Espírito Infinito, ativo na alteridade,

⁴⁶⁹ EG § 553; **W**, Bd. 10, S. 366; trad. p. 339.

⁴⁷⁰ Cf. EG § 384z; **W**, Bd. 10, S. 30; trad. p. 27.

ainda não é completa para ele. Nessa forma de manifestação, o Espírito põe a Natureza como algo que reflete sobre si mesmo, como autônomo por si, faz da Natureza como Outro que o contrapõe como algo independente dele mesmo, algo que é presente de modo imediato, pressuposto pelo Espírito e a sua posição precede o pensamento reflexivo. É por isso, nesse ponto de vista, que Hegel entende que o ser-posto do natural pelo espiritual não é ainda um ser-posto absoluto, mas um ser-posto que tem lugar apenas na consciência reflexiva, concebida como existente por si, não como subsistindo apenas pelo Espírito Infinito enquanto sua própria criação. Nessa forma de manifestação, o Espírito tem um limite na Natureza e é por esse limite que ele se faz Espírito Finito.⁴⁷¹

Lembremo-nos de que Hegel admite que ainda não conhecemos todo o em-si da Natureza:

A dignidade da ciência não deve ser posta em que todas as variadas figuras concebíveis sejam esclarecidas; ao contrário, deve-se ficar satisfeito com o que de fato, até agora se pode compreender. Há muita coisa que ainda não dá para compreender; eis o que se deve confessar na filosofia da natureza.⁴⁷²

Não obstante, reconhecemos a Natureza como fruto do Espírito e atingimos a auto-explicação do Conceito em Espírito Absoluto, a terceira forma de manifestação do Espírito, sua forma suprema, que agora adentramos. Nesta forma, a autonomia da Natureza ou do Espírito fora-de-si em exterioridades, que marcava as formas anteriores, é supprassumida. O Espírito Absoluto sabe de si como ele mesmo aquele que põe o ser, que produz ele mesmo seu Outro, Natureza e Espírito Finito, de modo que esse Outro não é mais autônomo, não é mais limite, e aparece como um meio pelo qual o Espírito atinge o ser-para-si, a absoluta unidade de seu ser-em-si e seu ser-para-si ou de seu Conceito e de sua Efetividade.⁴⁷³

O conceito do Espírito tem sua realidade no Espírito. Nesse sentido, toda a realização do Espírito, realização finita, é substancial apenas e porque é um momento ideal do Espírito Absoluto, que dá suporte a tal manifestação. No desenvolver-se da realização, surge, então, o revelar do Conceito Absoluto, a auto-explicação eterna do Saber.

O espírito absoluto é tanto a *identidade* eternamente essente em si, quanto retornando e retornada a si mesma: é a *substância* uma e universal enquanto espiritual, o juízo [que a reparte] *em si* mesma e *em um saber*, para o qual ela existe como tal. A *religião*, como em conjunto pode ser designada essa esfera, há que considerar-se tanto como partindo do sujeito e encontrando-se nele, quanto como

⁴⁷¹ Cf. EG § 384z; **W**, Bd. 10, S. 30-31; trad. p. 27-28.

⁴⁷² EN § 268z; **W**, Bd. 9, S. 82; trad. p. 87.

⁴⁷³ Cf. EG § 384z; **W**, Bd. 10, S. 31; trad. p. 28.

partindo objetivamente do espírito absoluto, que está como espírito na sua comunidade.⁴⁷⁴

A auto-explicitação conceitual do Espírito Absoluto atinge sua maior racionalidade na Filosofia,

ciência que é a unidade da arte e da religião, enquanto o modo de intuição da arte, exterior quanto à forma, o seu produzir subjetivo e o fracionar do conteúdo substancial em muitas figuras autônomas são reunidos na *totalidade* da religião; e o dispersar-se que se desdobra na representação da religião e a mediação dos [elementos] que se desdobram não só são recolhidos em um todo, mas também unidos na *intuição* espiritual simples, e elevados depois ao *pensar consciente-de-si*. Por isso esse saber é o Conceito, conhecido pelo pensamento, da arte e da religião, em que o diverso no conteúdo é conhecido como necessário, e esse necessário como livre.⁴⁷⁵

Portanto, aqui atingimos a explicitação do Conceito em um conhecimento da necessidade do conteúdo da representação de tais formas, formas essas que são a essência das manifestações finitas do Espírito, conscientes de si mesmas. Na Filosofia há o

reconhecimento de tal conteúdo e de sua forma, e a libertação da unilateralidade das formas e a elevação delas à forma absoluta que se determina a si mesma para [ser] conteúdo, e permanece idêntica a ele, e nisso é o conhecimento daquela necessidade essente em si e para si. Esse movimento, que é a filosofia, encontra-se já realizado ao apreender na conclusão o seu próprio conceito, isto é, só *olha para trás* na direção do seu saber.⁴⁷⁶

A Autoconsciência do Conceito, então, apreende-se a Si mesma como esse eterno saber livre, a realizar e já realizado, mundo posto por si mesmo, saber de todas as suas determinações translúcidas, olhando apenas para si mesmo na apreensão de si.

Esse conceito da filosofia é a ideia *que se pensa*, a verdade que sabe (§ 236): o lógico com a significação de ser a universalidade *verificada* no conteúdo concreto como em sua efetividade. Desse modo a ciência retornou ao seu começo; e o lógico é assim seu *resultado*, enquanto [é] o *espiritual*, que o julgar pressuponente, no qual o conceito era somente *em si*, e o começo, algo imediato – se elevou desse modo ao seu puro princípio, ao mesmo tempo como ao seu elemento, a partir da *aparição* que nele tinha, nesse julgar.⁴⁷⁷

Assim, retorna o Conceito a seu início de auto-explicitação, conforme antes indicados, o próprio Pensar como em si imediato. A Filosofia é, então, a ideia que se pensa, a Verdade que se sabe. Querer rebaixar tal exposição a uma compreensão somente finita da Filosofia,

⁴⁷⁴ EG § 554; **W**, Bd. 10, S. 366; trad. p. 339.

⁴⁷⁵ EG § 572; **W**, Bd. 10, S. 378; trad. p. 351.

⁴⁷⁶ EG § 573; **W**, Bd. 10, S. 378-379; trad. p. 351-352.

⁴⁷⁷ EG § 574; **W**, Bd. 10, S. 393; trad. p. 363.

como se o seu saber fosse saber do apenas realizado é olvidar-se dela mesma como seu próprio resultado, de Saber como provedor de subsistência e criador de todas as suas determinações. Vejamos, portanto, as suas finais explicitações:

É esse aparecer que funda, antes de tudo, o desenvolvimento ulterior. A primeira aparição é constituída pelo *silogismo* que tem o *lógico* como fundamento, enquanto ponto de partida, e a *Natureza* como meio termo que conclui o *Espírito* com o mesmo. Torna-se o lógico, natureza e a natureza, espírito. A natureza, que se situa entre o espírito e sua essência, não os separa, decerto, em extremos de abstração finita, nem se separa deles para [ser] algo autônomo, que como Outro só concluiria Outros; porque o silogismo é *na ideia*, e a natureza essencialmente só é determinada como ponto-de-passagem e momento negativo: ela é, *em si*, a ideia. Mas a mediação do conceito tem a forma exterior do *passar*, e a ciência, a do curso da necessidade; de modo que somente em um extremo é posta a liberdade do conceito, enquanto seu concluir-se consigo mesmo.⁴⁷⁸

Essa aparição é suprasumida no *segundo silogismo*, porquanto esse é já o ponto de vista do espírito mesmo, que é o mediatizante do processo: *pressupõe* a natureza e a conclui com o *lógico*. É o silogismo da *reflexão* espiritual na ideia: a ciência aparece como um *conhecimento* subjetivo que tem por fim a liberdade, e que é, ele próprio, o caminho de produzir-se a liberdade [a si mesma].⁴⁷⁹

O terceiro silogismo é a Ideia da Filosofia, que tem a *razão que se sabe*, o absolutamente universal, por seu *meio termo* que se cinde em *espírito* e *natureza*; que faz do espírito a pressuposição, enquanto [é] o processo da atividade *subjetiva* da ideia, e faz da natureza o extremo universal, enquanto [é] o processo da ideia essente *em si*, objetivamente. O *julgar-se* pelo qual a ideia se reparte nas duas aparições (§§ 575-576) as determina como manifestações *suas* (as da razão que se sabe), e o que se reúne nela é que a natureza da Coisa – o conceito – é o que se move para a frente e se desenvolve; e esse movimento é igualmente a atividade do conhecimento, a ideia eterna essente em si e para si, que eternamente se ativa, engendra, e desfruta, como Espírito Absoluto.⁴⁸⁰

A auto-explicação do Conceito em sua última definição, como Espírito, conclui-se, assim, como Ideia da Filosofia, Razão Autoconsciente que se sabe e se cinde em Espírito e Natureza. Seu movimento é o Conceito como atividade própria, que é *na* Ideia da Filosofia e *para* a Ideia da Filosofia, eternamente ativa, atual, fruidora de Si, ou o Saber Totalizante de todas as suas determinações.

⁴⁷⁸ EG § 575; **W**, Bd. 10, S. 393-394; trad. p. 363-364.

⁴⁷⁹ EG § 576; **W**, Bd. 10, S. 394; trad. p. 364

⁴⁸⁰ EG § 577; **W**, Bd. 10, S. 394; trad. p. 364.

Considerações Finais

O presente trabalho não intenta colocar-se como paradigmático na pesquisa hegeliana, nem mesmo poderia, devido a seu modesto arcabouço. No entanto, o que aqui se busca é a articulação de uma possível interpretação acerca do Absoluto de Hegel, um Absoluto de fato Absoluto, sabedor totalizante de suas determinações como Ideia da Filosofia.

Para tanto, consideramos a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1830) como a obra de expressão máxima do sistema hegeliano, em que os lineamentos fundamentais de todas as suas esferas foram traçados. Assim, a sistematização pode ser vista organicamente, em que o que se expõe nada mais é que a auto-explicitação do Conceito.

Hegel nunca abandona o Conceito e, quando o faz, o faz somente para retomá-lo em uma expressão mais alta de si mesmo. Por isso, nos parece pouco adequada a interpretação de um sistema baseado no Conceito em que não sejam conceituais todas as suas determinações – ou, que não se saiba de tudo aquilo que é ele próprio, Conceito. Em nossa leitura, a mediação e a Ideia da Liberdade são relações conceituais entre si, do Conceito a si próprio, implicando o não-saber dentro de seu Saber Totalizante.

As definições do Absoluto, assim entendemos, significam a totalidade ideal e momentos da Ideia da Filosofia, pois ela é, devém, se essencia, se desenvolve, é absoluta em si e para si, exterioriza-se, reconcilia-se, é autoconsciente, revela seu Conceito das profundezas e desfruta-se como Espírito Absoluto em seu desenvolver como o próprio desenvolver, além de saber-se absolutamente de si, definindo-se.

O reino-dos-espíritos, que desse modo se forma no ser-aí, constitui uma sucessão na qual um espírito sucedeu a um outro, e cada um assumiu de seu antecessor o reino do mundo. Sua meta é a revelação da profundidade, e essa é o *conceito absoluto*. Essa revelação é, por isso, o suprasumir da profundidade do conceito, ou seja, sua *extensão*, a negatividade desse Eu que-em-si-adentra: negatividade que é sua extrusão ou [sua] substância. Essa revelação é seu *tempo*, em que essa extrusão se extrusa nela mesma, e desse modo está, tanto em sua extensão quanto em sua profundidade, no Si. A *meta* – o Saber Absoluto, ou o Espírito que se sabe como Espírito – tem por seu caminho a rememoração dos espíritos como são neles mesmos, e como desempenham a organização de seu reino. Sua conservação, segundo o lado de seu ser-aí livre que se manifesta na forma da contingência, é a história; mas segundo o lado de sua organização conceitual, é a *ciência* do *saber que-se-manifesta*. Os dois lados conjuntamente – a história conceituada – formam a rememoração e o calvário do espírito absoluto; a efetividade, a verdade e a certeza de seu trono, sem o qual o espírito seria a solidão em vida; somente ‘do cálice desse reino dos espíritos espuma até ele sua finitude’ [Schiller]”.⁴⁸¹

⁴⁸¹ PhG § 808; W, Bd. 3, S. 590-591; trad. p. 531.

Em outras palavras, Deus é.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ALMEIDA, Silvana C. *Direitos humanos: uma reflexão a partir da filosofia hegeliana*. Dissertação de Mestrado. Marília: 2016.
- ARISTÓTELES, *Analíticos Posteriores*. In: *Órganon*. São Paulo: Edipro, 2005.
- AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*, v.1, q. 50, art. 2. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- BAIONI, José Eduardo Marques. *Entre fenomenologia e lógica: o conceito hegeliano do absoluto*. In: Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, 2017.
- BECKENKAMP, Joãozinho. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- BEISER, Frederick C. *Hegel e o problema da Metafísica*. In: Hegel. São Paulo: Ideias & Letras, 2014 [1993].
- BOURGEOIS, Bernard. *A Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1995.
- _____. *Os atos do espírito*. São Leopoldo: Editora da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2001.
- CUSA, Nicolau. *A Douta Ignorância*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003 [1440].
- DOZ, André. *Le sens du mot «absolu» chez Hegel*. In: Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques, Tome 80. Paris: Centre d'Etudes théologiques et philosophiques du Sulchoir, 1996.
- DURANT, Will. *História da Filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- FERRER, Diogo. *Lógica e Realidade em Hegel*. Lisboa: Faculdade de Letras, 2015.
- FICHTE, Gottlieb. *A Doutrina da Ciência e o Saber Absoluto*. São Paulo: Nova Cultural, 1988 [1801].
- GOUVEIA, Ana Paula Martins. *Introdução à Filosofia Budista*. São Paulo: Paulus, 2016.
- HALLER, Albrecht. *Unvollkommenes Gedicht über die Ewigkeit*. 1732. Tradução de Paulo Meneses.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Gesamte Werkausgabe*. Herausg. von Eva Moldenhauer und Karl Marcus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. (= W).
- _____. *Ciência da Lógica: 1. A Doutrina do Ser* / G W F Hegel; [traduzido por Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini]. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária, São Francisco, 2016. (= WdL I).

_____. *Ciência da Lógica: 2. A Doutrina da Essência* / G W F Hegel; [traduzido por Christian G. Iber e Federico Orsini]. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária, São Francisco, 2017. (= WdL II).

_____. *Ciência da lógica: 3. A Doutrina do Conceito* / G W F Hegel; [traduzido por Christian G. Iber, Federico Orsini]. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária, São Francisco, 2018. (= WdL III).

_____. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*. Trad., introd. e notas de Carlos Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Univ. de Lisboa, IN-CM, 2003.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. de Paulo Meneses com a colaboração de Karl Heinz Efen e José Nogueira Machado. Petrópolis, Bragança Paulista: Vozes, Univ. São Francisco, 2002. (= PhG).

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830*. G W F Hegel; texto completo, traduzido por Paulo Meneses com a colaboração de José Machado. Volume I. São Paulo: Loyola, 1995. (= EL).

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830*. G W F Hegel; texto completo, traduzido por Paulo Meneses com a colaboração de José Machado. Volume III. São Paulo: Loyola, 1995. (= EN).

_____. *Fenomenologia do Espírito* / George Wilhelm Friedrich Hegel; tradução de Paulo Meneses; com a colaboração de Karl-Heinz Efen e José Nogueira Machado. 9ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. (= EG).

_____. *Filosofia da História* / tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008. (= VPG).

_____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. G. W. F. Hegel; tradução Paulo Meneses ... [et al.]. – São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010. (= GPR).

_____. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. In: Moldenhauer, E., Michel, K. M. (ed.). *Werke in zwanzig Bände*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. (= VGP).

HENRICH, Dieter. *Between Kant and Hegel – Lectures on German Idealism*. Cambridge: Harvard University, 2008.

HODGSON, Peter. *Hegel and Christian Theology: a Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997 [1993].

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1996 [1787].

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à Leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

KONDER, Leandro. *Hegel – A Razão quase enlouquecida*. Rio de Janeiro: Campus, 1981.

LEIBNIZ, Gottfried W. *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*. São Paulo: Nova Cultural, 2000 [1704].

_____. *Conversation of Philarete and Ariste*. In: *Philosophical Essays*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989 [1712].

MAGEE, Glenn Alexander. *The Hegel Dictionary*. New York: Continuum Books, 2010.

MORAES, Alfredo de Oliveira. *A Metafísica do Conceito*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

_____. *Transmutação da Representação em Conceito ou a Apreensão Conceitual da Revelação Cristã de Deus*. Revista Eletrônica Estudos Hegelianos. Ano 2º, n. 03, dez. 2005.

NOLASCO, Fábio Mascarenhas. *Aspectos introdutórios do capítulo da Medida, conclusão da Doutrina do Ser*. In: Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, 2017.

NOVELLI, P. G. A. *Pode-se falar de uma Teoria do Conhecimento em Hegel?* In: Revista Simbio-Logias. V. 1, n.1, mai/2008. Disponível em: <http://www.ibb.unesp.br/Home/Departamentos/Educacao/Simbio-Logias/ARTIGO_04_FILO_pode-se_falar_de_uma_teorica_pedro.pdf>.

ORSINI, Federico. *A teoria hegeliana do Silogismo*. Porto Alegre: Fi, 2016.

PARMÊNIDES. *Poem of Parmenides*.

PINKARD, Terry. *Hegel's Phenomenology – The sociality of Reason*.

PLANA, Ramon V. *La Enciclopédia en la Vida y Obra de Hegel*. Madrid: Allianza Editorial, 2005.

RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

ROSENKRANZ, Karl. *Vita di Hegel*. Firenze: Vallecchi Editore: 1974 [1844].

RUSSELL, Bertrand. *História do Filosofia Ocidental*. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

SANTO ANSELMO. *Proslogion seu Alloquium de Dei existentia*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008 [1078].

_____. *Monólogo*. In: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1988 [1076].

SILVA, Manuel M. *A natureza especulativa da objetividade no idealismo absoluto da subjetividade e o formalismo do idealismo objetivo da intersubjetividade*. In: Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, 2004.

TASSINARI, Ricardo P. *Deus na Filosofia Hegeliana*. In: SANTOS, L.R.; MARQUES, U.R.A.; AFONSO, F. (Orgs.) *Jornadas Filosóficas Internacionais de Lisboa 2015: Filosofia*

& *Atualidade*. 1ed. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2015, pp. 331-340.

_____. *O Objeto da Filosofia segundo a Enciclopédia das Ciências Filosóficas de 1830*. 2018.

_____. *On the Self-Organizing of Reality-Totality as Living Knowledge*. In: *Systems, self-organization and information: an interdisciplinary perspective* / edited by Alfredo Pereira Jr., William A. Pickering, and Ricardo Gudwin. New York, NY: Routledge, 2019.

_____. *Ser (Neo) Hegeliano Hoje: O Espírito Enciclopédico!* In: *Enciclopédia das Ciências Filosóficas: 200 anos!* [recurso eletrônico] / TASSINARI, Ricardo Pereira; BAVARESCO, Agemir; MAGALHÃES, Marcelo Marconato; (Orgs.) – Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

TAYLOR, Charles. *Hegel: Sistema, Método e Estrutura*. São Paulo: É Realizações, 2014 [1975].

VIEWEG, Klaus. *Religião e saber absoluto. A passagem da representação para o conceito na Fenomenologia do espírito*. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, 2007.