

Saber absoluto: por que a filosofia é seu próprio tempo apreendido no pensamento

Terry Pinkard *

Abstract: How can Hegel claim both that his philosophy is the contemplation of eternal truths and that all philosophy “is its own time grasped in thought”? It is argued here that the harmonization of these claims is the central thesis of the concluding chapter of the *Phenomenology of Spirit*, “Absolute Knowledge”. Hegel’s argument in this chapter is based on the idea that the universal (essence) cannot be separated from the way in which it is put into practice, which is a main result of the dialectical development of consciousness’ search for the unconditioned. It will be suggested that Hegel reconciles his two claims about philosophy by saying that absolute knowledge is “science”, i.e. modern, self-critical pursuit of knowledge, in so far as it is both universal and reflectively aware of itself as a result of historical practices, thus being “essence” and intrinsically contingent at the same time.

Keywords: Hegel, Consciousness, Knowledge, Historicity

Resumo: Como Hegel pode afirmar tanto que sua filosofia é a contemplação de verdades eternas como que toda filosofia é “seu próprio tempo apreendido no pensamento”? Argumenta-se aqui que a compatibilização destas afirmações é a tese central do capítulo final da *Fenomenologia do Espírito*, intitulado “O Saber Absoluto”. O argumento de Hegel neste capítulo baseia-se na ideia de que o universal (essência) não pode ser separado da maneira pela qual ele é posto em prática, que é um dos principais resultados do desenvolvimento dialético da busca da consciência pelo incondicionado. Sugere-se que Hegel concilia suas duas afirmações sobre a filosofia ao dizer que o saber absoluto é “ciência”, ou seja, a busca moderna e autocrítica do conhecimento, na medida em que ele é tanto universal como reflexivamente ciente de si mesmo enquanto resultado de práticas históricas, sendo, portanto, “essência” e intrinsecamente contingente a um só tempo.

Palavras-chave: Hegel, Consciência, Conhecimento, Historicidade

Hegel afirma tanto que sua filosofia é a contemplação de verdades eternas como que toda filosofia “é seu próprio tempo apreendido no pensamento”. É desnecessário dizer que a maneira pela qual estas duas afirmações são compatibilizadas tem sido tema

* Professor em Filosofia da Georgetown University. E-mail: pinkard1@georgetown.edu. Tradução: Verrah Chamma.

de muitos comentários, e comentários mutuamente excludentes. O que pretendo argumentar aqui é que esta compatibilização constitui a tese central do capítulo final da *Fenomenologia* de 1807, intitulado “O Saber Absoluto” (ao menos na maior parte das traduções), e que ela nos diz algo importante sobre este capítulo em particular bem como sobre o pensamento de Hegel de um modo geral.

Assim como a “Introdução”, o capítulo acerca do “Saber Absoluto” é bastante curto, diferentemente do restante do livro. Quase imediatamente após iniciar esta seção, Hegel nos diz que o que está em jogo aqui é o “juízo infinito” (o que ele antes havia chamado, de modo igualmente obscuro, de “proposição especulativa”). Tal juízo diria respeito àquilo que Kant denominara o “incondicionado”, o qual, como já sabemos desde a primeira frase da primeira *Crítica*, é o tipo de questão que atormenta a razão humana e a respeito da qual ela está eternamente fadada a levantar “questões que, porquanto impostas por sua própria natureza, ela não pode ignorar, mas que, porque transcende todos os seus poderes, ela tampouco é capaz de responder.”¹. Até o último capítulo, é precisamente este “incondicionado” o “objeto” que está sendo examinado em cada estágio da *Fenomenologia*. Por exemplo, como qualquer leitor sabe, a *Fenomenologia* tem início com uma investigação acerca da certeza sensível e rapidamente descobre, justamente como Kant disse que ocorreria, que quando se vai além da experiência antes não-problemática da certeza sensível e se atribui a ela um estatuto incondicionado (ou seja, atribui-se-lhe um estatuto inteiramente auto-suficiente), ela se encontra enredada em diversas contradições. E já que a razão não pode permanecer em um estado de contradição, ela, a fim de evitá-la, se dá conta de que, assim, terminou por afirmar algo muito diferente daquilo que ela inicialmente pensou que estava afirmando. O primeiro “juízo infinito” foi o de que a certeza sensível não possui condições fora de si mesma – a certeza sensível é, na terminologia de Schelling e Hegel, o “absoluto”. No entanto, este “juízo infinito”, enquanto juízo *infinito*, provou-se falso. Todos os demais objetos que são investigados na *Fenomenologia* são outros candidatos a ser o “absoluto”, e cada um deles é supostamente produzido por algum tipo de lógica que o impele à afirmação do objeto seguinte a partir do fracasso de um deles em alcançar aquele estatuto.

¹*Tradução de Verrah Chamma KANT, I. (1929), *Immanuel Kant's Critique of pure reason [Crítica da Razão Pura]*. London: Macmillan., Avii.

Portanto, assim como, à luz de Hegel, Kant verdadeiramente mostrara que a razão é levada a antinomias quando ela ultrapassa a experiência e emite juízos sobre o incondicionado, do mesmo modo Hegel quer argumentar que, quando se considera alguma esfera finita, limitada da experiência como incondicionada (como o “em-si”, para utilizar a linguagem de Kant que Hegel adotou para seu uso próprio), recai-se também em algo como as antinomias kantianas. Somente o “em-si” seria o verdadeiro, isto é, estaria livre dos tipos de fardos contraditórios que acometem todas as tentativas condicionadas de alcançar o incondicionado. Por esta razão, diz Hegel, a lógica deste tipo de fracasso inicialmente nos incita a afirmar que o “objeto” de nossa investigação é - *enquanto* algo tomado para ser o incondicionado - algo como uma “essência absoluta”, algo que se encontra além da experiência e que se manifesta para nós apenas de modo parcial, e cuja apreensão que temos é, portanto, ela mesma, tão-somente parcial e falha. (O termo “essência absoluta” surge pela primeira vez na “Introdução” e na seção “Consciência” da *Fenomenologia*). Contudo, a expressão “essência absoluta” não aparece no “Conhecimento Absoluto”. Por quê?

A primeira coisa a se notar a respeito de todos os objetos em estudo na *Fenomenologia* (anteriores ao último capítulo) é que eles exibem contradições somente quando um tipo de reflexão entra em cena, a saber, quando, para citar novamente Kant, a razão levanta “questões que (...) ela não pode ignorar, mas que (...) ela tampouco é capaz de responder”. O que a investigação destes primeiros objetos – da certeza sensível às diversas formas do espírito e à religião – *parece* nos mostrar são os *limites* da razão, ou seja, eles parecem nos mostrar o ponto no qual a razão se esgota e alguma outra coisa parece ser o candidato mais provável para entrar em cena. O *limite* de algo é, evidentemente, o ponto em que ele deixa de ser o que é e se torna alguma outra coisa, ou o ponto em que algo se esgota e se move dali para uma outra coisa². O termo hegeliano para isto é “negatividade”. O negativo de algo é seu limite, aquilo que o demarca em relação a qualquer outra coisa, ou melhor, o ponto no qual ele deixa de ser o que é ou no qual ele deixa de exercer a autoridade que ele, em caso contrário, tem³.

² Nesse sentido, se Kant estava certo sobre os limites da razão, então de fato teria feito sentido para ele a afirmação de que, ao mostrar estes limites, ele abriu espaço para a fé (ou, na terminologia de Schelling, para a intuição intelectual).

³ Esta caracterização bastante sucinta da negatividade conjuga, conforme creio ter sido a intenção de Hegel, dois sentidos diferentes do termo: um descritivo e um normativo. Faz parte de uma exigência mais

Com efeito, pode-se concordar com Hegel no sentido de que é a negatividade dos primeiros objetos na asserção (de início) ingênua sobre seu estatuto enquanto o incondicionado que, antes de mais nada, nos impele para uma reflexão como essa, que enfraquece a si mesma⁴.

Como é sabido, Novalis zombou sarcasticamente do fato de que, enquanto buscamos o incondicionado (*das Unbedingte*) por toda parte, tudo o que encontramos são coisas (*Dinge*). De fato, tal zombaria ocupa um pedaço bastante razoável da primeira parte da *Fenomenologia*. No momento em que fomos impelidos a aceitar, de diferentes maneiras, não apenas “coisas”, mas talvez a “razão” mesma – em seu “uso transcendental”, como um kantiano pode eventualmente insistir – ou naquelas situações em que tomamos como o “incondicionado” ainda mais genericamente o “espírito”, em uma de suas formas históricas, ou mesmo a religião, em uma de suas formas históricas, somos deixados, ao final, esquematicamente com dois diferentes “juízos infinitos”. O primeiro deles diz que “o ser do Eu é uma coisa”⁵. Dado sobretudo o sucesso das ciências no mundo moderno, esta afirmação talvez não precise de justificação ulterior; se utilizarmos a razão no estudo das “coisas”, descobriremos que, cada vez mais, a perspectiva naturalista – grosso modo, a de que toda explicação é causal, e de que as ciências naturais são o veículo mais adequado para produzir estas mesmas explicações causais – parece ser a mais promissora a se adotar. A objeção precipitada, de que se ignora aqui a normatividade em curso em tais explicações naturalistas é, ela própria, rapidamente contornada ao se estender o naturalismo às ciências sociais; de fato, pode haver ciência, mas há também “estudos da ciência” (*science studies*), nos quais se aprende o quão contingente eram (e ainda são) quaisquer procedimentos e métodos dos cientistas. Generalizando ainda mais, a tese da ciência social pode ser expressa da seguinte maneira: qualquer “forma de consciência” pode ser apreendida como uma “coisa”, isto é, como algo que obedece a regras meramente positivas, estabelecidas

complexa de Hegel que o sentido descritivo dependa do sentido normativo, ainda que isso não seja imediatamente aparente. Mas este é um tema para uma discussão mais extensa.

⁴ Em última análise, isto nos leva até o conceito de *negatividade auto-referencial*, ou seja, o tipo de auto-distinção *normativa* que os sujeitos realizam e que é a pressuposição para a delimitação de todas as outras formas de negatividade. Parte do esforço de Hegel consiste em nos mostrar que o tipo de negatividade envolvida no ato de, por assim dizer, distinguir *descritivamente* as coisas umas das outras nos impele a admitir um tipo de negatividade *normativa* que atua naquela primeira atividade.

⁵ As citações da *Fenomenologia do Espírito* são de minha própria tradução. HEGEL, G.W.F. (2010), *Phenomenology of Spirit [Fenomenologia do Espírito]*; translated by [traduzida por] Terry Pinkard., Paráq. 790.

socialmente⁶. No limite, esta forma do juízo infinito termina, por fim, em versões mais ou menos sofisticadas de psicologismo ou em alguma espécie de “sociologismo”, algo que cresceu enormemente no pós-hegelianismo do século XIX. Ela, entretanto, se frustra enquanto afirmação do incondicionado, uma vez que esta forma do juízo basicamente diz que o incondicionado é, ele mesmo, condicionado. Por mais elaborado que este juízo seja, ele ainda se defronta com a objeção elementar de que sua reivindicação de verdade é, ela mesma, não mais que o produto da aceitação de regras positivas, muito embora ele carregue consigo a percepção de ser mais do que apenas isso. As severas objeções de Frege e Husserl contra o psicologismo de sua época foram feitas, na verdade, contra este tipo de compreensão, qual seja, a de que o “juízo infinito” realmente poderia ser que “o *ser do Eu é uma coisa*”⁷.

No parágrafo seguinte, após apresentar aquele candidato particular para ser o “juízo infinito”, Hegel afirma algo próximo do idealismo subjetivo, a saber, o juízo infinito contrário sugere que “a coisa é o Eu”⁸. Ora, se tudo o que encontramos em nossa busca pelo incondicionado são “coisas”, então parece que o próprio incondicionado tem de ser uma afirmação daquilo que a “razão” requer em última análise; a razão, por sua vez, é ela mesma uma exigência imposta por nós *sobre* as coisas. Isto equivale a dizer que, qualquer que seja a força normativa das coisas, trata-se fundamentalmente da relação que as coisas têm com os homens. Nessa perspectiva, a natureza, enquanto objeto da “razão observadora”, torna-se desencantada, o que significa que a natureza (“coisas”) não tem qualquer significado exceto em relação aos homens, aos sujeitos (isto é, ao “Eu”). Não seria um exagero ver isso antes de maneira anacrônica, enquanto afirmação do próprio Hegel de um tipo de pragmatismo cru – ou enquanto paródia do pragmatismo que gosta de afirmar que a verdade é simplesmente aquilo que “trabalha” *para nós*. Hegel, de fato, possui seu próprio substituto para este pragmatismo incipiente – aquilo que ele chama de “utilidade” na *Fenomenologia*, ou seja, a visão de que qualquer que seja o significado que as coisas tenham para nós, este deve ser determinado por sua utilidade *para nós*, de tal modo que mesmo o valor de

⁶ Ver *ibid.*, 7 parág. 790.

⁷ É evidente que Frege queixar-se-ia veementemente de estar relacionado a qualquer filosofia que considerasse que o “eu” desempenha algum papel central nas explicações normativas. Frege estava demasiadamente impressionado com a idéia de o normativo estar além da esfera do meramente psicológico.

⁸ HEGEL, G.W.F. (2010), *Phenomenology of Spirit*, translated by Terry Pinkard, parág. 791.

verdade na ciência seja, supostamente, apenas uma utilidade “para nós”. Segundo este ponto de vista, “nós” estabelecemos os padrões e compelimos as coisas a os alcançarem⁹. De acordo com este “juízo infinito”, o que as coisas são depende de como “nós” dividimos e compartimentamos o mundo, e isto, em última análise, depende de “nossos” interesses.

Nas seções finais, fica claro que Hegel acredita que nenhum dos dois “juízos infinitos” mutuamente excludentes é verdadeiro por si só, e é do mesmo modo evidente que não se pode simplesmente combinar ambos. No entanto, cada um deles representa uma linha de pensamento distinta a que se é conduzido quando se reflete sobre o que significa reivindicar saber algo ou o que significa estar comprometido com algo; cada um representa outra reviravolta específica na dialética, ou seja, na tentativa de apreender o “incondicionado”. A fim de escapar do “ou isso ou aquilo” destes dois “juízos infinitos”, Hegel propõe o que ele chama de uma “reconciliação” do espírito consigo mesmo, apesar de, a princípio, ser no mínimo um tanto obscuro o que esta reconciliação deva ser – se ela é realmente algo que traz consigo toda a conotação teológica da *Versöhnung* ou se ela não passa de mais um movimento metafísico ou lógico no interior do sistema.

A este respeito, Hegel observa no parágrafo seguinte¹⁰ que a *ação* é a primeira divisão daquilo que ele chama de “simplicidade do conceito”. (Não se trata aqui de uma simples menção à célebre passagem do *Fausto* de Goethe, segundo a qual, no princípio, não havia o verbo, mas a ação¹¹; ela muito provavelmente está ainda mais de acordo com a afirmação de Hölderlin de que o ato original é aquele da divisão primordial entre sujeito e objeto). Hegel observa que, a partir dessa separação originária, um “retorno” – aparentemente, a uma unidade que de alguma forma replica a assim chamada simplicidade do conceito – deve ser realizado.

Para esclarecer este ponto, Hegel refere-se ao modo como ele apresentou a confrontação final do capítulo “Espírito”, em que duas “belas almas” se enfrentam. Este

⁹ Ou ainda, como Kant costumava colocar, os filósofos “compreenderam que a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos, e que ela não pode se permitir ser mantida, como já o fora, nos domínios da natureza, mas tem de tomar a dianteira com os princípios que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta”. KANT, I. (1929), *Immanuel Kant's Critique of pure reason*. London: Macmillan.,(Bxiii). (A tradução acima seguiu a edição portuguesa publicada pela Fundação Calouste Gulbenkian em 1994, com algumas alterações. N. da T.)

¹⁰ HEGEL, G.W.F. (2010), *Phenomenology of Spirit*; translated by Terry Pinkard, parág. 793

enfrentamento se dá entre dois agentes que chegam ao ponto em que cada um deles dá como certo que a única apreensão que a razão tem do “incondicionado” consiste na exigência da razão *prática* de ser obrigada pelo dever incondicional a agir em conformidade com um imperativo moral incondicional. Isso requer, por parte de cada um dos agentes, um esforço no sentido de atingir uma pureza interior – uma disposição de submeter todas as suas máximas às exigências inflexíveis de algo como o imperativo categórico – que está potencialmente em conflito com os demais aspectos contingentes da vida (as necessidades, desejos, comprometimentos pessoais e a contingência do mundo em que tais ações são realizadas). O problema em confrontá-los se enquadra no tipo de autoconsciência em que, durante e após o século XVIII, “nós” nos encontramos enredados, ou melhor, que “nós” agora estamos altamente cientes da finitude ou contingência de nossos padrões – o que nos leva a pensar particularmente no desafio de Hume aos pontos de vista tradicionais sobre este tema - assim como estamos cientes da igual necessidade de justificação destes mesmos padrões. Dito de um modo mais geral: a confrontação filosófica entre Kant e Hume – ou ainda, se há imperativos categóricos ou apenas imperativos hipotéticos – estava ela mesma ancorada em uma preocupação social e existencial sobre se havia de fato alguma apreensão do “incondicionado”, qualquer que fosse ela – uma preocupação que, com efeito, exauriu a si mesma em disputas religiosas e morais bastante concretas. Se, nos termos da resposta de Kant a Hume, o único “incondicionado” do qual podemos ter alguma compreensão é aquele que a razão prática nos oferece na forma do puro dever, e se, por conseguinte, a única justificação verdadeira que podemos ter é aquela da filosofia transcendental – isto é, a de Kant e/ou de Fichte – (no âmbito teórico), e aquela da adesão ao puro dever (na esfera prática), então a questão é como os agentes que tomam isso como sendo o incondicionado têm o direito de lidar uns com os outros.

Esta confrontação é, pois, uma apresentação – uma *Darstellung*, como Hegel a chamaria – de sua tese mais geral e ambiciosa sobre a natureza do conteúdo conceitual: o significado de um conceito não pode ser inteiramente (ou “concretamente”) determinado até que se veja como ele é posto em prática ou “efetivado” ao longo do tempo¹². Hegel rejeita a idéia de que os conceitos podem ter um significado

¹¹ “*Im Anfang war die Tat*”.

¹²Hegel os chama respectivamente de “*Ausführung*” e “*Verwirklichung*” (por vezes “*Realisierung*”) na *Fenomenologia*.

determinado que possa ser especificado independentemente de seu uso na prática, e esta tese é, ela mesma, parte da transformação que Hegel opera na metafísica aristotélica da efetivação das potências de uma substância com vistas a um outro tipo de filosofia – qual seja, uma teoria dialética social e histórica dos significados enquanto histórica e socialmente efetivados nas práticas às quais eles pertencem. Isso significa, por sua vez, que a compreensão dos conceitos não pode ser uma questão de especificar o significado deles para, só então, procurar pelas aplicações deste mesmo significado; no pensamento hegeliano, o modo pelo qual o conceito em geral particulariza-se faz diferença para o seu próprio conteúdo. Na *Fenomenologia*, esta tese não é, por assim dizer, discutida de maneira independente; ao contrário, Hegel constrói as diversas considerações neste livro como *exposições* desta tese acerca do conteúdo conceitual. Na medida em que se avança de supostas apreensões do “incondicionado” (as quais, como Kant alegava, revelam inconsistências em si mesmas) – partindo do objeto da certeza sensível, que fracassa em expor a si mesmo como uma descrição adequada do incondicionado à luz de seu caráter contraditório, até chegar a outros relatos do tipo, tais como as contradições implícitas ao se tomar “aquilo que importa”, *die Sache selbst*, como o incondicionado – percebe-se que simplesmente não há apreensão do significado conceitual independente da prática ou “independente da efetivação”¹³. Seja como for, o significado não pode ser determinado separadamente do uso, muito embora aquele não seja redutível a este.

O confronto entre as duas belas almas é, portanto, a encenação existencial de uma *teoria* mais geral do conteúdo conceitual que está em processo de desenvolvimento ao longo de toda a *Fenomenologia*. Cada agente passa pela experiência da tensão entre, de um lado, seus próprios desejos individuais e de outro, seus comprometimentos. Cada um vê que sua apreensão singular do incondicionado é, por assim dizer, sua pureza de coração, seu próprio consentimento incondicional de submeter todas as suas máximas ao teste da lei moral. Desse modo, cada um dos agentes se encontra na mesma posição que o outro, já que cada uma das duas belas almas é, na verdade, o Si que confere autoridade, ou, como Kant o diria de uma maneira menos ortodoxa, é o Si que se

¹³ Esta tese acerca do conteúdo conceitual se torna, de fato, cada vez mais um traço da argumentação explícita de Hegel, à medida que ele desenvolve seu pensamento em suas obras e seminários da maturidade. A *Fenomenologia* é, em suas próprias palavras, simplesmente a “escada” que se galga para alcançar o ápice no qual a tese começa a aparecer. Já a *Enciclopédia* reúne o mais evidente conjunto de argumentos para esta tese. Todavia, permanece objeto de disputa se a maneira da *Darstellung* da *Fenomenologia* é mais persuasiva que os argumentos mais sistemáticos da *Enciclopédia*.

submete à autoridade incondicional da razão – que, no entanto, é igualmente um Si contingente, que está no mundo, e que busca instituir exatamente o que aquela autoridade exige. Além disso, cada uma dessas almas está convencida de que, uma vez que está se submetendo à autoridade da própria razão, cada uma tem, em si mesma, todos os recursos necessários para determinar somente aquilo que a razão impessoal requer. Dito isso, a encenação rapidamente se divide em duas compreensões diferentes acerca do que o dever incondicional exige, uma divisão que se origina de duas compreensões diversas sobre o que o *juízo* moral requer nas condições de aceitação do dever incondicional. Cada uma julga o que este dever exige dela; um agente entende que a pureza de seu motivo está preservada em suas ações, não obstante a contingência de sua realização (ou seja, ele vê que, independente de como suas ações possam aparecer para os outros ou que forma elas possam tomar no mundo da contingência, a pureza de seu motivo permanece intacta); o outro agente, por sua vez, entende que a pureza de seu motivo reside unicamente em sua capacidade para o juízo moral propriamente dito, e não na ação. Assim, um agente age e o faz para preservar a beleza de sua alma, contanto que ele adote algo como uma postura irônica para com suas próprias ações (ou, mais provavelmente, para com as conseqüências destas ações, sobre as quais ele não tem pleno controle); já o outro agente não age e aceita que a beleza de sua alma seja evidenciada pela sua recusa em macular a si mesmo com a impureza do mundo.

Por fim, cada um dos agentes termina por ver a si mesmo no outro, na medida em que cada um deles acaba por admitir que, nas palavras de Kant, o outro é o mal radical, isto é, cada agente chega à compreensão de que ele não pode facilmente separar a contingência da perspectiva em que ele está situado (e, por conseguinte, de sua própria individualidade, ou “amor-próprio”) de sua exigência de uma justificação incondicional para suas ações. Sem a aceitação, por parte de cada um dos agentes, de que ambos têm razão para suspeitar que o outro dissimula, finge ou diz e faz determinadas coisas por mera avaliação estratégica, e sem que esta aceitação se torne mútua, este tipo de moral que impele ou se move na direção do outro se torna inviável, já que impõe exigências de pureza que não podem ser aceitas pela outra parte. Esta consciência da identidade de cada um no interior de uma totalidade maior leva, por sua vez, a que cada um dos

agentes perdoe o outro, pois nenhum deles é, por assim dizer, desprovido de pecado (ou seja, desprovido do mal radical de Kant); é nesse sentido que a dialética das belas almas consiste na encenação existencial da dialética conceitual entre as exigências incondicionais da razão e nosso estado de coisas contingente. Tal encenação *precede* a apreensão conceitual daquilo que foi encenado (a coruja de Minerva, como já sabemos, apenas alça vôo ao anoitecer).

Como disse Hegel, “esta unificação aconteceu *em si*” e o que falta é apenas “a unidade simples do conceito”, a compreensão conceitual daquilo que nossa forma de vida já articulou¹⁴. Ele afirma que, inicialmente, isso é expresso em termos religiosos, como a reconciliação “em Deus” que é operada por meio de atos de perdão mútuo. Contudo, trata-se apenas de uma determinação daquilo que Hegel diagnostica como um caso de “pensamento representacional”; nós “concebemos” uma entidade que se encontra a um só tempo fora de nós e dentro de nós e que atua como a totalidade no interior da qual se une o que parece uma contradição insuperável (entre nossa ascensão pretendida a um âmbito atemporal de razões – o conceito em “sua *essência* eterna” – e nossa existência em um mundo histórico contingente e condicionado – “o conceito que *é-aí*, ou seja, que age”).¹⁵

Uma vez que se sabe que este é o problema, então, como diz Hegel, nossa “única contribuição aqui é, em parte, *reunir* os momentos singulares” em uma afirmação sobre como combinar um foco na *história* do espírito, na história de nossa própria condição espiritual, ao mesmo tempo em que conseguimos nos “agarrar ao conceito na forma do conceito”¹⁶. Este ponto exige que observemos a última forma contingente do saber, qual seja, o “saber absoluto”.

Em que consiste esta forma? A afirmação inicial de Hegel a este respeito é inegavelmente confusa: “O espírito é”, diz ele, “ciência”¹⁷. Por mais intrincada que possa parecer de início, ela é parte constitutiva do argumento de Hegel, que diz respeito a como o desenvolvimento do saber absoluto é, ele mesmo, o resultado da lógica da guinada interior da Modernidade para dentro da *vida* – ou ainda, é o resultado da lógica do espírito enquanto aquilo que *in-sich-geht* – que tem como sua penúltima expressão

¹⁴ HEGEL, G.W.F. (2010), *Phenomenology of Spirit*; translated by Terry Pinkard, Paráq. 795.

¹⁵ *Ibid.*, Paráq. 796: “der aber sein ewiges *Wesen* aufgibt, *da ist*, oder handelt”.

¹⁶ *Ibid.*, Paráq. 797.

¹⁷ *Ibid.*, Paráq. 799.

filosófica a mudança de tema que Kant opera, do conhecimento que a razão tem dos objetos (metafísica) para o conhecimento que a razão tem de si mesma (a filosofia crítica). É isto que Hegel explica ao observar que é o mundo moderno mesmo que, afinal, é concebido no espírito da “ciência”. A *ciência*, enquanto a busca teórica e rigorosa do conhecimento, torna-se a nova palavra de ordem - ou seja, a marca de um mundo de “especialistas”, ao invés de um mundo de “nobres” que aquela substituiu – e é precisamente este o espírito que “conhece aquilo que é”¹⁸. (De fato, Hegel confia excessivamente nos especialistas e na burocracia da qual eles fazem parte, o que o tornou objeto legítimo de desconfiança por parte de intelectuais posteriores, como Adorno, por exemplo). Esta forma de vida está, portanto, em vias de se tornar uma “substância que sabe”, na medida em que ela é colocada em prática nas instituições em desenvolvimento da vida moderna (tais como as famílias modernas, carreiras abertas ao talento, Estados constitucionais, universidades organizadas em torno do ensino e da pesquisa, e assim por diante), e é o desenvolvimento destas mesmas instituições e *práticas* que precederam sua própria efetivação autoconsciente no interior da *filosofia* moderna que constitui exatamente aquilo que ela é¹⁹. (Dito de outro modo, as revoluções da Modernidade – científica e política, entre outras – antecederam sua própria apreensão filosófica²⁰). Com isso, o tempo mesmo se torna o “conceito intuído”; afirma-se a temporalidade dos conceitos (isto é, sua historicidade) sem que, ao mesmo tempo, se abandone a necessidade de lhes dar uma justificação e desenvolvimento racionais, “científicos”²¹.

Para que a filosofia apreenda seu próprio tempo, ela tem de, portanto, ter apreendido a idéia de que “nada é *sabido* que não esteja na *experiência*, ou, dito de

¹⁸ *Ibid.*, parág. 800.

¹⁹ *Ibid.*, parág. 801.

²⁰ Hegel argumenta adiante (Parág. 801) que, em seu desenvolvimento inicial, esta substância moderna é tal que ela sugere uma leitura do tipo “certeza-sensível” sobre si mesma (quer dizer, entendendo a si mesma como parte da “ciência”). Pode-se dizer que o ceticismo moderno é o momento “positivo” deste movimento. (HEGEL, G.W.F. (2010), *Phenomenology of Spirit*; translated by Terry Pinkard, parág. 801)

²¹ HEGEL, G.W.F. (2010), *Phenomenology of Spirit*; translated by Terry Pinkard., parág. 801. Deve-se levar à sua conclusão lógica – ao menos na *Lógica* de Hegel - o alerta de Kant de que se comete um erro quando se busca ir além dos limites da experiência possível; a *Lógica* de Hegel apenas leva o argumento de Kant um passo adiante no sentido de fazer de nossa condição e contingência uma condição da experiência possível, algo que Kant já havia formulado indiretamente em sua concepção de “mal radical” – a de que, enquanto agentes morais, nós também somos indivíduos que estamos no mundo, e que, apesar disso, lutamos para alcançar a perspectiva incondicionada do dever puro, embora nunca possamos saber ao certo se fomos bem sucedidos nesse intento.

outro modo, nada é *sabido* que não exista como *verdade sentida*²². Ou seja, ela apreende sua substância (sua forma de vida em termos do que conta para ela do ponto de vista incondicional e que adentra nela como um conjunto de disposições, uma “segunda natureza”) como algo que se desenvolve historicamente e que está temporalmente dado. Para esta forma de vida - daquilo que parecia pura contingência (o caos da história) ou daquilo que parecia algo determinado por algum conjunto de leis naturais (que nós nunca podemos entender suficientemente bem) – termina havendo, visto retrospectivamente, um propósito, que jamais fora pretendido em qualquer estágio ao longo do caminho. A história tem uma direção que mostra a concepção kantiana de finalidade sem fim; o fim surge somente depois do fato, após termos encontrado na *prática* o que queríamos dizer ao longo de todo o trajeto. Podemos dizer, assim, que este fim se desenvolve a partir da prática de dar e pedir razões, prática esta que nos aponta para a direção da busca da verdade e envolve uma autoconsciência implícita, uma postura a partir da qual se pode criticar as normas da prática, e quando se começa a desenvolver esta forma de autoconsciência, o que resulta daí é uma guinada interior, reflexiva. Descobre-se que o que se queria dizer é que o “eu penso” *pode* acompanhar todas as minhas representações, ou seja, que ele pode ver todas as minhas concepções, não importa o quão arraigadas elas possam ser, uma vez que se trata apenas de *minhas próprias* concepções – e portanto, possivelmente não sejam *verdadeiras*.

Dizer que se começa a chegar ao apogeu em um “mundo científico” - cuja lógica o impele a refletir sobre si mesmo e a crescentemente fazer este tipo de reflexão intrínseca à imagem que ele tem de si próprio – significa que este desenvolvimento deixa de ser um movimento exclusivamente europeu e tem de, inversamente, ocorrer como o desenvolvimento do espírito *do mundo*, isto é, da “humanidade universal” (uma concepção que Hegel, ao menos na *Fenomenologia*, acredita ter surgido primeiramente com os gregos)²³. Nesse sentido, não se trata meramente da expressão de um “espírito de um tempo” particular, ou mesmo daquilo que hoje chamamos, de modo bastante vazio, de “uma cultura”; trata-se da expressão de um espírito, o espírito científico, que é legitimamente possível para todos e genuinamente pertence a todos. Segue-se também – embora devamos dizer que Hegel mesmo esteja mais do que relutante em tirar esta conclusão – que este novo espírito tem de entender sua própria condição histórica e se

²² *Ibid.*, parág. 802.

dar conta de que ele também está uma situação semelhante àquela em que as duas belas almas chegaram. A Revolução Francesa já havia formulado isso ao abster-se de defender os direitos tradicionais e, ao invés disso, proclamar os direitos do homem. E apesar de a religião (ou melhor, o Cristianismo) já haver há muito declarado que Deus ama a todos igualmente, até 1789 o espírito ainda não havia chegado ao ponto em que ele compreendia inteiramente que este é o resultado de pôr em prática certos conceitos; até o “saber absoluto”, o espírito era, portanto, apenas uma reunião de “espíritos nacionais” e não ainda o “espírito do mundo”²⁴. Entretanto, agora – ou melhor, em algum lugar aproximadamente na última metade do capítulo sobre o saber absoluto – temos um espírito que, embora em processo de apreensão de si em sua universalidade, ainda é alienado de si mesmo, e que, para que ele possa efetivamente se conhecer, tornar-se inteiramente autoconsciente, tem de lidar com sua própria alienação e aceitá-la.

Este tipo de reflexão é identificado por Hegel, em um parágrafo posterior, como “negatividade absoluta”, um termo que foi introduzido primeiro na *Fenomenologia*, quase que de passagem, no capítulo “Consciência de si”²⁵. O negativo de algo é, como já dissemos, seu limite, o ponto em que ele deixa de ser o que ele é ou em que uma norma encontra os limites de sua autoridade. Na terminologia hegeliana, as “coisas” no sentido mais geral têm sua “negatividade” em algo outro, o que algo é será uma função daquilo que ele não é. Originalmente, no capítulo “Consciência de si”, Hegel argumenta que o confronto entre os dois agentes que estão buscando reconhecimento resultou em uma relação de senhorio e escravidão, que este capítulo de início tratou simplesmente como um *fato* social – no sentido de que os limites da autoridade do escravo sobre sua vida são determinados externamente, pelo senhor – mas que, na medida em que surge do ponto de vista comum produzido por estas relações, torna-se algo que não é tanto meramente *factual* (e portanto, baseado em relações de poder e interesse) mas, ao contrário, mais normativo, e que oferece a perspectiva de um tipo de *liberdade* que seria, ela mesma, uma *auto-limitação*, não uma limitação *factual* por um outro – mas, em última instância, uma *auto-limitação* compatível com uma limitação por um outro.

²³ *Ibid.*, parág. 727.

²⁴ *Ibid.*, parág. 802. Esta passagem reflete bem a observação de Goethe a Eckermann, de que a era da “literatura mundial” não é iminente e que cabe a nós, agora que compreendemos isso, apressar sua chegada.

²⁵ *Ibid.*, parág. 803.

Seria uma negatividade não apenas “finita”, mas *absoluta*, enquanto um tipo de auto-limitação. Partindo-se do tipo de auto-reflexão expressa na proposição deliberadamente provocadora de Fichte de que “Eu=Eu”, exige-se agora do agente que reflète sobre si enquanto indivíduo contingente e produto de seu tempo que ele a compreenda como a “distinção absoluta”. Para Hegel, isso significa originalmente a “*unidade* imediata entre o *pensamento* e o *ser*”, enquanto o pensamento da “relação do pensamento com aquilo que é o caso”²⁶. O ponto é que este tipo de hiper-reflexão, tão característico da Modernidade, é a expressão de certas instituições e práticas da vida moderna, ao mesmo tempo em que é tornado possível por elas; nesse sentido, ele é contingente naquele mundo que está surgindo, ou ainda, naquilo que Hegel chama de “história efetiva” do desenvolvimento do espírito²⁷.

Os fracassos apresentados das tentativas de auto-limitação, tanto do ponto de vista individual como coletivo, levaram ao impasse entre os dois supostos “juízos infinitos”, com os quais o capítulo tem início. Este impasse deixa de existir no momento em que o verdadeiro “juízo infinito” (sobre como a época do surgimento do livro entende a si mesma como uma época histórica, que procura compreender-se de maneira atemporal *como uma* época histórica contingente) “se torna histórico”. Hegel conclui, então, que ao criar este “mundo científico”, o espírito “ganhou” seu conceito para si mesmo, ou seja, concluiu seu movimento na medida em que este mesmo movimento é visto como aquilo que culmina no mundo de uma forma de vida “científica”. O que falta mostrar é a *lógica* deste movimento, que, até aqui, foi *exposta*, mas ainda não construída por si mesma²⁸.

Assim, no antepenúltimo parágrafo, Hegel diz que “a ciência contém, nela mesma, esta necessidade de exteriorizar-se da forma do puro conceito bem como a [necessidade] da passagem do conceito à consciência”, o que, segundo ele, equivale à idéia de que “o saber conhece não só a si, mas também o negativo de si mesmo, ou seu limite”²⁹. Este é o verdadeiro “juízo infinito”, ele mesmo uma afirmação mais determinada da idéia de que o conteúdo do “universal” não é independente de como ele é efetivado ou posto em prática. Dizer que este “saber é saber de seu próprio limite” é

²⁶ *Ibid.*, parág. 803.

²⁷ Que toda esta seção equivale a estabelecer a natureza normativamente auto-limitadora da liberdade fica evidente, a meu ver, em *ibid.*, parágs. 788 e 799.

²⁸ *Ibid.*, parág. 804.

²⁹ *Ibid.*, parág. 807.

também uma outra maneira de afirmar que sua filosofia pode ser nada mais do que seu próprio tempo apreendido em pensamentos.

No parágrafo final, Hegel observa que esta compreensão de si como contingente, enquanto o resultado de uma “história efetiva” que agora entende a si mesmo *como histórico* é algo como uma “galeria de imagens”, e sua atividade pode ser apenas aquele tipo de “rememoração” de onde ele já esteve³⁰. Nesse sentido, este novo mundo “científico” é, mais uma vez, uma forma de vida que recomeça novamente como se ela não tivesse nenhum passado, ou como se sua vida pregressa não tivesse nada a aprender com sua rememoração sobre de onde ela veio; sua visão de sua própria história é aquela da “galeria de imagens”, somente daquilo que já aconteceu mas que agora não existe mais. No entanto, *nossa* compreensão a este respeito – nossa compreensão como a daqueles que acabaram de ler o livro – não se reduz a um conhecimento histórico, mas é algo novo, a saber, história filosófica, a “*ciência do saber fenomênico*”, isto é, “*begriffene Geschichte*”, a história compreendida em termos daquilo que se quis dizer. Isto significa, por sua vez, que a concepção de Hegel do saber absoluto e da história filosófica não é, como quase sempre se considerou, de forma alguma uma visão *teleológica* da história (ao menos em sentido estrito). Ao contrário, a história termina por se revelar, como já vimos, a finalidade sem fim, o tipo de finalidade que Kant restringira a organismos e à experiência do belo. Para algo ser explicado teleologicamente (no sentido estrito da palavra), há que se esclarecer uma atividade qualquer em termos do fim a que ela visa. Ações individuais e mesmo algumas coletivas são, portanto, casos paradigmáticos nos quais tal explicação teleológica encontra seu lugar. Contudo, a história do espírito não expõe esta teleologia neste sentido; o espírito não tinha qualquer fim em mente no decorrer de seu desdobramento. Ao invés de haver esta teleologia direta em ação, há um tipo de *lógica* que impele a si mesma a ir de uma posição para outra, e que, por fim, exaure suas possibilidades na compreensão de si enquanto “saber absoluto”. Esta lógica tem tanto um sentido como um ponto de chegada, mas ela não se movimenta *a fim de* atingir este ponto de chegada. A despeito disso, ela o alcança e vê agora onde esta culminação reside: na lógica de uma forma de vida que considera a liberdade enquanto auto-direção como sendo seu “infinito”, ou seja, onde o conceitual é “ilimitado e irrestrito”. Nas palavras de Robert Pippin, isso

³⁰ *Ibid.*, parág. 808. A imagem da galeria não é nova para Hegel. Novalis, por exemplo, já havia dito que

quer dizer que ela tem de compreender a si mesma como “modernidade interminável”, a insatisfação contínua de uma vida que continuamente submete tudo à crítica, embora, como os pragmáticos gostam de dizer, não tudo de uma só vez³¹.

Hegel fala aqui de um fim (*Ziel*), mas ele é, por mais estranho que possa parecer, a apreensão atemporal de nossa própria contingência³². Tanto Robert Pippin como John McCumber apontaram para a estranheza da conclusão de Hegel, citando Schiller ao invés de si próprio³³. Sem a “história compreendida” (*begriffene Geschichte*) da *Fenomenologia*, a figura do “saber absoluto” seria, de acordo com Hegel, “solidão sem vida”. A filosofia, ao apreender seu próprio tempo no pensamento, seria vazia e relativamente sem sentido se ela tivesse que se separar de sua história ou da arte e da religião (o que não quer dizer que filosofia sem religião não seja possível, mas apenas que a filosofia deve compreender o que a religião equivocadamente estava tentando dizer). Na melhor das hipóteses, filosofia sem história seria apenas um projeto formal que rearranjaria as partes dos “juízos infinitos” de seu próprio tempo em algo como estruturas mais claras, e que tornaria manifestas as oposições inerentes a eles (como, na verdade, muito da filosofia acadêmica faz). O que motiva e fortalece a perspectiva do saber absoluto é a sua suspensão destes outros modos de se buscar o incondicionado, e ele existe apenas como “rememoração” e “internalização” desses modos³⁴. Sem esta compreensão de si mesmo como contingente, mas que exige justificação de si – uma tarefa que agora se tornou não mais nacional, mas global, ou seja, uma exigência do “espírito do mundo”, e não de nações – o saber absoluto seria, de fato, “solidão sem

“a história anedótica” poderia ser vista como uma “galeria de ações”.

³¹ PIPPIN, R.B. (1991), *Modernism as a philosophical problem : on the dissatisfactions of European high culture*. Cambridge, Mass ; Oxford: Blackwell. Não é por acaso que a visão de Hegel sobre a Modernidade enquanto continuamente aberta à compreensão, embora não de uma só vez, é semelhante à postura atribuída ao pragmatismo americano.

³² HEGEL, G.W.F. (2010), *Phenomenology of Spirit*, translated by Terry Pinkard., Parág. 808. “Esta revelação é, por isso, a suspensão (*das Aufhebung*) da profundidade do conceito, ou seja, sua *extensão*, a negatividade desse Eu que é em si (*insichseienden*), e que é sua exteriorização (*Entäußerung*) ou sua substância. (...) e é seu *tempo*”.

³³ Pippin, R. texto apresentado na APA (American Philosophical Association) na Páscoa de 2008; MCCUMBER, J. (2000), “Writing Down (Up) the Truth: Hegel and Schiller at the End of the Phenomenology of Spirit”, in BLOCK, R.A. and FENVES, P.D. (eds.) *The spirit of poesy : essays on Jewish and German literature and thought in honor of Géza von Molnar*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.

³⁴ O modo pelo qual este tipo de apreensão filosófica e conceitual das coisas depende de sua preservação dos resultados anteriores conquistados pela arte e pela religião é admiravelmente abordado por Ben Rutter em RUTTER, B. (2011), *Hegel on the Modern Arts*. Cambridge: Cambridge University Press. Aprendi muito com a discussão de Rutter acerca do papel da *Lebendigkeit*, vivacidade, na filosofia da arte de Hegel.

vida”³⁵, um pedaço da filosofia arrancado das raízes práticas que sustentam seu pensamento sobre si mesmo, o que faria dele uma tarefa formal (sem vida), sem qualquer ligação real com o restante da forma de vida da qual ele é (apenas) uma parte. Porém, graças à lógica da *Fenomenologia*, o saber absoluto não é supostamente sem vida; ao contrário, na metáfora final ele encontra sua própria “infinitude”, isto é, seu verdadeiro juízo infinito “borbulhando” até ele enquanto sua autocrítica contínua faz com que ele esteja permanentemente insatisfeito com os lugares em que esteve.

Referências bibliográficas:

- HEGEL, G.W.F. (2010), *Phenomenology of Spirit* {*Fenomenologia do Espírito*}; translated by [traduzida por] Terry Pinkard.
- KANT, I. (1929), *Immanuel Kant's Critique of pure reason* [*Crítica da Razão pura*]. London: Macmillan.
- MCCUMBER, J. (2000), “Writing Down (Up) the Truth: Hegel and Schiller at the End of the Phenomenology of Spirit” ', in BLOCK, R.A. and FENVES, P.D. (eds.) *The spirit of poesy : essays on Jewish and German literature and thought in honor of Géza von Molnar*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- PIPPIN, R.B. (1991), *Modernism as a philosophical problem: on the dissatisfactions of European high culture*. Cambridge, Mass ; Oxford: Blackwell.
- RUTTER, B. (2011), *Hegel on the Modern Arts*. Cambridge: Cambridge University Press.

*Artigo recebido em janeiro de 2011
Artigo aceito para publicação em janeiro de 2011*

³⁵ HEGEL, G.W.F. (2010), *Phenomenology of Spirit*; translated by Terry Pinkard., parág. 808