

O IDEALISMO HEGELIANO COMO A AUTOCONSCIÊNCIA DA MODERNIDADE

THE HEGELIAN IDEALISM AS THE SELF-CONSCIOUSNESS OF MODERNITY

João Gabriel Gomes Paixão*

RESUMO: Neste artigo, nós desejamos encontrar a dimensão simbólica do saber absoluto na filosofia hegeliana. Como a realização da jornada do espírito rumo a si mesmo, o saber absoluto é também a glória da metafísica da subjetividade como a fundação de todo saber, de toda história e do próprio Ser. Em um sentido histórico-político, trata-se da autoconsciência do processo da modernidade. Para apresentar a filosofia hegeliana, nós pretendemos mostrar como a primeira figura de consciência, a saber, a *certeza sensível*, funciona em oposição direta ao idealismo absoluto hegeliano, sobretudo porque ela é a-teórica e visa a experiência sensível ao invés do saber. É por isto que a certeza sensível deve ser suprassumida; em última instância, esta suprassunção eventualmente se torna o saber absoluto ou o espírito que sabe a si mesmo. Este processo de suprassunção ocorre como a realização definitiva da metafísica, assim como da própria história da humanidade. Nós pretendemos mostrar este processo do vir-a-ser do saber no seu estudo da história, assim como na passagem, na *Fenomenologia do Espírito*, da religião para a filosofia como saber absoluto.

PALAVRAS-CHAVE: Saber absoluto; Modernidade; Metafísica da Subjetividade

ABSTRACT: In this article, we intend to find the symbolic dimension of the meaning of absolute knowledge in Hegel's philosophy. As the realization of the Spirit's journey into itself, it is also the glory of the metaphysics of subjectivity, that is, the glory of subjectivity as the grounding of all knowledge, of all history and of Being itself. In a historical-political sense, it is the self-consciousness of the realization of modernity. To present Hegel's philosophy, we are going to show how the first shape of consciousness, namely the sense-certainty, works as an opposition to Hegel's absolute idealism, mainly because it is a-theoretical and it gives itself to experience rather than to knowledge. That is why sense-certainty must be sublated; ultimately this sublation eventually becomes absolute knowledge or self-knowing spirit. This process of sublation occurs as the ultimate realization of metaphysics, as well as of the history of mankind itself. We try to show this process of coming to be of knowledge in his study of history as well as in the passage in the *Phenomenology of Spirit* from religion to philosophy as absolute knowledge.

KEYWORDS: Absolute Knowledge; Modernity; Metaphysics of Subjectivity

* Mestre em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e Doutorando em Filosofia pela mesma instituição. E-mail: jgabrielpaixao@gmail.com. Atual bolsista da FAPERJ (Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4717-4131>



1. Introdução

Neste artigo, queremos demonstrar o significado histórico-político, bem como metafísico, do saber absoluto em Hegel, como figura do apogeu da modernidade ocidental. Faremos uma exposição dos seguintes temas do hegelianismo: a sua filosofia da história; a sua formalização de uma filosofia da subjetividade absoluta, que é, aliás, fundamento e motor da história, bem como a expressão e a figura da racionalidade livre e autônoma no apogeu da modernidade ocidental; o status da categoria *Ser* na *Lógica*, ou o seu análogo na *certeza sensível* na *Fenomenologia do espírito*, tal como é defendido e argumentado por Jean Hyppolite¹, que nos serve para antepor a consciência empírica com o saber absoluto. A reunião destes elementos (a história, a fenomenologia, a metafísica da subjetividade e a lógica) formam uma unidade, cuja expressão simbólica determina um certo momento da história do mundo, na qual Hegel adquire a posição de autoconsciência do processo da modernidade. O idealismo hegeliano é, assim, um representante exemplar da modernidade, e representa-se a si mesmo na figura do saber absoluto – o que, por sua vez, demonstra a vitória do conhecimento teórico e do idealismo absoluto fundamentado na subjetividade, como expressões de um otimismo filosófico e político.

2. A questão do Ser no idealismo hegeliano

O idealismo hegeliano chama-se idealismo absoluto porque nele o pensamento pensa a si mesmo na jornada de sua experiência do saber, tal como Hegel apresenta na *Fenomenologia do Espírito* e cujo resultado final consuma-se na figura do saber absoluto. Portanto, no saber absoluto, o conhecimento é fundamentado como pensamento do pensamento, isto é, é o próprio trabalho teórico do pensamento sobre si mesmo. Assim, está garantida a vitória do conhecimento teórico, vitória que demonstra um otimismo epistemológico ou metafísico.

Esta vitória do conhecimento teórico no *saber absoluto* se contrapõe à primeira figura de consciência da *Fenomenologia*, a *certeza sensível*. A análise da *certeza sensível*, como elemento inicial da jornada do espírito na *Fenomenologia*, é necessária para entender a lógica do sistema hegeliano, bem como sua meta final. A *certeza sensível* é o início imediato da

¹ HYPOLITE, Jean. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel**. Trad. de Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

jornada do espírito na *Fenomenologia*, seu ponto inicial, para onde o espírito irá se distanciar inexoravelmente, em direção à sua verdadeira finalidade, na figura do *saber absoluto*. Neste sentido, o que a *certeza sensível* representa é o oposto do que é alcançado na vitória do *saber absoluto*.

Há um termo de Hans Ulrich Gumbrecht que traduz bem o que visa a figura da certeza sensível: ele chama de *presença não hermenêutica*². O objeto visado pela *certeza sensível* é esta presença não hermenêutica. A certeza sensível visa apreender, não um objeto teoricamente determinado, mas precisamente o indeterminável e indizível da experiência pura. Ela visa aos dados imediatos da presença sensível, ao aqui e agora concretos e factuais de maneira a-teorética. Neste sentido, pode-se dizer que a *certeza sensível* se alinha à filosofia da escola empirista. Esta escola trata da presença do Ser que é indizível, inefável, e que, por isso, ultrapassaria em grau de realidade todo o conhecimento humano.

A certeza sensível é a primeira possibilidade de apreensão do mundo, uma apreensão dada imediatamente, que, por isso, busca reter o concreto e o singular da experiência pura. A singularidade da concretude factual e sensível é inefável, já que a linguagem se expressa somente através de universais. Por isso, a figura da *certeza sensível* não pensa conceitualmente; ela busca ser apenas a apreensão pura e imediata dos dados sensíveis como que sem mediações da cultura, do pensamento, do conceito – o puro *isto* da Coisa, o *puro ser* enquanto imediato.

O saber que, de início ou imediatamente, é nosso objeto, não pode ser nenhum outro senão o saber que é também imediato: saber do imediato ou do *essente*. Devemos proceder também de forma *imediata* ou *receptiva*, nada mudando assim na maneira como ele se oferece e afastando de nosso apreender o conceituar.³

A *certeza sensível* atém-se a um aqui e agora factuais, únicos, singulares, da experiência pura imediata. A singularidade sensível não pode ser conceitualizada, apenas apreendida através de uma intuição sensível. Assim, quando Hegel demonstra o que a *certeza sensível* é capaz de expressar, dentro do campo do conhecimento teórico, temos que ela apenas transmite este puro *isto* da presença sensível, ou este *aqui e agora* factuais. Para a certeza sensível, esta presença concreta e indizível é o conhecimento mais rico, “uma riqueza infinda, para o qual é

² GUMBRECHT, H. **Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir**. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2010.

³ HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Trad. de P. Meneses. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014, p. 83.

impossível achar limite”⁴. No entanto, Hegel demonstra dialeticamente que esta riqueza da experiência pura é desprovida da determinidade conceitual. Ao traduzir a experiência em linguagem, temos simplesmente o puro Ser como o universal abstrato, temos apenas a tautologia de que *o Ser é*, a evidência da afirmação de que “há algo”, que “há ser”, o que significa, não o elemento singular da experiência, mas sim o da universalidade abstrata das categorias mais indeterminadas e mais pobres de conhecimento. Para a *certeza sensível*, a apreensão dos dados imediatos da experiência pura corresponderia a uma riqueza intrínseca ao puro Ser, tal como é destituído de toda significação, linguagem, teoria, ou seja, *a coisa mesma* dada na experiência pura. No entanto, trata-se, ao contrário, da verdade e do conhecimento mais pobre.

‘Visam’ *este* pedaço de papel no qual escrevo *isto*, ou melhor, escrevi; mas o que ‘visam’, não dizem. Se quisessem *dizer* efetivamente este pedaço de papel que ‘visam’ – e se quisessem dizer – isso seria impossível, porque o isto sensível, que é visado, é *inatingível* pela linguagem, que pertence à consciência, ao universal em si. (...) Falam, porém, de coisas efetivas, de objetos sensíveis ou externos, essências absolutamente singulares etc. Quer dizer: é só o *universal* que falam dessas coisas. Por isso, o que se chama indizível não é outro que o não verdadeiro, não racional, puramente ‘visado’.⁵

Há, portanto, uma autocontradição no interior da certeza sensível: aquela entre a apreensão da experiência pura enquanto singularidade efetiva e a sua determinação na consciência ou sua expressão na linguagem, que depende da universalidade da palavra. Assim, se se trata apenas de a apreensão da experiência pura ser indizível, inefável, então isto significa, para Hegel, uma antifilosofia, pois a experiência pura basta a si mesma, e não requer um conhecimento teórico denso e complexo, pleno em determinidades. Por isso, Hegel mostra como, ao contrário da *certeza sensível*, a filosofia requer o conceito, que traduz toda e qualquer experiência em um campo de conhecimento fundado pela consciência e pelo espírito. Neste caso, a experiência pura imediata corresponde ao *Ser imediato*, ao universal em sentido abstrato e empobrecido de determinidade. Por isso, a densidade de carga teórica e a riqueza da linguagem expressiva da *certeza sensível* são as mais pobres possíveis, já que o que ela visa é o imediato e inefável.

Mas, de fato, essa *certeza* se faz passar a si mesma pela *verdade* mais abstrata e mais pobre. Do que ela sabe, só exprime isto: ele *é*. Sua verdade apenas contém o *ser* da Coisa. (...) A Coisa *é*, e ela é somente porque *é*. A Coisa *é*:

⁴ HEGEL. *Fenomenologia do espírito*, p. 83.

⁵ HEGEL. *Fenomenologia do espírito*, p. 91.

para o saber sensível isso é o essencial: esse puro ser, ou essa imediatez simples, constitui sua verdade.⁶

Este saber da certeza sensível é um saber *imediatamente*, ou ainda um saber *do imediato*. Ele é o momento mesmo em que o espírito inicia sua experiência do saber, no momento em que está inteiramente arremessado à experiência pura enquanto imediata. Segundo Jean Hyppolite, o início da *Fenomenologia* é análogo ao início da *Lógica*. Nela também o ponto de partida é o Ser puro como a abstração do imediato indeterminado.

Consideremos, portanto, o ponto de partida desta *Lógica* e a célebre oposição entre o ser e o nada. Ele corresponde ao ponto de partida da *Fenomenologia*. Todavia, enquanto na *Fenomenologia*, ao ser imediatamente dado opõe-se não menos imediatamente o saber desse ser, e enquanto uma inadequação, que é o germe da oposição entre realismo e idealismo, vem à luz, na *Lógica* o ser é dado como pura categoria, objeto de pensamento que não deve ser confrontado com o saber. A consciência que pensa o ser e o próprio ser são imediatamente idênticos em si...⁷

Assim, enquanto no início da jornada do espírito na *Fenomenologia*, a *certeza sensível* visa ao Ser empírico e confronta-se com a necessidade do saber deste Ser, ou seja, ela se confronta com a dialética entre o Ser empírico “fora” da consciência e o trabalho mesmo da consciência de compreendê-lo e determiná-lo, a *Lógica* inicia-se, por sua vez, com a categoria Ser como a mais abstrata, enquanto imediato indeterminado, mas na qual o Ser e o pensamento do Ser são idênticos. Na *Lógica*, a categoria Ser é a mais abstrata, visto que nela o pensamento ou o saber do Ser encontra-se inteiramente fixado no *puro Ser* como um universal abstrato. Nesta fixação da identidade pura do Ser consigo mesmo, Hegel inicia a *Lógica* confrontando-se com a ideia de que “nada é apenas nada”, ou “o Ser é, o nada não é”: essa forma de pensar, a da identidade e unidade simples e indivisível de categoria fechada em si mesma, Hegel a chama “sistema de identidade”, cuja nascença se dá com os Eleatas e com Parmênides, e que se pode encontrar no período moderno com o panteísmo spinozano.

A proposição “*De nada devém nada, nada é precisamente nada*” tem sua importância própria pela sua oposição ao *devir* em geral e, com isso, também à criação do mundo a partir do nada. Aqueles que afirmam a proposição “Nada é precisamente nada”, a ponto de se exaltar por causa dela, não têm consciência de que, com isso, aderem ao *panteísmo* abstrato dos Eleatas e, de acordo com a Coisa, também ao spinozista. O ponto de vista filosófico segundo o qual vale como princípio “Ser é apenas ser, nada é apenas nada”,

⁶ HEGEL. *Fenomenologia do espírito*, p. 83-84.

⁷ HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 616.

merece o nome de sistema da identidade; esta identidade abstrata é a essência do panteísmo.⁸

Assim, está claro que Hegel confronta, na *Lógica*, o sistema de identidade da simples unidade do ser-em-si, que nunca é “para nós”, mas como unidade simples fechada em si. Há uma espécie de brutalidade neste puro Ser, pois ele aparenta ser impenetrável às determinidades do pensamento. Assim como a *certeza sensível* apenas se expressa no *isto, aqui e agora* sensíveis e factuais de sua apreensão empírica do mundo, cujo conteúdo não é senão o Ser como universal abstrato, a *Lógica* também se inicia com o problema da imediaticidade e sua indeterminidade. Encontra-se na resolução deste impasse da imediaticidade a *mediação* do pensamento, que é o substrato mesmo, o *meio* onde a filosofia se locomove e ocorre. O que está em questão no início da *Lógica* é que a categoria Ser, e sua paridade com o Nada, só são determináveis à medida que é o Pensamento que as pensa. O pensamento pensa o Ser e, ao pensá-lo, nega-o em sua brutalidade como uma fortaleza impenetrável ao pensamento.

O juízo “o ser é o nada” não é feito pelo próprio ser, mas pelo espírito pensante, que é imanente a esta primeira determinação e que só será explicitado no final da *Lógica*, quando o próprio ser tiver explicitado completamente a si mesmo e tiver se tornado conceito para si. Por isso, o ser é o conceito do ser que é este movimento e esta dialética – e isto é para nós nesse primeiro capítulo da *Lógica*. Aqui o pensamento não se pensa como pensamento, pensa-se como ser e, no entanto, pensa-se implicitamente a si mesmo – e isso aparece no juízo “o ser é o nada”. Em seguida, vemos que a oposição entre o saber e o ser que era própria à *Fenomenologia* é reencontrada ainda implicitamente – para nós – nessa oposição entre o ser e o nada. O ser, o ser-em-si, seria, como determinação imediata, aquilo que é opaco, maciço, impermeável ao saber.⁹

Assim, a *Lógica* avança do ser puro imediato até o conceito, enquanto a *Fenomenologia* inicia-se na apreensão sensível do puro *isto* da coisa até se transformar, na jornada própria ao espírito, no espírito que sabe a si mesmo no saber absoluto. Dessa forma, a abstração do imediato indeterminado é negada e suprassumida pela força do próprio espírito que pensa a si mesmo. Por isso, o idealismo absoluto de Hegel é uma oposição flagrante e radical ao Ser, enquanto categoria que, para ele, é a mais pobre e indeterminada, a mais longínqua do conhecimento e a mais próxima da experiência inefável e a-teorética. O idealismo hegeliano significa que o Ser se transforma em Conhecer, através da mediação total do pensamento. O

⁸ HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica: 1. A doutrina do ser*. Trad. de Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016, p. 87.

⁹ HYPPOLITE, J. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 616-617.

idealismo, ao menos no caso da *Fenomenologia*, pode ser caracterizado, portanto, como a capacidade do conhecimento ser fundado e determinado pela subjetividade que conhece a si mesmo no próprio processo da experiência do saber do mundo e de si. Dessa forma, Hegel rechaça a possibilidade de um conhecimento a-teorético através da recepção passiva da experiência pura.

Isto significa, em especial no caso da *Fenomenologia*, que o mundo e a história, bem como todo o conhecimento e a cultura da humanidade, são *mediações* que servem e orientam à aquisição da consciência de si do espírito. A filosofia trata da reunião destes saberes como maneira de *formação do sujeito*, que é a reunião destes saberes e sua unidade. Isto é, a verdadeira experiência não é aquela imediata e inefável, mas a experiência de aquisição, mediação e consolidação dos conhecimentos teóricos, inclusive através da jornada da história, que se sucedem a si mesmos enriquecendo o material integral do espírito a respeito de si mesmo conforme avança na experiência destes saberes. Desta forma, está claro que a experiência pura a-teorética é dispensada.

3. A metafísica da História

Prosseguindo na análise hegeliana, partindo do início a-teorético da experiência pura da certeza sensível, encontramos a substância mesma do espírito, que perpassa toda a jornada da *Fenomenologia*. O espírito não se depara com uma experiência pura exterior a ele, mas ele mesmo faz e transforma a própria experiência de si como conhecimento de si mesmo. Neste sentido, a jornada do espírito em Hegel é, além da vitória do conhecimento teórico sobre o empirismo não conceitual, a vitória do pensamento humano que evolui e se desenvolve na história. Assim, a figura derradeira da *Fenomenologia*, o saber absoluto, carrega consigo um significado, a um só tempo, histórico, político e metafísico, como representação do apogeu da modernidade ocidental. Pode-se dizer que Hegel é o apologista do processo da modernidade, a qual a sua filosofia é a expressão desta autoconsciência deste período histórico. Segundo Hyppolite:

Não se poderia, por conseguinte, pensar que, como ele próprio sugere no Prefácio da *Fenomenologia*, o caminho que conduz ao idealismo absoluto coincide com um certo momento da história do mundo? O saber absoluto tem certos pressupostos históricos. Para elevar-se ao saber absoluto, a consciência empírica deve tomar consciência de seus pressupostos históricos – isto quer dizer precisamente: elevar seu eu singular ao eu da humanidade desse tempo no qual, e somente nele, o saber absoluto pode aparecer. (...) Uma das

originalidades da *Fenomenologia* hegeliana é a de justificar o idealismo pela história, de nela ver o resultado das experiências anteriores. E o resultado nada é sem o seu vir-a-ser.¹⁰

Assim, como queremos demonstrar, a filosofia hegeliana é expressão não só de uma época e de um determinado período histórico, mas busca ser a apreensão autoconsciente deste tempo, a reflexão deste tempo, e sua ressignificação no interior do próprio campo da metafísica, como metafísica da subjetividade.

Nascido em 1770 e falecido em 1831, Hegel pertenceu ao epicentro da modernidade na Europa, especialmente tendo testemunhado e sido fascinado pela Revolução Francesa quando tinha então 19 anos. Podemos estender a experiência formativa do autor para também incluir a época de um apogeu cultural na Alemanha, com Goethe e Kant, com o *Sturm und Drang* e o primeiro romantismo de Iena, bem como a amizade próxima nos anos de faculdade com Hölderlin e Schelling. Ou seja, é como se Hegel tivesse nascido na época e no lugar certo, e pôde absorver tudo que a cultura da Europa estava produzindo naquele momento. Assim, a biografia de Hegel, antes de ser marcada por episódios particulares de sua própria realização, refere-se principalmente à efervescência evidente do contexto histórico-cultural de sua época.

Para demonstrar o apogeu histórico da modernidade, Hegel, em seu *Filosofia da história*, expõe a estrutura das construções políticas da história das civilizações, desenhando um claro retrato de evolução até o seu momento presente. Assim, as preleções pontuam três grandes momentos das instituições políticas da humanidade: em um primeiro momento, temos a formação de um Estado em que apenas “um é livre”, o imperador, o autocrata, o rei, em geral em representações divinizadas, que constituem o arranjo político da ordem e da autoridade de diversas civilizações tradicionais. Neste modelo, figura típica de um certo passado da humanidade, reinam a escravidão ou, pelo menos, a subserviência e a obediência tirânicas, e culturalmente dominados por alguma religião ou mitologia bem estabelecida, que também corresponde à estrutura do poder em sentido espiritual.

O segundo modelo analisado por Hegel é a grande exceção da história antiga, a democracia ateniense, em que “alguns são livres”. A *pólis* grega é, para Hegel, o modelo exemplar de civilização antiga; na *Fenomenologia do Espírito*, define-a como a pátria do espírito, como o elo comunitário como que sagrado, porque inabalável, em que a cidadania e o pertencimento na vida pública eram naturais e orgânicos, e priorizados em relação à vida

¹⁰ HYPOLITE, J. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 60-61.

privada e íntima. Este modelo só é realmente desbancado com a Revolução Francesa, que instaura o regime, tido por Hegel como o derradeiro, em que “todos são livres”, no que viria a constituir como a estrutura vigente das democracias liberais no mundo ocidental. O impacto da Revolução de 1789 na formação de Hegel não pode nunca ser subestimado, mesmo que o Hegel maduro possa ter adquirido um caráter mais conservador (como, por exemplo, a defesa da monarquia constitucional prussiana na *Filosofia do Direito*). Mesmo assim, ainda na *Filosofia da história*, Hegel entrega a seguinte declaração a respeito dos acontecimentos revolucionários:

Nunca, desde que o Sol começou a brilhar no firmamento e os planetas começaram a girar ao seu redor, se havia percebido que a existência do homem está centrada em sua cabeça, isto é, no pensamento, a partir do qual ele constrói o mundo real. Anaxágoras foi o primeiro a dizer que o nous rege o mundo; mas só agora o homem percebeu que o pensamento deve governar a realidade espiritual. Assim se deu um glorioso amanhecer. Todos os seres vivos pensantes comemoraram essa época. Naquele período, reinou um sublime entusiasmo do espírito, que estremeceu o mundo como se só agora tivesse acontecido a verdadeira reconciliação do divino com o mundo.¹¹

Também na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel demonstra claramente a atmosfera da época como um período de transição e da vinda do novo, em seus elementos políticos ou culturais, factuais ou filosóficos:

Aliás, não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época. O espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou; está pronto a submergi-lo no passado, e se entrega à tarefa de sua transformação. Certamente, o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para a frente. (...) o espírito que se forma lentamente, tranquilamente, em direção à sua nova figura, vai desmanchando tijolo por tijolo o edifício de seu *mundo* anterior.¹²

A *Fenomenologia* e a *Filosofia da história* complementam-se mutuamente. Como já dito, a *Filosofia da história*, após passar por toda a história das civilizações tradicionais desde a China, Índia, Pérsia, entre outras, chega ao mundo ocidental, e posteriormente à modernidade. A inclusão da totalidade da história da humanidade é necessária para a unidade do *espírito*, que é como uma inteligência cósmica de toda a humanidade. O *espírito* move a si mesmo, ele é sua causa de si, e engendra-se a si mesmo ao longo da história: ele é o motor de transformação da história, bem como sua causa e seu fundamento. A história não são apenas fatos diversos, ocorrências mais ou menos importantes, mas há nela uma substância e um fundamento; o

¹¹ HEGEL, G.W.F. **Filosofia da história**. Trad. de M. Rodrigues e H. Harden. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2008, p. 366.

¹² HEGEL. **Fenomenologia**, p. 28-29.

espírito é a ontologia da história, o seu Ser. Mas o espírito é também o movimento mesmo, a transformação contínua e ininterrupta, em um processo de mediação de si e para si; ele transforma-se a si mesmo, e, por isso, é também o sujeito sempre movente deste processo. Em Hegel, subjetividade e substância são o mesmo – isto é, substrato (*Hypokeimenon*), enquanto fundamento, e ação e motor como o processo mesmo de sucessão do movimento. Hegel resume:

O espírito é isso, ao percorrer os três elementos de sua natureza – esse movimento através de si mesmo que constitui sua efetividade: (1) o que se move é ele; (2) ele é o sujeito do movimento; (3) ele é igualmente o *mover* mesmo, ou a substância através da qual passa o sujeito.¹³

O processo da história é uma obra do próprio espírito; o espírito se desenvolve e cresce como um organismo na história e como história. Dessa forma, a evolução histórica é fundamentada de modo ontológico, devido à *natureza mesma* do espírito. A meta ou finalidade da história é o autoconhecimento e a autodeterminação do espírito a respeito de si mesmo através de sua própria força de exteriorização na história. Na *Fenomenologia do Espírito*, a figura do espírito que atinge esse estágio de consumação chama-se saber absoluto. Enquanto figura histórico-política, o saber absoluto corresponde ao advento da modernidade, que inaugura um novo momento da história do espírito. O processo da modernidade resolve-se na figura de autodeterminação do espírito: este, como elemento metafísico que transcende o homem para além de si mesmo, finalmente reencontra-se e reconcilia-se a si mesmo, alcança-se sua plena autodeterminação e anuncia, assim, o “fim da história”.

A filosofia de Hegel sabia que pertencia a uma época específica. Como a consumação e aperfeiçoamento da filosofia, ela pertencia a consumação ou plenitude da época. Isto significava para Hegel que ela pertencia a um Estado pós-revolucionário, a uma Europa unida sob Napoleão: não-feudal, promovendo igualdade de oportunidade e livre empreendimento, mas sob um governo forte, que não dependeria da vontade da maioria, embora expressando a vontade geral que é a vontade razoável de cada um. Em outras palavras: reconhecimento dos direitos humanos e da dignidade de cada ser humano, e um chefe de Estado monárquico guiado por um serviço público de primeira qualidade e altamente dedicado. Esta sociedade assim construída seria a sociedade final. História chegou a seu fim precisamente porque a completude da filosofia se tornou possível. A coruja de Minerva inicia seu voo no começo do alvorecer.¹⁴

¹³ HEGEL. *Fenomenologia*, p. 514.

¹⁴ STRAUSS, L. An introduction to Heideggerian existentialism. In: STRAUSS, L. **The rebirth of classical political rationalism**. Chicago: Chicago University Press, 1989, p. 39.

O saber absoluto é, assim, a meta da metafísica, isto é, a certeza do sujeito, a qual corresponde ao seu saber de si. A certeza do sujeito como o fundamento da metafísica é fruto do processo da modernidade, isto é, é fruto da história. O espírito da história descobre-se a si mesmo no advento da modernidade enquanto figura da subjetividade autodeterminada. O espírito que realiza a história termina por realizar-se a si mesmo na figura do saber absoluto como o saber que reconcilia a subjetividade e o mundo, o espírito com a sua própria história. Isto é, a aquisição da consciência de si do espírito se dá através da reconciliação com o mundo no processo da história. Segundo Jean Hyppolite:

Que o espírito efetivo, aquele da história, torne-se seu próprio saber de si, e que este saber de si mesmo se apresente à sua consciência na história, isto implica certamente na reconciliação dialética da existência humana finita e da essência, mas que esta reconciliação deva ser apreendida como nossa obra, esta dupla exigência conduz a uma Humanidade divina que põe temporalmente uma verdade eterna. (...) Com efeito, o espírito absoluto aparece como este saber de si da Humanidade, e este saber de si deve ter por objeto – como consciência – a história efetiva.¹⁵

A história não é obra de seres humanos concretos e individuais, tampouco da “humanidade” se entendida como a soma quantitativa de todos os indivíduos. É preciso um salto qualitativo que transcende e unifica os seres humanos em um espírito cósmico, no qual a humanidade reconcilia-se com uma essência que a transcende: o espírito é o divino no homem revelado através da história. A “humanidade divina”, interpretada por Jean Hyppolite, pode ser também interpretada como uma espécie de divinização do homem, ou seja, a autodivinização como obra do próprio homem através da história.

4. A passagem da religião revelada para o saber absoluto

Dissemos que, na jornada da história, o espírito vem a conhecer a si mesmo enquanto engendra a si mesmo ao longo da história. A meta ou finalidade da história é o saber absoluto, a certeza e a verdade da consciência de si do espírito exteriorizado através da história. Em sentido histórico-político, ela indica os eventos a partir da Revolução Francesa e a formação de um novo Estado napoleônico e pós-revolucionário, fundado sobre os direitos humanos. No entanto, diferente da *Filosofia da história*, a *Fenomenologia do Espírito* descreve uma passagem mais rica e diversificada da jornada do espírito até o saber absoluto. A figura do

¹⁵ HYPOLITE, J. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 597-598.

espírito que imediatamente precede o saber absoluto é a religião revelada (cristianismo), ou, de modo mais amplo, toda a história das religiões, descritas no capítulo VII, imediatamente ao capítulo derradeiro do saber absoluto. Esta história das religiões culmina no cristianismo. Em Hegel, portanto, o cristianismo possuiria, em tese, maior riqueza de determinações e seria a representação mais adequada do espírito consciente de si.

Como na história factual, a meta ou finalidade desta história das religiões é a autoconsciência do espírito sobre si mesmo. Neste sentido, trata-se da mesma finalidade alcançada no saber absoluto. Porém, o saber absoluto a alcança enquanto pensamento conceitual, através da filosofia, enquanto o campo da religião limita-se ao modelo da *representação* (ícones, símbolos, rituais, imaginação religiosa etc.). Assim, tanto a religião quanto a filosofia têm a mesma substância, o espírito que sabe a si mesmo, no entanto estão em formas distintas: a representação e o conceito, em que o último é mais rico como autodeterminação de si. A necessidade da construção do processo do espírito visa à sua autodeterminação, ao seu saber de si mesmo, e este processo é o mesmo na história das religiões descrita na *Fenomenologia*.

Esta história das religiões divide-se em três partes: a religião natural; a religião da arte; a religião manifesta. A religião natural, que se manifestou nas civilizações da Pérsia, da Índia e do Egito, representam a essência absoluta através de figuras naturais: a luz no zoroastrismo persa, a planta ou os animais no panteísmo hindu ou as formas geométricas erguidas na arquitetura egípcia. Portanto, o modelo destas religiões representa o espírito absoluto na forma de um objeto exterior: o espírito está, portanto, exteriorizado, mas sem ainda alcançar uma forma de representação que corresponda ao conceito do espírito como consciência de si mesma.

Na Grécia, a religião já se torna mais próxima do encontro entre o espírito humano finito e o espírito absoluto, pois ela é representada através da arte. As diversas modalidades de arte na Grécia – da escultura ao atleta, da tragédia à comédia – são entendidas por Hegel como o verdadeiro coração da religião grega, no sentido que ela é a expressão mais elevada de sua cultura. A arte é, portanto, um modelo de representação mais próximo do espírito consciente de si.

Finalmente, no cristianismo, Hegel o considera como a religião que consuma a finalidade mesma do espírito, como encarnação do espírito consciente de si, que une o finito e o infinito. Obviamente a representação deste espírito consciente de si é, em primeiro lugar, corporificado na figura do Cristo. Isto significa que, no coração da religião cristã, há em sua

representação uma inteligibilidade intrínseca da verdade do espírito como autoconsciência. Assim, Hegel descreve a figura do Cristo:

o manifesto, que aparece completamente na superfície, é justamente nisso o mais profundo. Que a essência suprema seja vista, ouvida, etc., como uma consciência-de-si essente, isso é, pois, de fato, a plena realização de seu conceito; e por meio dessa realização plena a essência ‘é-aí’ tão imediatamente como ela é essência.¹⁶

Na teologia da Encarnação cristã, estão reconciliados a superfície e a profundidade, a essência e a aparência, a consciência de si e sua corporificação. Nesta representação, está contida a verdade do espírito como exteriorização de si na forma da autoconsciência. Esta representação teológica é, para Hegel, parte do próprio processo histórico da busca da humanidade por Deus, ou seja, pela inteligibilidade de Deus como espelho da autoconsciência do espírito. O cristianismo representa o próprio movimento da história do espírito rumo à sua autodescoberta. Esta religião é, portanto, exaltada através do espírito na e como história, como movimento do espírito de si para si. O cristianismo faz parte de um processo histórico que lhe é anterior, e que ele finaliza como a mais adequada representação do espírito religioso, isto é, do espírito consciente de si.

No entanto, mesmo a verdade do cristianismo não é fechada sobre si mesma no sentido de uma religião positiva e dogmática. Hegel não se limita a exaltar o espírito da religião cristã, ratificando sua teologia, mas quer mostrar como o espírito realiza a passagem da representação teológica cristã para a sua secularização, em um evento de reconciliação com o mundo. Assim, ao invés de a fonte sagrada estar no princípio originário da revelação (ou através de suas escrituras sagradas; ou da autoridade de sua teologia), ela se encontra imanente à comunidade moral que dá vida ao espírito da religião. A comunidade é a segunda Encarnação da verdade do espírito consciente de si. A este processo, Hegel chama de “morte de Deus”. Evidentemente, a morte de Deus pode-se referir aos eventos relativos ao final da vida do Cristo, mas aqui o significado é mais rico e mais amplo, pois remete a toda a vida da comunidade religiosa após a perda de Cristo. A morte de Deus é, ainda, a morte da transcendência, que pertence ao modelo da representação e à piedade da fé. A morte da transcendência é a passagem da substância abstrata, a qual se refere a transcendência, para a sua transformação em espírito vivo no seio da comunidade moral, ou seja, é a transformação da substância em sujeito, do abstrato ao concreto, da transcendência à imanência ao mundo.

¹⁶ HEGEL, *Fenomenologia*, p. 498.

A morte é o sentimento dolorido da consciência infeliz, de que Deus mesmo morreu. Essa dura expressão do simples saber de si mais íntimo, o retorno da consciência às profundezas da noite do 'Eu = Eu', que nada mais distingue nem sabe fora dela. Assim, esse sentimento é de fato a perda da substância e de seu contrapor-se à consciência; mas é, ao mesmo tempo, a pura subjetividade da substância, ou a pura certeza de si mesma que faltava à substância. (...) Esse saber é, pois, a animação pela qual a substância se tornou sujeito. Morreu sua abstração e carência-de-vida, e assim a substância se tornou consciência-de-si simples e universal.¹⁷

Através da morte de Deus, a comunidade se despede de sua fonte originária e apropria-se de si mesma como espírito consciente de si. Há aí uma inversão hegeliana, já que naturalmente a comunidade não pode louvar a si mesma, mas sim ao que a transcende. A autonomia da comunidade religiosa indica, assim, o início de sua passagem para a secularização, como reconciliação entre o espírito e o mundo. A descoberta desta autonomia moral da comunidade indica o evento histórico das ideologias modernas como o liberalismo e o socialismo, que seriam, para Hegel, uma extensão natural oriunda do próprio destino do espírito do cristianismo, consciente da morte de Deus. Por isso, o evento da modernidade é, assim, uma espécie de cristianismo secularizado.

Para Hegel, (...) o cristianismo é a religião verdadeira ou absoluta; mas o cristianismo, para Hegel, consiste na reconciliação da religião cristã com o mundo, com o *saeculum*, na sua completa secularização, um processo iniciado com a Reforma, continuado pela Ilustração e finalizado no Estado pós-revolucionário, que é o primeiro Estado baseado no reconhecimento dos direitos do homem. No caso de Hegel, somos, com efeito, compelidos a dizer que a essência da modernidade é o cristianismo secularizado, porquanto a secularização é a intenção consciente e explícita de Hegel.¹⁸

No entanto, a comunidade religiosa ainda desconhece sua própria verdade, isto é, que ela já é a própria realização do espírito reconciliado com o mundo. A comunidade religiosa ainda se expressa através do modelo da representação, que sempre requer a transcendência ou o uso da imaginação, e não alcança ainda a vitória do conceito como imanência do sujeito no seu próprio saber. A morte de Deus, que já é em si vivida e aceita pela comunidade, implica na reconciliação entre o espírito da comunidade com o mundo. Esta reconciliação já é, em si, a verdade do coração religioso após a morte de Deus, porém, para esta consciência religiosa,

¹⁷ HEGEL, *Fenomenologia*, p. 514.

¹⁸ STRAUSS, L. *Introdução à filosofia política: dez ensaios*. Trad. de Élcio Verçosa Filho. São Paulo: É Realizações, 2016, p.105-106.

dominada pelo sistema da representação, a reconciliação com o mundo só ocorreria em um evento imaginário escatológico, no fim dos tempos.

Sua própria reconciliação entra, pois, como um longe na sua consciência; como um longe do futuro, assim como a reconciliação, que o outro Si realizou [Jesus Cristo], aparece como um longe do passado. (...) Por conseguinte, sua reconciliação está em seu coração, mas ainda cindida com sua consciência; e ainda está rompida sua efetividade. (...) Mas o que nela entra como presente, como o lado da imediatez e do ser-aí, é o mundo, que ainda tem de aguardar sua transfiguração. Certamente em si, o mundo está reconciliado com a essência; e da essência, sabe-se bem que não conhece mais o objeto como alienado de si, mas como igual a si no seu amor. Mas, para a consciência-de-si, essa presença imediata não tem ainda figura-de-espírito.¹⁹

Hegel demonstra nesta passagem que a consciência religiosa não consegue, e nem poderia, assumir para si sua reconciliação integral com o mundo, pois isto implicaria na sua cisão definitiva com a transcendência, com o sagrado e o divino, como a vitória da sua mundanização. A comunidade é, em si, o espírito moral do mundo, o sentimento espiritual do mundo, mas ela permanece se projetando para além de si mesma para alcançar tal espiritualidade. A comunidade não é, para si, o que ela é *em si*, o coração moral e espiritual do mundo. O espírito que é para si, o mesmo do que é em si, a união entre a verdade e a certeza do sujeito, entre a transcendência e a imanência, entre o espírito e o mundo, alcança-se apenas através do saber absoluto. O saber absoluto deve ser entendido enquanto figura determinada de um processo histórico prévio, isto é, enquanto continuidade necessária do espírito do cristianismo, agora em versão secularizada. É isto que se requer no processo histórico da modernidade: a vitória da subjetividade como imanência ao mundo, como dessacralização da transcendência, e como motor e fundamento da história. Assim, o espírito é o seu saber de si mesmo através do processo histórico ocorrido no mundo, fechando o círculo que reúne a reconciliação entre o espiritual e o mundano. Segundo Ricoeur:

Uma teleologia realizada no estilo hegeliano não tem como *eschaton*, como termo final, o sagrado expresso no mito, culto, crença. Por si mesma, o que esta teleologia visa é o saber absoluto, e não fé; e o saber absoluto não propõe nenhuma transcendência, apenas a subsunção de toda transcendência em um conhecimento de si inteiramente mediado.²⁰

¹⁹ HEGEL, *Fenomenologia*, p. 515-516.

²⁰ RICOEUR, P. apud LAUER, Q. *Hegel's concept of God*. Nova York: State University of New York Press, 1982, p. 4.

É por isso que a passagem da religião para o saber absoluto, ao final da *Fenomenologia*, é tão significativa. Esta passagem é, do ponto de vista metafísico, a passagem da transcendência para a imanência, do objeto suprassensível para a certeza do sujeito, da representação simbólica para o conceito. Mas, uma vez que o sistema metafísico se confunde com a história do mundo, ela é também a passagem de uma topologia dominada pela religião para uma outra topologia, a da secularização e do domínio do sujeito moderno. A significação da passagem da religião para o saber absoluto, na *Fenomenologia*, corresponde à passagem de duas comunidades (religiosa ou secular), de duas topologias e de duas metafísicas (transcendência ou imanência na autodeterminação do sujeito). Para Hegel, este processo é um *continuum* na história, e isto significa que é a própria comunidade religiosa que se desfaz de sua própria institucionalização para reinventar-se sobre novas figuras seculares, como as ideologias modernas do liberalismo e do socialismo. O processo da modernidade é o desfazer-se da institucionalização positiva da religião.

O saber absoluto determina-se, ao menos, em sentido político, histórico e metafísico. O sentido metafísico, que engloba os demais, é a certeza da subjetividade livre e autodeterminada, como o fundamento do conhecimento e do mundo. A subjetividade hegeliana, isto é, o *espírito*, forma-se em um processo temporal contínuo, isto é, destrói-se e refaz-se ao longo do tempo, em um processo ontológico que a enriquece e a desenvolve como um organismo que se expande de semente até a frutificação.

Em resumo, podemos sintetizar que as principais características do *saber absoluto* são as seguintes: (1) ele significa a vitória da subjetividade racional autodeterminada frente a todas as demais figuras da cultura e do conhecimento humano (religião, ciência, política, gnosiologia etc. A filosofia como certeza do sujeito é a superação de todos os demais saberes regionais, no sentido de ciência das ciências); (2) no entanto, esta subjetividade é universal, ou seja, é espírito, ao mesmo tempo que é concreta, ou seja, é histórica (ela se autodetermina através da história que ela mesma realiza); (3) finalmente, todo desenvolvimento metafísico prévio veio a se condensar em um sistema total de organização das possibilidades metafísicas em uma mesma necessidade sistêmica de autocompreensão do espírito, que se constrói por todas as modalidades e “figuras de consciência” prévias, em um processo em que a subjetividade, como fundamento, é fundamentada por todas as etapas anteriores da evolução histórico-metafísica, e isto em um processo de idealismo absoluto, onde reina de forma soberana o pensamento puro que abrigou, por assim dizer, o mundo inteiro dentro de si. O desejo de Hegel era, portanto, a condensação

e sistematização de todas as possibilidades do saber no interior de uma subjetividade absoluta autodeterminada: a vitória do pensamento que pensa a si mesmo, que se autopõe e se impõe, como a nova figura de espírito de toda a humanidade.

Esta última figura do espírito – o espírito que, ao mesmo tempo, dá ao seu conteúdo perfeito e verdadeiro a forma do Si, e por isso tanto realiza seu conceito quanto permanece em seu conceito nessa realização – é o saber absoluto. O saber absoluto é o espírito que se sabe em figura de espírito.²¹

5. Conclusão

Temos, assim, portanto o seguinte retrato da filosofia de Hegel. Em primeiro lugar, o desenvolvimento da história é evolutivo e progressivo, o que é fundamentado ontologicamente devido à natureza mesma do espírito que é o motor e fundamento do processo histórico. O espírito que move a história, enriquece-se ao longo deste processo como uma consciência que amplia pouco a pouco o seu conhecimento, e entrega uma humanidade cada vez mais enriquecida pela experiência da história, até encontrar a sua plenitude no período moderno na Europa pós-revolucionária. Do ponto de vista metafísico, que coincide com aquele da história e da política, a metafísica torna-se o sujeito que sabe a si mesmo, como fundamento do conhecimento; o sujeito é o espírito, justamente o fundamento da história, como também da metafísica, o que significa a união definitiva da metafísica e da história na figura autodeterminada do saber absoluto como essa concretude universal das experiências da história e da metafísica na integralidade do saber e do conhecimento. Pode-se dizer que a filosofia hegeliana é a glória da modernidade, enquanto união entre a necessidade de fundamentação na subjetividade e no pensamento teórico e sua fusão com o processo histórico em constante progresso e desenvolvimento. É a vitória, portanto, de uma racionalidade intrínseca à essência do espírito.

BIBLIOGRAFIA

FACKENHEIM, Emil. **The religious dimension in Hegel's thought**. Chicago: The University of Chicago Press, 1967.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir**. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2010.

²¹ HEGEL, **Fenomenologia**, p. 523.

- HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de P. Meneses. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.
- _____. **Ciência da lógica: 1. A doutrina do ser**. Tradução de Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016.
- _____. **Filosofia da história**. Tradução de M. Rodrigues e H. Harden. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2008.
- _____. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: III – A Filosofia do Espírito**. Tradução de P. Meneses. São Paulo: Loyola, 2011.
- _____. **Lectures on the history of philosophy. The lectures of 1825-1826. Volume III: medieval and modern philosophy**. Tradução de R. F. Brown e J. M. Stewart. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1990.
- _____. **Lectures on the philosophy of religion: volume I: Introduction and concept of religion**. Tradução de R. F. Brown, P. C. Hodgson e J. M. Stewart. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 1984.
- _____. **The difference between Fichte's and Schelling's system of philosophy**. Tradução de H.S. Harris e Walter Cerf. Albany: State University of New York Press, 1977.
- _____. The spirit of christianity and its fate. In: **Early theological writings**. Tradução de T. M. Knox. Chicago: University of Chicago Press, 1948.
- HYPOLITE, Jean. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel**. Tradução de Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- _____. **Logique et existence**. Paris: Presses Universitaires de France, 2012.
- KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.
- LAUER, Quentin. **Hegel's concept of God**. Nova York: State University of New York Press, 1982.
- LUKACS, György. **O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista**. Tradução de N. Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018.
- PLANT, Raymond. **Hegel. Sobre religião e filosofia**. São Paulo: UNESP, 2000.
- STRAUSS, Leo. An introduction to Heideggerian existentialism. In: STRAUSS, L. **The rebirth of classical political rationalism**. Chicago: Chicago University Press, 1989.
- _____. **Introdução à filosofia política: dez ensaios**. Tradução de Élcio Verçosa Filho. São Paulo: É Realizações, 2016.
- TAYLOR, Charles. **Hegel: sistema, método e estrutura**. Tradução de N. Schneider. São Paulo: É Realizações, 2014.

RECEBIDO EM 07/06/2022
ACEITO EM 21/01/2023