

Entre fenomenologia e lógica: o conceito hegeliano do absoluto*

José Eduardo Marques Baioni

Universidade Federal de São Carlos

ABSTRACT: The aim of this paper is to investigate how the concept of the Absolute (*das Absolute*) was designed and exposed by Hegel in two of his major works. Our interpretative hypothesis is that the way in which Hegel uses this concept in a phenomenological framework – namely, the way in which this concept is set out in the *Introduction* of the *Phenomenology of Spirit* (1807) and developed in the figures of consciousness of Spirit, from the sensible consciousness to self-consciousness as the ‘absolute Knowledge’ –, partly anticipates various other uses which will be discussed within the first part of the *Encyclopedia of the Philosophical Sciences* (1830), the *Science of Logic*. In this book, the exposition of the logical categories within pure thought made it necessary to anticipate that all logical determinations are ‘definitions of the absolute’ or ‘metaphysical definitions of God.’

KEYWORDS: Absolute, Metaphysics, Logic, Dialectics, Phenomenology.

1. Introdução

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 e completo de toda a realidade, inteiramente acabado e expresso de maneira definitiva na própria obra filosófica sistemática de Hegel. Em outras obras ainda, tal como por exemplo a de Charles Taylor, o absoluto é explicado como constituindo uma subjetividade ou ‘espírito cósmico.’¹ Tendo em vista essa aparente ambiguidade e tantas outras questões suscitadas por diversas interpretações sobre esse conceito no interior da obra hegeliana, o

* Artigo recebido em data 04/07/2015 e aprovado em data 15/12/2016. Uma versão preliminar do presente texto foi exposta oralmente no *VIII Congresso Internacional da Sociedade Hegel Brasileira (SHB): Metafísica e Lógica em Hegel*, realizado de 28 a 30/10/2015, na UNISINOS, em São Leopoldo, RS. Trabalho produzido dentro do Projeto de Pesquisa: *Crítica hegeliana das metafísicas modernas do século XVII* (proc. CNPq nº 409818/2013-5).
¹ Cf. TAYLOR, C. **Hegel**. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 80; trad. port. **Hegel**. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 105s.



objetivo do presente texto é empreender um exame de como foi concebido e exposto o conceito de ‘absoluto’ por Hegel em duas de suas obras principais. Nossa hipótese de trabalho é que o emprego desse conceito, primeiramente em um âmbito fenomenológico, tal como exposto na *Introdução da Fenomenologia do Espírito* (1807) e desenvolvido nas figuras da autoconsciência do Espírito, da consciência sensível até o ‘Saber absoluto,’ delineia ainda de maneira incompleta, porque restrita a esse âmbito, os vários outros significados que serão expostos e discutidos no interior da *Ciência da Lógica*, primeira parte da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1830). Nesta obra, a exposição das categorias lógicas no âmbito do pensamento puro torna necessário ‘antecipar’ que todas as determinações lógicas são ‘definições do absoluto’ ou ‘definições metafísicas de Deus.’ Para tanto, nos concentraremos nas ocorrências do emprego substantivo do termo ‘absoluto’ (*das Absolute*) em ambas as obras, procurando respeitar as intenções do autor, a destinação diversa de cada obra e o lugar sistemático que cada uma delas tem no contexto do conjunto total da obra hegeliana, portanto situando-nos ‘entre a fenomenologia e a lógica.’².

2. A construção do conceito de absoluto

2.1. O conceito de absoluto na Fenomenologia do Espírito (1807)

Ciente de que a *Fenomenologia do Espírito* (1807) é uma ciência nova, que ainda não chegou à sua forma perfeita, Hegel expõe-na no *Prefácio* como uma ciência que visa reconhecer e atender às exigências do processo de formação próprio da cultura científica de seu tempo, ou seja, como uma compreensão filosófico-especulativa da formação cultural do Ocidente, de maneira a fazer com que essa obra se apresentasse como a própria via de acesso à filosofia especulativa, isto é, como a ‘Primeira Parte do Sistema da Ciência,’ que será constituído ainda pelas ciências a serem desenvolvidas posteriormente, a saber: a Lógica, a Filosofia da Natureza e a Filosofia do Espírito.³

² Para não estender demais o presente artigo, pretendemos em breve elaborar em outro o exame do texto hegeliano sobre o conceito de absoluto da *Ciência da Lógica* (cf. nn. 29 e 57 adiante) e das várias formas de manifestação do absoluto na arte, religião e filosofia, assim como outro artigo sobre o vasto e polissêmico emprego pelo autor do termo como adjetivo e advérbio (*absolut*), das quais pelo menos três são mais relevantes para a explicitação de seu significado: ‘saber absoluto,’ ‘Ideia absoluta’ e ‘Espírito absoluto.’

³ Cf. Anúncio da *Fenomenologia do Espírito* redigido pelo próprio autor para a *Bamberger Zeitung*, publicado em 28/06/1807. Cf. **GW**, 9, pp. 446-7. Usaremos doravante as siglas convencionadas no âmbito das pesquisas sobre Hegel e demais autores do período da filosofia clássica alemã, sem maiores detalhamentos. Cf. as referências

O *Prefácio* recupera em linhas gerais um diagnóstico já delineado preliminarmente no escrito sobre a *Diferença dos sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling* (1801), no qual o autor indicava os limites e deficiências das principais correntes filosóficas que lhe eram contemporâneas, herdeiras das dicotomias e ambiguidades legadas pela filosofia crítica kantiana, em face da ‘cisão’ que caracterizava a cultura da época, que é fonte da própria carência ou necessidade da filosofia (*Bedürfnis der Philosophie*):

Na cultura [da época], aquilo que é manifestação do absoluto isolou-se do absoluto e fixou-se como algo de autônomo. Mas, ao mesmo tempo, a manifestação não pode negar a sua origem e deve partir daí para constituir como um todo a multiplicidade das suas limitações; a força de limitar, a saber, o entendimento, liga ao seu próprio edifício, que coloca entre o homem e o absoluto, tudo o que para o homem é valioso e sagrado, consolida o seu edifício por meio de todos os poderes da natureza e alarga-o até ao infinito. Pode encontrar-se aí a totalidade das limitações, só que não o próprio absoluto [...] A razão só atinge o absoluto na medida em que se arranca a estas partes múltiplas, quanto mais firme e resplandecente é o edifício do entendimento, tanto mais agitado se torna o esforço da vida, que nele está presa como uma parte, para dele sair em direção à liberdade.⁴

Partindo desse diagnóstico, ainda na mesma obra, Hegel busca em seguida delimitar a ‘tarefa da filosofia,’ uma vez que a transição entre a sua necessidade e a sua efetivação seria dada como pressuposta pela ‘forma’ que ela assumiria, isto é, pelo ‘instrumento do filosofar,’ a ‘reflexão como razão,’ que deve se contrapor e dissolver as limitações e cisões, as definições fixas e opostas produzidas pelo ‘entendimento’ (tais como alma e corpo, espírito e matéria, finito e infinito, liberdade e necessidade, subjetivo e objetivo, etc.).

O absoluto deve ser construído para a consciência, tal é a tarefa da filosofia; mas, dado que tanto o produzir como os produtos da reflexão [do entendimento] são apenas limitações, isto é uma contradição. O absoluto deve ser refletido, posto; mas deste modo ele não é posto, mas sim suprimido, pois, ao ser posto, tornou-se limitado. A mediação dessa contradição é a reflexão filosófica. Deve-se preferencialmente mostrar em que medida a reflexão é capaz de captar o absoluto e como, no seu trabalho como especulação, suporta a necessidade e a possibilidade de ser sintetizada com a intuição absoluta, e ser para si, subjetivamente, justamente tão perfeita como o seu produto [...]. Mas como razão, a reflexão tem uma relação com o absoluto e só é razão através dessa relação; assim a reflexão aniquila-se a si mesma e a todo o ser e a tudo que é limitado, na medida em que se relaciona com o absoluto. Mas, ao mesmo tempo, precisamente através dessa sua relação com o absoluto, o limitado tem uma subsistência.⁵

bibliográficas ao final do artigo. O asterisco (*) indica que as traduções para o português citadas foram ligeiramente modificadas.

⁴ *Differenzschrift*, **GW**, 4, pp. 12-3; trad., p. 37.

⁵ *Differenzschrift*, **GW**, 4, pp. 16-7; trad., p. 41. Neste texto de 1801, ainda compartilhando da posição de Schelling, Hegel afirmava que o absoluto “construído na consciência” devia “ser, ao mesmo tempo, consciente e

Visando uma melhor compreensão dessas exigências contemporâneas apresentadas à filosofia de sua época, Hegel indica no *Prefácio da Fenomenologia do Espírito* que elas se dividem principalmente em duas posições contrapostas, a saber, a filosofia crítica kantiana e as filosofias de seus seguidores, e a filosofia da identidade de Schelling: “uma corrente insiste na riqueza dos materiais e na inteligibilidade; a outra despreza, no mínimo, essa inteligibilidade e se arroga a racionalidade imediata e a divindade.”⁶ Em vista disso, busca em seguida formular, antes de sua realização pormenorizada, uma ‘representação geral’ ou um ‘esboço aproximado do desenvolvimento’ do Sistema da Ciência. Com efeito, diz o autor:

Segundo minha concepção – que só deve ser justificada pela apresentação do próprio sistema –, tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*. Ao mesmo tempo, deve-se observar que a substancialidade inclui em si não só o universal ou a *imediatidade do saber* mesmo, mas também aquela imediatidade que é o ser ou a imediatidade *para o saber*.⁷

Essa concepção, segundo explicita o próprio autor, se contrapõe à apreensão de Deus como substância, tal como fora formulado por Spinoza, que escandalizou seu tempo por retirar-lhe o princípio de personalidade e da subjetividade, de maneira que nela a consciência-de-si singular não se mantinha em sua efetividade própria, pois era reduzida a um modo de ser finito do pensamento, que, segundo Spinoza, era um dos dois atributos que exprimem a essência complexa e multifacetada da própria substância absolutamente infinita, isto é, *Deus sive Natura*. De acordo com Hegel, na *Ética* (1677), Spinoza teria rebaixado o absoluto a um objeto de percepção, pois a apreensão de seus atributos dependeria de uma consciência singular posta fora do absoluto ou, então, inteiramente submersa no âmbito modal finito e considerada como seu efeito ou produto imanente. Tal como compreendido nos juízos já expressos por Fichte e Schelling, o conceito de substância formulado por Spinoza foi considerado pelos sucessores de Kant como o princípio absoluto do seu sistema, e por isso como o melhor exemplo já produzido de acabamento sistemático da filosofia dogmática, cujo ponto de partida era a consideração imediata da objetividade, independente do sujeito cognoscente, como fundamento de toda a

inconsciente,” ou seja, sintetizado com a intuição pura ou absoluta. Essa unidade imediata será deixada para trás com a elaboração da exigência de o absoluto ser definido como ‘conceito’ dialeticamente articulado no processo de sua autodiferenciação como automovimento entre infinito e finito, entre sujeito-objeto subjetivo e objetivo, etc.

⁶ PhG, GW, 9, p. 16; FE, § 14; trad., p. 32.

⁷ PhG, GW, 9, p. 18; FE, § 17; trad., p. 34*.

realidade. Mas essa contraposição entre as novas filosofias pós-kantianas e o spinozismo não era, para Hegel, a que mais interessava ao debate contemporâneo. Pois, por um lado, na *Doutrina-da-ciência* (1794-95), Fichte lhe teria contraposto a autopoisição do ‘eu’ como um princípio absoluto da subjetividade.⁸ Mas, por outro lado, de acordo com Schelling, o absoluto só poderia ser captado por meio de uma intuição intelectual imediata, visto que o absoluto se põe para além e como inteiramente indiferente e desvinculado das duas vias possíveis de constituição das ciências da natureza (objetividade) e do espírito (subjetividade).⁹ A solução proposta por Schelling, a apreensão imediata da substancialidade enquanto ser divino, por meio da auto-intuição do próprio absoluto, suscitou, observa Hegel, um impasse na concepção de absoluto dela derivada, pois ele era circunscrito como uma ‘universalidade abstrata,’ não atualizada quanto à sua essência na efetividade e destituída do princípio da subjetividade reflexiva, sendo inacessível, portanto, ao saber humano. Por isso o sistema-da-identidade de Schelling será criticado no *Prefácio*, uma vez que ele faz de conta que “seu *absoluto* é a noite em que ‘todos os gatos são pardos.’”¹⁰ Essas respostas visavam ainda dar conta das dicotomias e ambiguidades deixadas em aberto pela filosofia crítica de Kant, que alegava ser impossível o acesso cognitivo pela intuição intelectual do absoluto ou, em seus próprios termos, do incondicionado, restringindo o âmbito do conhecimento humano às estruturas formais subjetivas da sensibilidade e do entendimento puros, dadas *a priori*, e os conteúdos materiais propiciados pela riqueza da experiência sensível, dados *a posteriori*. Dessa maneira, Kant teria imposto à razão especulativa os estreitos limites do entendimento lógico-formal e a diversidade indefinida dos conteúdos de percepção fenomênica apreendidos pela experiência, restringindo seu alcance sistemático e sua função especulativa. Ainda no *Prefácio*, Hegel busca explorar os limites do significado do conceito de absoluto como equivalente ao de Deus, tal como expresso por Schelling:

De certo, a vida de Deus é, *em si*, tranquila igualdade e unidade consigo mesma; não lida seriamente com o ser-Outro e a alienação, nem tampouco com o superar (*Überwinden*) dessa alienação. Mas esse *em-si* é a universalidade abstrata, que não leva em conta sua natureza de *ser-para-si* e, portanto, o automovimento da forma em geral. Uma vez que foi enunciada a igualdade da forma com a essência, por isso mesmo é um engano acreditar que o conhecimento pode se contentar com o Em-si ou a essência, mas dispensar a forma – como se o princípio absoluto ou a intuição absoluta pudesse tornar supérfluos a atualização (*Ausführung*) da essência e o

⁸ FICHTE, J. G. *Doutrina-da-ciência* (1794-95), I, § 1; SW, I, p. 97; trad., p. 29.

⁹ Cf. SCHELLING, F. W. J. *Bruno* (1802); SW, IV, pp. 323-9; trad., pp. 148-54.

¹⁰ Cf. PhG, GW, 9, p. 17; FE, § 16; trad., p. 34.

desenvolvimento da forma. Justamente por ser a forma tão essencial à essência quanto essa é essencial a si mesma, não se pode apreender e exprimir a essência como essência apenas, isto é, como substância imediata ou pura auto-intuição do divino. Deve exprimir-se igualmente como *forma* e em toda a riqueza da forma desenvolvida, pois só assim a essência é captada e expressa como algo efetivo¹¹.

A nova concepção de substância que deve ser entendida como sujeito, que agora surge na obra hegeliana, apresenta-se também, para o próprio autor, como característica de um novo tempo de nascimento e de transição para uma nova época. Segundo Hegel, o espírito da época rompeu com o mundo existente e seus modos de representar que ainda têm vigência, e está pronto para submergi-los no passado e dar início a uma grande transformação. Em que consiste mais precisamente essa nova concepção da substancialidade como subjetividade, como ela pode corresponder, nos termos do *Differenzschrift*, à construção do absoluto para a consciência? De acordo com Hegel:

[...] a substância viva é o ser, que na verdade é *sujeito*, ou – o que significa o mesmo – que é na verdade efetivo, mas só na medida em que é o movimento do pôr-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se outro (*des sich anders Werdens mit sich selbst*). Como sujeito, é a pura *negatividade simples*, e justamente por isso é o fracionamento do simples ou a duplicação oponente, que é de novo a negação dessa diversidade indiferente e de seu oposto. Só essa igualdade *reinstaurando-se*, ou só a reflexão em si mesmo no seu ser-Outro, é que são o verdadeiro; e não uma unidade *originária* enquanto tal, ou uma unidade *imediata* enquanto tal. O verdadeiro é o vir-a-ser de si mesmo (*das Werden seiner selbst*), o círculo que pressupõe seu fim como sua meta (*sein Ende als seinen Zweck*), que o tem como começo (*Anfange*), e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim¹².

Essa posição esclarecedora já nos remete à concepção sistemático-especulativa da qual Hegel falara antes, na qual a elaboração da concepção do ‘absoluto’ passaria a envolver uma ‘tripla articulação’ entre: *a*) um princípio lógico; *b*) o desenvolvimento desse na efetividade; e *c*) a totalidade que reúne a ambos como saber de si mesmo do sujeito, conexão fortemente marcada pela dialética e por um princípio teleológico imanentes. Essa tripla articulação de seu complexo significado já estaria contida em germe no próprio conceito de absoluto, pois se tem necessariamente em vista que:

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

¹¹ PhG, GW, 9, p. 18s.; FE, § 19; trad., p. 35*.

¹² PhG, GW, 9, p. 18; FE, § 18; trad., p. 35*.

conceber o absoluto essencialmente como resultado, um pouco de reflexão basta para dissipar esse semblante de contradição. O começo, o princípio ou o absoluto – como de início se enuncia imediatamente – são apenas o universal. Se digo: “*todos os animais*”, essas palavras não podem valer por uma zoologia. Do mesmo modo, as palavras “divino”, “absoluto”, “eterno” etc. não exprimem o que nelas se contém; – de fato, tais palavras só exprimem a intuição como algo imediato. A passagem – que é mais que uma palavra dessas – contém um *tornar-se Outro* que deve ser retomado, e é uma mediação; mesmo que seja apenas passagem a outra proposição. Mas o que horroriza é essa mediação: como se fazer uso dela fosse abandonar o conhecimento absoluto – a não ser para dizer que a mediação não é nada de absoluto e que não tem lugar no absoluto.¹³

Ora, para Hegel, essa ‘mediação’ no interior do absoluto é a própria

[...] igualdade-consigo-mesmo semovente (*sich bewegende Sichselbstgleichheit*), ou a reflexão sobre si mesmo, o momento do Eu para-si-essente, a negatividade pura ou reduzida à sua pura abstração, o *simples vir-a-ser*. O Eu, ou o vir-a-ser em geral – esse mediatizar –, justamente por causa de sua simplicidade, é a imediatidade que vem-a-ser, e o imediato mesmo.

É portanto um desconhecer da razão [o que se faz] quando a reflexão é excluída do verdadeiro e não é compreendida como um momento positivo do absoluto. É a reflexão que faz do verdadeiro um resultado, mas que ao mesmo tempo suprassume essa oposição ao seu vir-a-ser; pois esse vir-a-ser é igualmente simples, e não difere por isso da forma do verdadeiro, [que consiste] em mostrar-se como *simples* no resultado – ou melhor, que é justamente esse Ser retornado à simplicidade.¹⁴

Em seguida, Hegel busca delinear as orientações gerais de sua concepção do absoluto como ‘sujeito,’ o que o leva necessariamente a enunciá-lo antecipadamente como ‘espírito,’ no entanto recusando-se a recorrer explicitamente à tradição teológica, que buscava defini-lo com meros predicados fixos do ser supremo ou Deus, mas elevados sempre a graus superlativos. Com efeito, assevera Hegel:

A necessidade de representar o absoluto como *sujeito* serviu-se das proposições: “Deus é o eterno” ou a “ordem moral do mundo” ou “o amor” etc. Em tais proposições o verdadeiro é posto como sujeito diretamente, mas não é representado como o movimento do refletir-se em si mesmo. Numa proposição desse tipo se começa com a palavra “Deus”. De si, tal palavra é um som sem sentido, um simples nome; só o predicado diz *o que Deus é*. O predicado é sua implementação e seu significado; só nesse fim o começo vazio se torna um saber efetivo.¹⁵

Portanto, no âmbito da elaboração fenomenológica, a proposição ‘o absoluto é sujeito’ só pode ser uma ‘antecipação,’ pois ela é uma proposição que põe o absoluto ‘em repouso,’ sem

¹³ PhG, GW, 9, p. 19; FE, § 20; trad., p. 36.

¹⁴ PhG, GW, 9, p. 19s.; FE, § 21; trad., p. 36*.

¹⁵ PhG, GW, 9, p. 20; FE, § 23; trad., p. 37.

efetividade e sem relação com o finito e o saber humano. Para Hegel, diferentemente de tal proposição, o absoluto tem de ser compreendido como o vir-a-ser da própria efetividade do seu conceito, como o conceito de si mesmo no automovimento de sua efetivação por meio de sua autodiferenciação imanente. Sobre esse aspecto, Hegel continua a explicitar sua concepção:

O que está expresso na representação que exprime *o absoluto* como *espírito* é que o verdadeiro só é efetivo como sistema, ou que a substância é essencialmente sujeito. [Eis] o conceito mais elevado que pertence aos tempos modernos e à sua religião. Só o espiritual é o *efetivo*: é a essência ou o *em-si-essente*; o *relacionado* consigo e o *determinado*; o *ser-outro* e o *ser-para-si*; o que nessa determinidade ou em seu ser-fora-de-si permanece em si mesmo – enfim, o [ser] espiritual é *em-si-e-para-si*. Porém, esse *ser-em-si-e-para-si* é, primeiro, para nós ou *em-si*: é a *substância* espiritual. E deve ser isso também *para si mesmo*, deve ser o saber do espiritual e o saber de si como espírito. Quer dizer: deve ser para si como *objeto*, mas ao mesmo tempo imediatamente como *mediatizado*, isto é, como objeto suprasumido e refletido em si. Somente para nós ele é *para-si*; enquanto seu conteúdo espiritual é produzido por ele mesmo. Porém, enquanto é para si também para si mesmo, então é esse autoproduzir-se, o puro conceito; é também para ele o elemento objetivo, no qual tem seu ser aí; e desse modo é, para si mesmo, objeto refletido em si no seu ser-aí. – O espírito, que se sabe [desenvolvido] assim como espírito, é a *ciência* (*Wissenschaft*). A ciência é a efetividade do espírito, e o reino que ele para si mesmo constrói em seu próprio elemento.¹⁶

Essa posição nos permite doravante remeter à concepção sistemático-especulativa que reconstitui a própria Filosofia como Ciência, da qual Hegel falara antes, e assim delinear ‘preliminarmente’ uma concepção do absoluto no âmbito fenomenológico que passaria a envolver uma tripla articulação entre: a) o próprio ‘absoluto,’ tomado em si e para si mesmo como princípio imediato, não pressuposto, cuja vida e automovimento se manifestariam como automediação intrínseca; b) sua atividade autoprodutora de diversidade ‘indiferente’ na efetividade multiforme, isto é, sua manifestação consiste nos produtos de seu agir nos âmbitos da natureza e do espírito, percorridos no percurso temporal da história; assegurando assim c) a sua reflexividade imanente por meio do saber humano finito que seria, em última instância, a reflexão intrínseca do próprio absoluto como espírito, expressa em uma de suas formas finitas de existência, o pensar filosofante ou a consciência de si singular, sob o modo de um gênero de produção cultural específico, historicamente constituído, que é a própria ‘ciência’ ou ‘filosofia especulativa.’

Essa seria, numa primeira elaboração fenomenológica, a ‘construção’ hegeliana do conceito do absoluto. Mas nossa hipótese de trabalho recomenda, do ponto de vista

¹⁶ PhG, GW, 9, p. 22; FE, § 25; trad., p. 39.

metodológico e do desenvolvimento da pesquisa, que sejam examinadas todas as ocorrências do substantivo ‘absoluto’ na *Fenomenologia do Espírito*. Um exame do emprego no termo na história da filosofia anterior, da filosofia antiga até os inícios da modernidade, embora pudesse propiciar um campo semântico polissêmico vasto com o qual poder-se-ia confrontar a compreensão hegeliana, não resultaria de imediato numa circunscrição precisa do emprego hegeliano do conceito.¹⁷ Assim, cumpre desde já assinalar que um outro emprego do termo ocorre na *Introdução* da obra, que apresenta uma significação quase prosaica e mais simples do absoluto, que colocará em questão o significado de nossa definição preliminar e, por consequência, da hipótese de que esse ponto de partida carrega em si um teor teológico subjacente ao termo. Logo de início, o autor indica existir em sua época uma ‘representação natural’ ou ‘senso comum’ da cultura filosófica da época que concebe ser tarefa da filosofia abordar “a Coisa (*Sache*) mesma ou o *conhecimento efetivo do que é em verdade*,” isto é, o ‘absoluto,’ pondo-se de acordo primeiro sobre o conhecer em geral, decidindo se ele é: a) ou um ‘instrumento’ com o qual ela domina o absoluto; ou b) se é um ‘meio’ através do qual o absoluto é contemplado.¹⁸ Essa representação natural comum poderia ser identificada como presente em quase todo o pensamento moderno, desde Descartes até Kant, ou seja, como indicativa da necessidade de se efetuar uma crítica prévia da faculdade de conhecer humano, visando indicar seu alcance e seus limites, antes mesmo do exercício do próprio conhecer filosófico ou científico. Essas duas alternativas trazem em si a consideração, igualmente subjacente, de que o conhecer seria ou a conquista por meio de um instrumento ou a apreensão contemplativa imediata pela consciência da ‘essência’ ou do ‘em si’ da coisa mesma, ou seja, da verdade do próprio saber sobre a essência da coisa ou do objeto; noutros termos, considerado em si mesmo fora da relação, o objeto ou o absoluto é suposto ser verdadeiro antes mesmo de relacionar-se com a consciência; ou seja, por ser considerado independente do saber da consciência, a coisa mesma é tomada como ‘o absoluto,’ cuja suposta essência residiria em seu interior e asseguraria assim a sua própria subsistência e verdade. Porém ambas as alternativas sobre a natureza do conhecer introduzem, reconhece Hegel, uma ‘linha divisória’ entre o próprio conhecer e o absoluto, situando-os de maneira isolada, sem resultado efetivo, ou então

¹⁷ O recurso à história do emprego do termo ‘absoluto’ na tradição filosófica anterior foi usado por DOZ, A. Le sens du mot ‘absolu’ chez Hegel. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, tome 80, n° 1, janvier (1996), pp. 5-13. Cf. ainda, do mesmo autor, *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l’ontologie*. Paris: J. Vrin, 1987.

¹⁸ Cf. PhG, **GW**, 9, p. 53; **FE**, § 73; trad., p. 71.

pondo-os numa relação bipolar em que os distintos modos de conhecer interferem nessa conquista da verdade pela consciência, transformando e alterando o absoluto, tornando-o um ‘relativo,’ não o deixando mais ser tal como seria em si e para si. Segundo Hegel, o contrassenso do ponto de partida se revela ao final como inútil, pois ambas as vias produzem o contrário do fim visado: quer essas alternativas sejam consideradas explicáveis da atividade (instrumento) ou da passividade (meio) da consciência em face do conhecer, o absoluto seria elaborado e mudado ou pelo instrumento ou pelo meio, deixando de ser tal como é em si mesmo. Quer sejam retiradas ou subtraídas do resultado, para nada alterarem no absoluto, essas vias de explicação de nada valeriam e o absoluto se manteria tal como era antes do esforço da consciência de apreendê-lo para si. Sobre esse ponto, afirma Franco Chiereghin:

O aparecimento do termo “absoluto” neste contexto não pressupõe qualquer ênfase de teor teológico, mas indica, à letra, o caráter próprio de algo subsistente fora da relação com outra coisa, sendo por isso *solto-de (ab-solutus)*, independentemente do vínculo capaz de o tornar imediatamente “relativo a”, e portanto já não absoluto. Deste modo, Hegel pode falar indiferentemente de “absoluto” ou de “coisa”, dado que também uma “coisa”, enquanto concebida como existente (contanto que se imagine uma clara linha divisória que a separe do conhecer), relativamente a este último não merece menos a qualificação de “absoluto”, independentemente dele, e por isso em exclusiva relação a si mesma.¹⁹

O contrassenso desse ponto de partida residiria, segundo Hegel, nas pressuposições contidas nas representações sobre o conhecer como instrumento ou como meio, na diferença interposta entre nós mesmos (ou a consciência) e o conhecer e, sobretudo, na separação entre o absoluto e o conhecer, como se ambos estivessem em lados opostos e isolados, fora da relação que é o conhecer ou o saber da consciência, sendo o conhecer considerado apenas para si e separado do absoluto; todavia, mesmo estando desvinculado da verdade ou não conquistando para si o absoluto, o conhecer gerado pelas duas alternativas ou pressupostos ainda assim manteria sua pretensão de ser verdadeiro. As pressuposições são enfim explicadas: o temor de errar introduziu uma desconfiança na ciência ou no conhecer da consciência, dando a conhecer de fato que “o assim chamado medo do erro é, antes, medo da verdade.” Assim sendo, mesmo para essa suposta ‘representação natural’ e suas alternativas de efetuar a crítica do conhecimento antes da conquista do absoluto, o pressuposto revelado pelo exame das consequências resultantes dessas reflexões é que “só o absoluto é verdadeiro, ou só o verdadeiro

¹⁹ CHIEREGHIN, F. *La Fenomenologia dello Spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*. Roma: Carocci, 2008, p. 32; trad. port. *Introdução à leitura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Lisboa: Edições 70, 1999, p. 32.

é absoluto.”²⁰ No entanto, essa mesma proposição pode ser rejeitada, lembra Hegel, se se efetuar uma distinção entre um conhecimento que não conhece o absoluto, mas ainda assim é verdadeiro, e um conhecimento geral que seja incapaz de apreender o absoluto, mas que seria capaz de outra verdade; haveria assim um ‘verdadeiro absoluto’ e um ‘verdadeiro ordinário.’ Ora, isso deriva em última instância do uso de representações arbitrárias e contingentes, cuja significação é em geral pressuposta como universalmente admitida e conhecida; com isso as pressuposições surgem como subterfúgios para “livrar-se do esforço da ciência e dar ao mesmo tempo a impressão de uma operosidade séria e rigorosa.”²¹ Inversamente, diz o autor, caberia antes cumprir a tarefa de investigar e fornecer a significação desses conceitos para assim poder se constituir a filosofia como ciência.²²

Mais adiante, ainda na *Introdução*, com relação ao ‘método do desenvolvimento,’ Hegel esclarece que a exposição da *Fenomenologia do Espírito* deve ser compreendida

[...] como um *procedimento* da ciência em relação ao *saber fenomênico* e como *investigação e exame da realidade do conhecer*, [que] não se pode efetuar sem um certo exame pressuposto colocado na base como *padrão de medida (Maßstab)*. Pois o exame consiste em aplicar ao que é examinado um padrão aceito, para decidir, conforme a igualdade ou desigualdade resultante, se a coisa está correta ou incorreta. A medida em geral, e também a ciência, se for a medida, são tomadas como a *essência* ou como o *em si*.²³

Por essa razão, visando examinar mais de perto as contradições antes expostas, Hegel recorda de maneira mais precisa quais são “as determinações abstratas do saber e da verdade, tais como ocorrem na consciência.” Com efeito, escreve o filósofo alemão, a consciência “*distingue* algo de si e ao mesmo tempo *se relaciona* com ele; ou exprimindo de outro modo, ele é algo *para a consciência*. O aspecto determinado desse *relacionar-se*, ou do *ser* do algo *para uma consciência*, é o *saber*.”²⁴ Noutros termos, o algo (*etwas*) é inicialmente tomado como aquilo que é distinto ou diferente da consciência e está em relação com ela, e por ela é tomado como o ‘fundamento da verdade do saber;’ mas, ao mesmo tempo, ‘para nós,’ que distinguimos o ser em si e o ser para outro, esse mesmo algo se põe como um ‘essente’ em si subsistente,

²⁰ PhG, GW, 9, p. 54; FE, § 74; trad., p. 72, para as duas citações.

²¹ PhG, GW, 9, p. 54s.; FE, § 76; trad., p. 73.

²² Não cabe aqui explorar em minúcia a indicação do itinerário da *Fenomenologia do Espírito* como a sucessão de etapas necessárias da consciência natural até a autoconsciência como razão, e desta pelas suas experiências históricas concretas e pelas formas da arte e da religião até o saber absoluto, como se fossem ‘estações do caminho’ necessário a percorrer, o próprio ‘calvário do absoluto’ Cf. PhG, GW, 9, p. 24ss.; FE, §§ 27-29; trad., p. 40ss.

²³ PhG, GW, 9, p. 58; FE, § 81; trad., p. 77.

²⁴ PhG, GW, 9, p. 58; FE, § 82; trad., p. 77.

como estando ‘fora’ da própria relação, no sentido básico ou elementar de separado, isolado ou independente, isto é, como ‘absoluto.’ Daí, segundo Hegel, teria nascido a crença ingênua de que a objetividade em geral contém em si mesma uma essência em seu interior, com densidade e consistência próprias para ser fundamento de sua própria realidade, seja ela considerada em relação ao mundo natural ou ao mundo do espírito. Posto fora da relação com a consciência, o algo parece consistir em uma realidade subsistente, independente e inacessível à consciência; daí seu caráter de ser um ‘ab-soluto.’ Posto e mantido na relação com a consciência, o absoluto é necessariamente relacionado a outro, a própria consciência, por conseguinte ele é ‘relativizado;’ aquilo que a consciência apreende ser o em si ou a essência do algo ou objeto, seu fundamento de existência e determinidade da verdade do seu saber, pois é o ‘em si’ do absoluto, mas o é somente ‘para ela;’ na verdade, esse em si é verdadeiramente o seu ‘ser-para-outro.’ Por consequência, Hegel passa a explicitar o sentido da ‘dialética’ como experiência da consciência e automovimento imanente ao conceito, cuja verdade é, num primeiro movimento, fazer ‘o conceito corresponder ao objeto,’ e, num segundo movimento, fazer ‘o objeto corresponder ao conceito,’ de modo que o significado da ‘experiência’ que esse duplo movimento tem para a consciência e o seu objeto seja o de que ‘ambos’ efetivamente mudam ou se transformam em sua verdade, pois tanto a consciência é conceito em seu saber do objeto, como o objeto passa a ser para a consciência conceito. Esse duplo movimento da dialética do conceito dará origem a novas configurações no itinerário no âmbito fenomenológico da experiência, quer nos momentos constitutivos da autoconsciência (consciência, autoconsciência e razão), quer nos momentos constitutivos da história cultural de formação do espírito (desde a substancialidade ética grega até o mundo da moralidade da bela alma, posterior à Revolução Francesa), que culminará na rememoração das figuras do espírito absoluto (arte e religião) até se atingir a figura filosófico-especulativa do saber absoluto.²⁵

²⁵ Cf. PhG, **GW**, 9, pp. 22-25; **FE**, §§ 26-28; trad., pp. 39-42. Cf. ainda no Cap. VII, sobre o ‘Espírito absoluto,’ os §§ 791-795, que tratam da rememoração interiorizante (*Erinnerung*) da experiência histórica do espírito, nos quais Hegel recupera brevemente o tratamento dado às outras passagens da obra em que o termo ‘absoluto,’ empregado como substantivo ou adjetivo, configura momentos decisivos da autoconsciência espiritual: a) na dialética do conflito da pura inteligência com a fé, cuja verdade é o Iluminismo (Cap. VI, §§ 532, 551, 558-559, 578); b) na discussão sobre a bela alma na seção dedicada à visão moral do mundo (idem, §§ 657-658, 670-671); e c) no desenvolvimento do conceito de religião revelada como religião absoluta (Cap. VII, §§ 769-770).

2.2. O conceito do absoluto na Enciclopédia das Ciências Filosóficas (1830)

A *Fenomenologia do Espírito* foi originalmente concebida como a ‘primeira parte do sistema da ciência,’ por meio da qual se expôs o itinerário da consciência sensível que se eleva por si mesma até o saber absoluto, dando assim condições para que Hegel pudesse desenvolver em sua integralidade a Filosofia ou a Ciência como ‘Sistema’ (Lógica, Filosofia da Natureza, Filosofia do Espírito), cuja exposição condensada é a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*.²⁶ Porque é nela que poderemos acompanhar as conexões da ‘macroestrutura’ do sistema inteiro que preferimos examinar o tratamento dado ao conceito de absoluto na exposição enciclopédica, e não diretamente na *Ciência da Lógica* (1812-1816), embora nessa obra haja um desenvolvimento detalhado do conceito de ‘absoluto’ no primeiro capítulo da terceira seção (‘Efetividade’) da *Doutrina da Essência*.²⁷

Destarte, acreditamos poder seguir a explicitação de nosso intento geral em afinidade com que que foi antes exposto. O que nos orienta agora é a indicação preliminar de algumas vinculações conceituais que configuram o escopo do sistema na *Enciclopédia*, em cuja exposição conceitual-especulativa formal o autor buscou, por meio das Anotações (*Anmerkungen*), tornar mais próxima das representações do entendimento.²⁸ Como veremos, nossa intenção é recolher algumas passagens que possam configurar novos significados e problemas para o tratamento hegeliano do conceito do absoluto.

De início, o autor afirma que filosofia e religião têm o mesmo objeto, e que a filosofia não tem a vantagem que as demais ciências particulares têm, ou seja,

[...] de poder *pressupor* seus objetos e também como já admitido o *método* do conhecer – para começar e para ir adiante. Em primeiro lugar, 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.²⁹

²⁶ Serão referidas as passagens da Enz. C (3ª ed. 1830). Se necessário, serão dadas as referências equivalentes da 1ª edição de 1817 ou da 2ª ed. de 1827, designadas respectivamente Enz. A e Enz. B. As ‘Anotações’ (*Anmerkungen*) serão indicadas pela letra A, e os ‘Adendos’ (*Zusätze*), pela letra Z. Esses foram referidos a partir do vol. 8 da ed. de H. Glockner, *Sämtliche Werke-Jubiläums-Ausgabe* (1956-64), abreviado SW. NP é a sigla da ed. Nicolin/Pöggeler da *Enciclopédia* de 1830 (1969).

²⁷ Cf. WdL, I.2, III, 1, **GW**, 11, pp. 370-9; trad. francesa de Labarrière/Jarczyk, **SdL**, I.2, pp. 229-45. Cf. mais adiante a n. 57

²⁸ Cf. Enz. B, Prefácio à Segunda Edição (1827); **GW**, 20, p. 5; **NP**, p. 3; trad., I, p. 16.

²⁹ Enz. C, I, § 1; **GW**, 20, p. 39; **NP**, p. 33; trad. I, p. 39.

Essa indicação inicial antecipa já o tratamento a ser dado ao problema no interior do sistema hegeliano: o objeto da filosofia é a verdade, cujo fundamento é Deus ou o absoluto, o ser espiritual infinito; ela deve tratar também do finito, da natureza e do espírito humano, e das relações existentes entre esses três objetos de um triplo ponto de vista: a) o de sua unidade absoluta; b) o de seu relacionar recíproco; e c) o do acesso a essa unidade pelo conhecer humano. Ora, esses três objetos e modos de relacionar são claramente comuns à filosofia e à religião³⁰. Mas o que interessa a Hegel nessa obra não se resume a discutir esse aspecto comum, mas sim expor a totalidade da filosofia sob a forma de ‘sistema.’ Para tanto, o autor conduz seu texto a fim de enunciar que o mesmo desenvolvimento do pensar que é exposto na história da filosofia, na qual parece ter vigência uma sucessão contingente de diversas filosofias entre si contraditórias, também é exposto no sistema enciclopédico da filosofia, mas aqui ‘liberto da exterioridade histórica’ que as apresenta como tal, visto que todas elas foram fundadas, em momentos históricos diversos, a partir de uma diversidade de princípios; ou seja, que as diversas filosofias sempre tiveram diferentes princípios tomados por cada autor como um princípio e único ‘absoluto.’ Sobre esse mesmo desenvolvimento exposto no puro elemento do pensar, isto é, no âmbito do elemento lógico (*das Logische*), Hegel identifica o pensar livre e verdadeiro à ‘ideia lógica’ e designa-a desde já como ‘o absoluto.’

O pensamento livre e verdadeiro é em si *concreto*, e assim é *ideia*, e sua universalidade total é a *ideia* 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.³¹

Para compreender essa definição do absoluto como ideia lógica é preciso, pelo menos de maneira breve, acompanhar como o autor apresenta ‘a *divisão da ciência da lógica* em doutrinas *do ser, da essência e do conceito e ideia.*’ A ciência da lógica, enquanto doutrina geral do pensamento, contera esse mesmo pensar exposto: “I. em sua *imediatez*, – no *conceito em si*; II. em sua *reflexão e mediação*, – no *ser-para-si* e na *aparência* do conceito; III. em seu *ser-retornado sobre si mesmo e ser-junto-a-si* desenvolvido, – no *conceito em si e para si.*”³² Cada

³⁰ Não cabe aqui explorar a diferença essencial que Hegel, em diversos lugares, estabelece entre o discurso teológico e religioso, baseado em representações originadas no sentimento ou no entendimento abstrato, e o discurso filosófico, eminentemente conceitual e especulativo.

³¹ Enz. C, I, § 14; **GW**, 20, p. 56; **NP**, p. 47; trad. I, p. 55.

³² Enz. C, I, § 83; **GW**, 20, p. 120; **NP**, p. 104; trad. I, p. 169.

uma dessas exposições corresponderá às doutrinas da divisão tripartite da ciência da lógica, a saber, o conceito como ‘ser’ (qualidade, quantidade e medida), o conceito como ‘essência’ (fundamento da existência, fenômeno e efetividade), e no conceito como conceito em si e para si (conceito subjetivo, objeto e Ideia). Hegel recorda, neste momento, que toda a discussão sobre o pensar especulativo só tem valor no interior do sistema enciclopédico como uma ‘antecipação,’ pois sua ‘justificação ou prova’ somente pode resultar do exame, levado a termo, do pensamento mesmo, porque,

[...] provar significa em filosofia o mesmo que mostrar como o objeto se faz – por si mesmo e de si mesmo – o que ele é. A relação em que os três graus principais, aqui mencionados, do pensamento ou da ideia lógica estão entre eles, há de compreender-se em geral assim: só o *conceito* é o verdadeiro, e, mais precisamente, é a verdade do *ser* e da *essência*; estes dois, fixados em seu isolamento para si mesmos, são por isso a considerar como não-verdadeiros: o *ser*, porque só ele enfim é o *imediat*o; e a *essência*, porque só ela, enfim, é o *mediatizado*. Poder-se-ia levantar quanto a isso a questão: por que, sendo assim, se começa pelo não-verdadeiro, e não logo pelo verdadeiro? A isso serve por resposta que a verdade, justamente como tal, tem de *verificar-se*; verificação que aqui, no interior do lógico, consiste em que *o conceito se mostre como o que é mediatizado por si mesmo e consigo mesmo, e por isso, ao mesmo tempo, como o verdadeiramente imediato*. Na figura concreta e real, a relação, aqui mencionada, dos três graus da ideia lógica se mostra de modo que Deus, que é a verdade, só é conhecido nessa sua verdade – isto é, como espírito absoluto – na medida em que nós reconhecemos ao mesmo tempo como não-verdadeiros, em sua diferença para com Deus, o mundo por ele criado, a natureza e o espírito finito.³³

O texto da *Enciclopédia* traz em seguida, já no interior da primeira parte da Lógica, a *Doutrina do ser*, a seção (A) dedicada às categorias da ‘Qualidade,’ na qual a primeira categoria, o ‘ser,’ é apresentada tal como segue:

O *ser* é o conceito somente *em si*; as determinações do *ser* são [determinações] *essentes*: em sua diferença são *outras* – uma em relação às outras –, e sua ulterior determinação (a forma do dialético) é um *passar para outra [coisa]*. Essa determinação progressiva é, a um tempo, um *pôr-para-fora* e, portanto, um desdobrar-se do conceito *em si* essente; e, ao mesmo tempo, o *adentrar-se em si* do ser, um aprofundar-se do ser em si mesmo. A explicação do conceito na esfera do ser tanto se torna a totalidade do ser, quanto é por isso suprasumida a imediatidade do ser ou a forma do ser como tal.³⁴

Como veremos logo mais, para Hegel, em conformidade com as três esferas ou graus da ideia lógica, a progressão do conceito de absoluto enquanto ‘ser’ será concebida como uma passagem para ‘um outro,’ mas a progressão do conceito de absoluto enquanto ‘essência’ será

³³ Enz. C, I, § 83 Z; SW, 8, p. 199s.; trad. I, p. 169; nós sublinhamos.

³⁴ Enz. C, I, § 84; GW, 20, p. 121; NP, p. 105; trad. I, p. 173.

um ‘aparecer em seu outro,’ e a progressão do conceito de absoluto enquanto ‘conceito’ será um ‘desenvolver-se’ dentro do ‘Si’ que é um ‘outro,’ ou ‘o outro’ que é o ‘Si.’ A progressão do conceito, que é ao mesmo tempo o movimento de exteriorização de sua própria interioridade e a interiorização dessa exteriorização mesma em si mesmo, pode bem ser expressa como a passagem que, pelo ‘para-si,’ conduz do ‘em-si’ (*An-sich*) ao dentro-de-si (*In-sich*).³⁵ Mas o que nos interessa mais de perto, tendo em vista nosso propósito, é o texto do § 85, pois ele esclarece ainda como uma *antecipação* que:

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 desde a diferença à relação simples a si mesmo. Com efeito, definir Deus metafisicamente significa exprimir sua natureza em *pensamentos* (*in Gedanken*) enquanto tais: ora, a Lógica abrange todos os pensamentos, como são ainda na forma de pensamentos. As *segundas* determinações, enquanto [elas] são uma esfera em sua *diferença*, são, ao contrário, as definições do *finito*. Mas se fosse utilizada a forma de definições (*Form von Definitionen*), então ela conteria isso pelo fato de que um substrato da representação paira diante [do espírito]; porque também o *absoluto* enquanto deve exprimir Deus no sentido e na forma do pensamento, fica apenas – na relação a seu predicado, que é a expressão determinada e efetiva de pensamentos – um pensamento *visado* (*ein gemeinter Gedanke*), 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 [...].³⁶

Dessa maneira, segundo Hegel, cada esfera da Ideia lógica se mostra como uma totalidade de determinações e como uma representação intelectual ou ‘definição do absoluto.’³⁷ Assim também o ‘ser,’ que contém em si os três níveis da ‘qualidade,’ da ‘quantidade’ e da ‘medida.’ Vejamos rapidamente como isso é exposto. A categoria da ‘qualidade’ começa com o conceito de ‘ser:’ “O *ser puro* [que] constitui o começo, porque é tanto puro pensamento quanto é o imediato indeterminado e simples [...].”³⁸ Como começo, o ser não poderia ser mediatizado e determinado, por isso a ciência em geral e a ciência da lógica, por ser a primeira do sistema enciclopédico, começa pelo ser vazio e abstrato. A necessidade da ‘consciência fenomenológica’ de começar por algo absolutamente certo, isto é, pela certeza de si mesmo ou

³⁵ Cf. BOURGEOIS. Notas à sua trad. francesa da *Enz.* C, I, p. 347, nn. 2 e 5.

³⁶ *Enz.* C, I, § 85; *GW*, 20, p. 121s.; *NP*, p. 105s.; trad. I, p. 173s.; nós sublinhamos.

³⁷ Cf. *Enz.* C, I, § 85 Z; *SW*, 8, p. 202; trad. I, p. 174.

³⁸ *Enz.* C, I, § 86; *GW*, 20, p. 122; *NP*, p. 106; trad. I, p. 175. Na *Enc. A*, o texto equivalente a este é o do § 39, em cujo *caput* consta ainda: “A verdadeiramente *primeira definição* do *absoluto* é, portanto: *ele é o ser puro*.” *Enc. A*, I, § 39; *SW*, 6, p. 51.

por uma definição ou uma intuição intelectual do verdadeiro absoluto poderia suscitar que as formas determinadas do eu = eu, da absoluta indiferença ou identidade e outras semelhantes (tais como os princípios dos diversos sistemas filosóficos) fossem tomadas como se deveriam ser as primeiras; mas no interior de cada uma delas já existe uma mediação, que consiste basicamente em ter saído de um primeiro para um segundo e em resultar a partir de diferentes. Se a identidade do eu = eu ou a intuição intelectual fosse tomada imediatamente como o verdadeiro, a sua imediatidade pura seria o próprio ser; inversamente, o puro ser deixaria de ser abstrato e vazio, passando a conter em si a determinação do puro pensar ou do puro intuir.³⁹

Se [o] *ser* for enunciado como o predicado do absoluto, isso dará a primeira definição desse: *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 somente Deus seja o *real* em toda a realidade, o *mais-real-de-todos* (das *Reale* in aller Realität, *das Allerrealste*). Enquanto realidade já contém uma reflexão, isso é expresso de modo imediato naquilo em que Jacobi diz do Deus de Spinoza, que ele é o princípio *do ser em todo o ser-at*.⁴⁰

Segundo Hegel, portanto, o começo do pensar se apresenta como o pensamento em sua carência de determinação, cuja imediatidade é prévia a toda determinidade; uma carência de determinação mediatizada requer já o um e o outro e, portanto, a suprassunção de toda determinidade: “Ora, [é] isso que chamamos o ser. O ser não pode ser sentido, nem intuído, e nem representado, mas é o pensamento puro e, como tal, constitui o começo.”⁴¹ Por essa razão, os diversos graus da ideia lógica podem ser encontrados na história da filosofia, nas diversas figuras presentes na sucessão histórica dos sistemas filosóficos particulares, nos quais cada qual teve por sua base uma definição particular do absoluto.⁴²

Para o pensamento especulativo de Hegel, o ‘sujeito’ não é nada outro que o automovimento do ‘predicado’ (conteúdo), o processo pelo qual ele se diferencia nele mesmo

³⁹ Cf. Enz. C, I, § 86 A; **GW**, 20, p. 122; **NP**, p. 106; trad. I, p. 175.

⁴⁰ Enz. C, I, § 86 A; **GW**, 20, p. 123; **NP**, p. 106s.; trad. I, p. 176*.

⁴¹ Enz. C, I, § 86 Z1; **SW**, 8, p. 204; trad. I, p. 176.

⁴² O que para Hegel suscita duas questões: a) a da correspondência das categorias com os sistemas na ordem do tempo; e b) da progressão na história da filosofia, dos sistemas filosóficos antigos para os mais modernos, dos mais abstratos e simples para os mais complexos, “de modo que os posteriores contenham em si os anteriores como suprassumidos. Este é o verdadeiro significado da refutação, que ocorre na história da filosofia, [...] de um sistema filosófico por outro, e, mais precisamente, do sistema anterior pelo posterior. [...] Ora, bem: ainda que se possa conceder que todas as filosofias foram refutadas, deve-se ao mesmo tempo afirmar também que nenhuma filosofia foi refutada; e ainda também que não pode ser refutada.” (Enz. C, I, § 86 Z2; **SW**, 8, p. 205; trad. I, p. 176s.).

e se identifica, se encadeia consigo mesmo, como o silogismo imanente pelo qual seu conteúdo se revela como sujeito absoluto.⁴³ Por esse motivo, a simples forma da definição do absoluto por meio da atribuição de predicados estáveis e sem movimento nasceu justamente do fato que um ‘substrato da representação,’ aqui designado sob o mero nome de absoluto, pairar (*vorschwebt*) ainda diante do espírito. No entanto, o processo lógico, como autodeterminação do pensamento especulativo, não tem de ser expresso na forma da proposição. Pois essa definição, com efeito, é para ele inútil, visto que nela só o predicado é uma determinação do pensamento. Além disso, ela arrisca de fazer aparecer erroneamente o sujeito como um substrato dos predicados, como medida de referência substancial da determinação predicativa. Por conseguinte, é inadequada e inapropriada; pois, no juízo, a cópula afirma somente a identidade (então abstrata e unilateral) dos momentos do juízo, mas não ao mesmo tempo a diferença entre eles, “visto que o pensamento em sua verdade é a autodiferenciação da identidade, a identidade concreta ou especulativa, isto é a identidade da identidade e da diferença de suas determinações.”⁴⁴

Doravante, ainda no início da *Doutrina do Ser*, na seção sobre a Qualidade, Hegel passa a assegurar na exposição das anotações aos parágrafos a necessidade de que algumas das categorias lógicas subsequentes sejam apresentadas, em sintonia com o afirmado no § 85, como outras ‘definições do absoluto’ ou ‘definições metafísicas de Deus,’ que indicam o início do automovimento de diferenciação intrínseca do conceito de absoluto como ideia lógica e, conseqüentemente, de suprassunção das definições anteriores. Isso corresponderia a desenvolver como que uma ‘história atemporal abstrata’ do ser e de seu próprio vir-a-ser como conceito no âmbito do (elemento) lógico (*das Logische*), que apareceria na história da filosofia como a exposição das diversas filosofias e seus princípios ou seus respectivos ‘absolutos,’ mas livre das exterioridades históricas concretas. A primeira delas é o próprio conceito de ‘nada:’ “Ora, esse puro ser é *pura abstração*, e portanto o *absoluto-negativo* (*das Absolut-Negative*); que tomado de modo igualmente imediato, é o *nada*. [A]: 1) Daí se segue a segunda definição do absoluto, a saber, que ele é o *nada*. [...]”⁴⁵

A partir de então, além das duas categorias de ‘ser’ e de ‘nada,’ na exposição de algumas categorias que serão enumeradas rapidamente abaixo, Hegel passa a oferecer outras sete

⁴³ Cf. BOURGEOIS. Nota à sua trad. francesa da *Enz.* C, I, p. 202, n. 5.

⁴⁴ BOURGEOIS. Nota à sua trad. francesa da *Enz.* C, I, p. 296, n. 2.

⁴⁵ *Enz.* C, I, § 87 + A; **GW**, 20, p. 123; **NP**, p. 107; trad. I, p. 178*.

definições do absoluto (totalizando nove), nas quais busca contextualizar o movimento conceitual nelas implicado, seu contexto na história da filosofia ou mesmo no que concerne a posições filosóficas e científicas que se apoiaram nessas definições. Elas exprimem, sem dúvida, etapas necessárias do automovimento do conceito do absoluto no âmbito da ciência da lógica, as suas diversas ‘figuras’ no desenvolvimento da própria ideia lógica, desde a sua definição como ser puro até se chegar à definição do absoluto como ideia absoluta. Não vamos aqui, certamente, examinar todas essas definições em detalhe, mas tão somente enumerá-las, indicando-lhes o texto principal e as referências para poderem ser recuperadas em seguida.

Na seção (B), dedicada às categorias da ‘quantidade,’ Hegel nos indica que “a *quantidade* é o puro ser, em que a determinidade é posta não mais como constituindo um só com o ser mesmo, mas como *suprassumida* e *indiferente*.”⁴⁶ Na Anotação ao § 99, o autor busca explicitar três aspectos: 1) que ‘grandeza’ não é um termo que convém à quantidade, pois designa somente a quantidade ‘determinada;’ 2) a matemática costuma definir grandeza como o que pode ser ‘aumentado’ e ‘diminuído,’ que é uma definição defeituosa pois contém o próprio definido e está nela implicado que a determinação-de-grandeza é posta como ‘variável’ e ‘indiferente,’ visto que a variação de extensão ou intensidade, para mais ou para menos, não muda a coisa determinada qualitativamente; e ainda

[...] 3) O absoluto é quantidade pura – esse ponto de vista coincide em geral com o que dá ao absoluto a determinação da *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 de quantidade o puro espaço, o tempo etc. [...].⁴⁷

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.⁴⁸

A contraposição entre as categorias da qualidade e da quantidade nos remete à categoria de ‘medida’ (*das Maß*), que é assim definida no § 107:

⁴⁶ Enz. C, I, § 99; **GW**, 20, p. 135; **NP**, p. 116; trad. I, p. 199.

⁴⁷ Enz. C, I, § 99 A; **GW**, 20, p. 136; **NP**, p. 117; trad. I, p. 200.

⁴⁸ Cf. Enz. C, I, § 99 Z; **SW**, 8, p. 237s.; trad. I, p. 200s.

[...] [é] o quanto qualitativo, antes de tudo como *imediato*; um quanto ao qual está unido um ser-aí ou uma qualidade. [Z]: A medida, enquanto é a unidade da qualidade e da quantidade, é por isso, ao mesmo tempo, o ser completo. Quando falamos do ser, ele primeiro nos aparece como o totalmente abstrato e carente-de-determinação. Ora, o ser é essencialmente isso: determinar-se a si mesmo; e sua completa determinidade, atinge-a na medida. 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.⁴⁹

Na Segunda Parte da *Ciência da Lógica*, na *Doutrina da Essência*, encontramos outra definição do absoluto, mas desta vez na segunda esfera ou grau da ideia lógica, o que implica uma outra apreensão do automovimento do conceito. Vejamos como Hegel concebe inicialmente a categoria da essência:

A essência é o conceito enquanto conceito *posto*. As determinações são, na essência, somente *relativas*; não são ainda como pura e simplesmente refletidas em si mesmas: por isso o conceito não é ainda como [um] *para-si*. A essência, como ser que pela negatividade de si mesmo se mediatiza consigo, só é relação a si mesmo enquanto esta é a relação a [um] Outro; o qual, porém, não é imediatamente como essente, mas como algo *posto* e *mediatizado*. O ser não desvaneceu; mas em primeiro lugar a essência, como relação simples a si mesma, é ser; porém, em segundo lugar, o ser, conforme sua determinação unilateral – de que seja *imediato* –, é *rebaixado* a algo puramente negativo, a uma *aparência*. A essência, portanto, é o ser enquanto *aparecer* em si mesmo.⁵⁰

O começo do § 112 acima reproduzido exprime o significado do momento da essência como conceito posto, como oposto, objetivado e diferenciado em face de outro, quer dizer, desdobrado em seus momentos constitutivos (a identidade, a diferença e a identidade delas), no elemento da ‘diferença;’ essa ‘posição’ do conceito não é ainda sua posição ‘como conceito,’ como ‘identidade’ concreta da identidade e da diferença. Em outros termos, a essência não é ainda o ‘para-si’ verdadeiro do conceito. Na esfera da essência, as determinações indicam bem, no seu próprio conteúdo (na sua identidade a si) as outras determinações (suas diferenças), mas elas as indicam precisamente como determinações outras; elas são nelas mesmas ‘relativas,’ elas se ‘refletem’ umas nas outras; mas, nas outras, não se refletem como se refletem a si mesmas nelas mesmas. Na essência, por conseguinte, o Si (*das Selbst*), isto é, a identidade infinita e concreta do ser a si mesmo, não é ainda completa; a essência é a reflexão inacabada. Noutras palavras, para Hegel, a própria reflexão enquanto tal, em seu próprio acabamento, se

⁴⁹ Enz. C, I, § 107 + Z; **GW**, 20, p. 141; **NP**, p. 120; **SW**, 8, p. 253; trad. I, p. 214.

⁵⁰ Enz. C, I, § 112; **GW**, 20, p. 43; **NP**, p. 123; trad. I, p. 222.

nega enquanto simples reflexão e se ultrapassa na identidade da reflexão e do irrefletido, da mediação e da imediatidade, isto é, no ‘conceito’ propriamente dito.⁵¹

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 (in sich)*, isto é, sua relação simples a si é essa relação posta como a negação do negativo, como mediação de si em si consigo mesmo (*als Vermittlung seiner in sich mit sich selbst*). – Quando se determina o absoluto como *essência*, a negatividade é com frequência tomada somente no sentido de *uma abstração* de todos os predicados determinados. Esse agir negativo – o abstrair – incide então fora da essência, e a essência mesma, desse modo, é apenas um resultado *sem essa sua premissa*, o *caput mortuum* da abstração. Mas porque a negatividade não é exterior ao ser, e sim sua própria dialética, então é sua verdade: a essência, enquanto é o ser que foi *para-dentro-de-si*, ou essente *dentro-de-si*. Aquela *reflexão*, seu aparecer dentro de si mesmo, constitui sua diferença em relação ao ser imediato, e é a determinação própria da essência.⁵²

Ao tratar da ‘essência’ como ‘fundamento da existência’ (seção A), Hegel aborda inicialmente na subseção (a), referente às puras determinações-da-reflexão, a sua primeira categoria: a ‘identidade.’ Com efeito, essa é definida no § 115 como segue: “A essência aparece *nela mesma*, ou seja, é reflexão pura; assim é apenas relação para consigo – não enquanto imediata, mas enquanto [relação] refletida: *identidade consigo*.”⁵³ Na Anotação ao mesmo parágrafo, explicita ainda que a ‘identidade formal’ ou a identidade ‘do entendimento’ é aquela em que se permanece fixo e se abstrai da ‘diferença;’ ou seja, a ‘abstração’ é o próprio pôr da identidade formal, a transformação do concreto na forma da simplicidade, pois põe de lado uma parte da multiformidade que está presente no concreto (mediante o ‘analisar’) e se destaca somente um desses diversos multiformes, excluindo a sua diversidade constitutiva, as próprias determinidades multiformes, e se concentram em geral numa só delas.

A identidade unida com o absoluto, como sujeito de uma proposição, soa assim: “O *absoluto é idêntico* consigo mesmo”. Por verdadeira que seja esta proposição, [ainda] assim é duvidoso se ela é ‘visada’ em sua verdade; por isso, é incompleta, pelo menos em sua expressão, já que está por decidir se é a *identidade-do-entendimento* abstrata, isto é, em oposição às outras determinações da essência; ou se é a identidade enquanto *concreta* em si, que é ‘visada’. Assim essa identidade, tal como vai mostrar-se, é primeiro o *fundamento (Grund)*, e depois, em mais alta verdade, o *conceito*. Também o próprio termo ‘*absoluto*’ muitas vezes não tem a significação mais ampla que a de ‘*abstrato*’; assim, espaço *absoluto*, tempo *absoluto* não significam mais que o espaço abstrato e o tempo abstrato.⁵⁴

⁵¹ Cf. BOURGEOIS. Nota à sua trad. francesa da Enz. C, I, p. 371, n. 1.

⁵² Enz. C, I, § 112 A; **GW**, 20, p. 143s.; **NP**, p. 123; trad. I, p. 222s.

⁵³ Enz. C, I, § 115; **GW**, 20, p. 146; **NP**, p. 125; trad. I, p. 227.

⁵⁴ Enz. C, I, § 115 A; **GW**, 20, p. 146; **NP**, p. 125; trad. I, p. 227.

Que o termo absoluto tenha sido empregado como equivalente de abstrato é um dos usos que o entendimento finito operou no âmbito da ciência newtoniana, como foi várias vezes assinalado por Hegel. Cumpre assinalar, no entanto, a existência de uma mudança na estrutura da redação da *Enciclopédia* cujas razões precisam ser melhor investigadas. Embora Hegel, na *Doutrina da Essência* da grande *Ciência da Lógica* (1812-1816),⁵⁵ já tivesse elaborado um tratamento detalhado do conceito de absoluto, na exposição da *Enciclopédia* o próprio conceito de absoluto não recebe nenhum tratamento adequado com relação à necessidade dele se manifestar ou ser expresso como ‘aparecimento’ ou ‘fenômeno’ no âmbito da finitude, nem mesmo é um subtítulo da seção *Efetividade*, subdividida nas relações de substancialidade, de causalidade e de ação recíproca,⁵⁶ tal como seria de se esperar em virtude de ser este o seu lugar apropriado na ordem sistemática da própria lógica da essência.

Por essa razão, de todo ainda não esclarecida aqui, vamos passar a acompanhar agora a Terceira Parte da *Ciência da Lógica* da *Enciclopédia*, a *Doutrina do Conceito*, na seção (A) sobre o ‘conceito subjetivo,’ precisamente na subseção c) dedicada o ‘silogismo.’ Nessa subseção, Hegel escreve no § 181 precisamente que: “O silogismo é a unidade do conceito e do juízo: é o conceito enquanto a identidade simples, à qual retornaram as diferenças-de-forma do juízo; é o juízo enquanto ao mesmo tempo é posto na realidade; a saber, na diferença de suas determinações. O silogismo é o *racional* e *todo* o racional.”⁵⁷ E em seguida o filósofo alemão complementa:

Por causa disso, 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-se 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,

⁵⁵ Cf. WdL, I.2, III, I, **GW**, 11, pp. 370-9; trad. francesa de Labarrière/Jarczyk, **SdL**, I.2, pp. 229-45. Cabe assinalar, ainda, que na *Doutrina da essência* a categoria do ‘absoluto’ não é o ‘resultado’ último da seção *Efetividade*, mas sim a primeira categoria dela a ser exposta, tendo por base a crítica da ontologia spinozana, isto é, a doutrina da substância, atributos e modos, tal como exposta na *Ética*, que asseguraria toda a articulação reflexiva imanente das categorias da causalidade e da ação recíproca no interior da substância, configurando então a própria substancialidade como subjetividade.

⁵⁶ Cf. Enz. C, I §§ 142-59; **GW**, 20, pp. 164-176; trad. I, pp. 266-90.

⁵⁷ Enz. C, I, § 181; **GW**, 20, p. 191; **NP**, p. 162s.; trad. I, p. 315.

e o silogismo é o percurso completo da mediação de seus momentos, pelos quais se põe como uno.⁵⁸

Na mesma parte, porém agora na seção (B), dedicada ao Objeto, a definição do absoluto passará a ser designada como a mesma que a categoria ‘objeto.’ Com efeito, lemos no § 194:

O objeto é [um] ser imediato, pela indiferença quanto à diferença, enquanto esta nele se suprassumiu; 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. [A]: 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.⁵⁹

Por fim, ainda na *Doutrina do Conceito*, na seção (C) dedicada à categoria da ‘Ideia,’ chega-se à última definição do absoluto no itinerário de automovimento do conceito no interior das processualidades lógicas, isto é, na sua ‘definição absoluta,’ anteriormente apenas antecipada, como ideia lógica. No § 213 e sua Anotação, lemos:

A ideia é o verdadeiro *em si e para si*, a *unidade absoluta do conceito e da objetividade*. Seu conteúdo ideal não é outro que o conceito em suas determinações, seu conteúdo real é somente a exposição do conceito, que ele se dá na forma de um ser-aí exterior; e estando essa figura incluída (*ingeschlossen*) na idealidade do conceito, na sua potência, assim se conserva na ideia. [A]: A definição *do absoluto*, de que ele 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 às 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 verdade por meio da ideia e em virtude dela. O ser singular é um lado qualquer da ideia; para este [singular], portanto, é mister ainda outras efetividades, que aparecem igualmente autônomas particularmente; só nelas em conjunto e na sua relação, o conceito se realiza. O singular, para si, não corresponde ao seu conceito; essa limitação de seu ser-aí

⁵⁸ Enz. C, I, § 181 A; **GW**, 20, p. 192; **NP**, p. 163; trad. I, p. 316. Uma sagaz explicitação do conceito de absoluto como singularidade expressa como ‘silogismo’ foi elaborada por MARQUET, J.-F. Singularité et absolut dans la philosophie de Hegel. **Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques**, tome 80, n° 1, janvier (1996), pp. 45-57, em especial as pp. 48-49.

⁵⁹ Enz. C, I, § 194 + A; **GW**, 20, p. 204; **NP**, p. 172s.; trad. I, p. 332s.

constitui sua *finitude* e sua ruína. A ideia mesma, não há que tomá-la como uma ideia *de alguma coisa qualquer*; tampouco o conceito simplesmente como conceito determinado. O absoluto é a ideia universal e *una*, que enquanto *julgante* se particulariza no *sistema* das ideias determinadas, que, no entanto, só consistem em retornar à ideia *una*, à sua verdade. É por esse juízo que a ideia é, *antes de tudo*, somente a *substância* *una*, universal; mas sua efetividade verdadeira, desenvolvida, é ser como *sujeito* e, assim, como espírito.⁶⁰

O término da exposição da concepção hegeliana de absoluto na *Ciência da Lógica* da *Enciclopédia*, se dará, de fato na explicitação da categoria da Ideia como essencialmente ‘concreta,’ como o conceito ‘livre’ que se determina a si mesmo e, assim, se determina para tornar-se ‘realidade.’ Por isso ela pode ao mesmo tempo ser compreendida como ‘razão,’ unidade ‘sujeito-objeto,’ a unidade do ‘ideal’ e do ‘real,’ do ‘finito’ e do ‘infinito,’ da ‘alma’ e do ‘corpo,’ da ‘possibilidade’ imediata de sua própria ‘efetividade,’ porque nela estão contidas todas as categorias das relações do entendimento abstrato; mas, em seu ‘retorno negativo infinito’ de si a si mesmo, agora como momentos do autodesenvolvimento do conceito como ‘subjetividade.’⁶¹ O entendimento abstrato, por seu lado, compreende que a Ideia é em si contraditória, desejando eliminar essa contradição, busca retirar-lhe a negatividade intrínseca, a dialética imanente do seu conceito. Mas a Ideia é, para Hegel, essencialmente ‘processo,’ que nos indica que são falsas as anteriores definições tradicionais do absoluto como mera ‘unidade’ imóvel e objetividade substancial ou como mera subjetividade formal da consciência, pois não são suficientemente dialéticas e não correspondem ao resultado do movimento descrito na processualidade lógica das categorias, em seu automovimento negativo de autodiferenciação imanente:

[...] A Ideia é o percurso em que o conceito, enquanto é a universalidade que é singularidade, se determina em objetividade e em oposição à objetividade; e essa exterioridade, que tem o conceito por sua substância, se reconduz, por sua dialética imanente, à *subjetividade*.⁶²

Nossa última referência ao texto da *Enciclopédia* é aquela que surge na Terceira Parte, dedicada à *Filosofia do Espírito*, precisamente no § 384 e sua anotação, que a seguir reproduzimos:

⁶⁰ Enz. C, I, § 213 + A; **GW**, 20, p. 215; **NP**, p. 182; trad. I, p. 348s.

⁶¹ Cf. Enz. C, I, § 214; **GW**, 20, p. 21; **NP**, p. 184; trad. I, p. 350.

⁶² Enz. C, I, § 215; **GW**, 20, p. 218; **NP**, p. 184s.; trad. I, p. 352.

O *manifestar* (*das Offenbaren*) – que enquanto [é] o manifestar da ideia *abstrata* e passagem imediata, *vir-a-ser* da natureza – enquanto manifestar do espírito que é livre, é [o] *pôr* da natureza como de *seu* mundo; um *pôr* que como reflexão é ao mesmo tempo [o] *pressupor* do mundo como natureza autônoma. O manifestar no conceito é [o] criar do mundo como ser do espírito, no qual ele se proporciona a *afirmação* e a *verdade* de sua liberdade. [A]: – *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 encontraram; 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.⁶³

3. Considerações finais

Como resultado do que foi acima exposto, certamente, ainda não será possível delinear de maneira exaustiva e completa a significação do conceito do absoluto na filosofia de Hegel, tendo em vista que essa tarefa somente se poderá dar em futuras etapas de pesquisa que venham a tratar desse conceito no âmbito da sua efetividade como Ideia imediata, que primeiramente, na absoluta liberdade de si passa à vida e ao conhecer, faz aparecer em si a vida, mas que 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 *imediate* como seu reflexo (*Widerschein*), como *natureza*.”⁶⁴ E dessa, passando para o espírito subjetivo finito que tem por destinação a sua efetivação como espírito objetivo e, por fim, o seu retorno negativo a si, como ‘Espírito absoluto,’ que se exprime por meio de suas manifestações superiores na Arte, na Religião e na História da Filosofia.

Recuperando o que foi exposto acima (na seção 2.1), sobre o conceito de absoluto na *Fenomenologia do Espírito*, poderíamos então indagar se a partir da apresentação das “determinações abstratas do saber e da verdade, tais como ocorrem na consciência,” não estaríamos autorizados a investigar mais a fundo uma hipótese de perspectiva epistemológica. Com efeito, nessa obra, Hegel parece conceber que a consciência, a cada uma das diversas figuras que assume no seu itinerário fenomenológico de experiências, tomaria inicialmente o ‘polo objetivo’ da relação instituída pelo saber como um novo ‘absoluto,’ a cada início de suas várias figuras e desdobramentos particulares se produziria algo como uma ‘absolutização’

⁶³ Enz. C, III, § 384 + A; **GW**, 20, p. 383s.; **NP**, p. 314; trad. III, p. 26.

⁶⁴ Enz. C, III, § 384 + A; **GW**, 20, p. 383s.; **NP**, p. 197; trad. III, p. 26.

provisória, algo como uma condensação temporária da subsistência independente do objeto em relação à própria consciência, pois essa posição epistêmica será posta depois em movimento de acordo com o triplo movimento dialético do conceito que caracteriza sua exposição, em que se desloca o momento de determinidade do saber, isto é, o lado da relação que é determinante de sua verdade, entre os polos objetivo, subjetivo e de unidade dialética da relação. Isso teria como consequência, considerar que desde o início da obra se processa uma integral ‘dialeção’ do conceito de absoluto, implicando uma gradual e progressiva autotransformação desse conceito, resultando numa ‘dialética do absoluto’ que perpassa toda a obra, culminando no Capítulo VIII sobre o ‘saber absoluto.’ Uma outra questão resultante dessa hipótese é se, ao final da obra, o conceito de absoluto como espírito poderia significar ainda o mesmo que a representação religiosa cristã de Deus, e se essa concepção de espírito talvez não seja, ao final então, destituída completamente de suas conotações antropomórficas ou teológicas; ou, pelo menos, tomando sua expressão histórica e religiosa como formas representativas do fundamento ético substancial das comunidades socialmente organizadas sob a forma do Estado. Noutros termos, se seria possível uma interpretação em que o absoluto definido como ‘espírito’ e o ‘saber absoluto’ que ele tem de si mesmo como seu objeto, não podem ser entendidos como o momento fenomenológico que encerra como totalidade imediata o ciclo do processo de rememoração filosófica da experiência apreendida historicamente pelo próprio espírito, no desenrolar de seu agir no tempo por meio das figuras históricas concretas e seus diversos gêneros de produção cultural, científica e política instituídos pela pensamento e agir humanos. Sem que isso signifique a abolição da singularidade efetiva da consciência individual, que experimentou em si mesma no itinerário fenomenológico a elevação espiritual que negava sua condição inicial, pois, como afirma Hegel, o individual é a própria ‘forma do absoluto.’⁶⁵

Com relação ao conceito de absoluto exposto da *Ciência da Lógica* da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, tendo em vista o que apresentamos acima (na seção 2.2), podemos indicar que o principal problema conceitual dessa exposição enciclopédica sistemática seria justamente examinar as conexões conceituais dessas nove diferentes definições do absoluto de acordo com o seu lugar e natureza próprias no interior da totalidade do sistema, de maneira que se há de buscar contextualizar o movimento conceitual nelas implicado, seus vínculos de contexto na

⁶⁵ Cf. PhG, GW, 9, pp. 22-25; FE, §§ 26-28; trad., pp. 39-42. Cf. ainda CHIEREGHIN, F. *Dialettica dell’assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall’ideale giovanile alla Fenomenologia dello Spirito*. Trento: Pubblicazioni di Verifiche, 1980.

história da filosofia ou mesmo no que concerne a posições filosóficas e científicas que se apoiaram nessas definições. Para Hegel, elas exprimiriam, sem dúvida, as etapas necessárias do automovimento do conceito do absoluto no âmbito da Ciência da Lógica, e poderiam ser consideradas como constitutivas das suas diversas ‘figuras’ ou ‘categorias’ que se desenvolveram no percurso processual de autodesenvolvimento da própria ideia lógica, desde a sua definição como ser puro até se chegar à definição do absoluto como Ideia absoluta. Consideradas como as ‘definições metafísicas de Deus,’ elas podem ser tomadas como formas de expressão históricas correspondentes aos diversos sistemas filosóficos (e religiosos) que surgiram na história, que propiciaram desde cedo o encontro entre ‘a palavra e a representação’ do espírito, mas esse recurso discursivo nesse âmbito lógico-especulativo as situariam novamente como antecipações compreensíveis ao âmbito das representações do entendimento e, talvez mesmo, da própria religião, pois, assumidas como estáticas e definitivas, elas não seriam consideradas como etapas necessárias da própria auto-exposição do absoluto no interior da ciência filosófica especulativa, em sua forma sistemático-científica, mas como meras definições do entendimento entre si contraditórias.

Assinalemos, no entanto, 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.

Por fim, cabe assinalar que o exame dessas duas obras visa articular ainda as significações peculiares a cada uma no sentido de se compreender de maneira unificada que o tratamento hegeliano do conceito de absoluto visa desvencilhar-se da compreensão meramente psicológica e subjetivista da consciência singular humana, assim como provar ser possível conceber de fato um Espírito absoluto como uma efetividade imanente à realidade da totalidade da produção cultural humana.

*José Eduardo Marques Baioni
Universidade Federal de São Carlos
Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências
Rodovia Washington Luís, km 235
CEP: 13565-905
São Carlos - São Paulo*

baioni@uol.com.br

BIBLIOGRAFIA

FICHTE, Johann Gottlieb. **Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)**. Einleitung und Registern von Wilhelm G. Jacobs. Hamburg: F. Meiner, 1997. (= WL).

FICHTE, Johann Gottlieb. A doutrina-da-ciência de 1794. In.: **A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos**. Seleção de textos, trad. e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980, pp. 35-176.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Sämtliche Werke. Jubiläums-Ausgabe**. Hrsg. von Hermann Glockner. Stuttgart, Bad-Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1956-65, 26 vols. (= SW).

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Gesammelte Werke**. Hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Düsseldorf. Hamburg: Felix Meiner, 1968ss., 32 vols. (em curso de publicação) (= GW).

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **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.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **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. (= FE).

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830). Vol. I: A Ciência da Lógica.** Trad. de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Science de la logique. Tome I: La logique objective; Livre 2: La doctrine de l'essence.** Trad., présentation et notes par Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk. Paris: Aubier-Montaigne, 1976. (= SdL, I.2).

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Encyclopédie des sciences philosophiques. Tome I: La science de la logique.** Texte intégral, présenté, trad. et annoté par Bernard Bourgeois. Paris: J. Vrin, 1979.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch (1802). In.: **Werke.** Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hrsg. von Manfred Schröter. München: C. H. Beck, 1958ss., Bd. III, pp. 217-39.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. Bruno ou do princípio divino e natural das coisas. Um diálogo. In.: **Obras escolhidas.** Seleção de textos, trad. e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1979, pp. 71-154.

AA. VV. L'Absolu et l'Esprit chez Hegel **Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.** Tome 80, n^o 1, janvier (1996).

BIARD, Joël; KERVÉGAN, Jean-François. et al. **Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel. Vol. I: L'être; Vol. II: La doctrine de l'essence; Vol. III: La doctrine du concept.** Paris: Aubier-Montaigne, 1981-87, 3 vols.

CHIEREGHIN, Franco. **Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello Spirito.** Trento: Pubblicazioni di Verifiche, 1980.

CHIEREGHIN, Franco. **La Fenomenologia dello Spirito di Hegel. Introduzione alla lettura.** Roma: Carocci, 2008.

CHIEREGHIN, Franco. **Introdução à leitura da Fenomenologia do Espírito de Hegel**. Trad. [da 1ª ed. de 1994] de A. Queirós; revisão de J. A. Ferreira Gomes. Lisboa: Edições 70, 1999.

DOZ, André. **La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie**. Paris: J. Vrin, 1987.

DOZ, André. Le sens du mot 'absolu' chez Hegel. **Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques**, tome 80, n° 1, janvier (1996), pp. 5-13.

LAKEBRINK, Bernhard. **Kommentar zu Hegels "Logik" in seiner "Enzyklopädie" von 1830**. Freiburg, München: K. Alber, 1979-85, 2 vols.

MARQUET, Jean-François. Singularité et absolu dans la philosophie de Hegel. **Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques**. tome 80, n° 1, janvier (1996), pp. 45-57.

TAYLOR, Charles. **Hegel**. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

TAYLOR, Charles. **Hegel**. Trad. de N. Schneider. São Paulo: É Realizações, 2014.