

O compromisso entre o velho e o novo na Fenomenologia do Espírito de Hegel

Uma discussão acerca do livro de Marcos Nobre

Márcia Gonçalves

UERJ

Parte I: Contextualização histórica da Fenomenologia do Espírito e a compreensão do título da obra de Marcos Nobre

Como nasce o novo não é apenas um livro sobre Hegel ou para hegelianos. E essa é sua maior força e coragem. Trata-se de uma obra destinada a todos os interessados em começar a ler e compreender – mais de dois séculos após sua publicação original – a *Fenomenologia do Espírito*¹, obra fundamental de Hegel, considerada uma das mais difíceis e herméticas de toda a história da filosofia. A esses leitores, Marcos Nobre oferece alguns instrumentos de interpretação bastante úteis, a começar pela contextualização histórica que faz na longa apresentação de sua própria tradução e minuciosa análise da Introdução dessa obra.

Essa contextualização se inicia com a interpretação de que Hegel é o primeiro filósofo moderno “para quem a modernidade se tornou o problema central da própria filosofia” (NOBRE, 2018, p. 24). Essa percepção é, por sua vez, claramente

¹ A obra de Georg Friedrich Hegel, *A Phenomenologie des Geistes*, foi redigida em 1806 e publicada originalmente em 1807.

inspirada pela leitura de Habermas, para quem o diagnóstico de Hegel sobre sua época, em especial sua reflexão crítica sobre a *Aufklärung*, teria sido a condição fundamental para o desenvolvimento dos conceitos hegelianos de *absoluto*² e de *razão*, com os significados respectivos e simultâneos de “pressuposto” e de “poder de unificação” (NOBRE, 2018, p. 24). Esses e outros conceitos hegelianos e seus significados – como os de *consciência*, *espírito*, *experiência*, *eticidade* – são apresentados de modo não muito aprofundado por Nobre nesta primeira parte do livro, em função exatamente da contextualização histórica e filosófica que faz em seu diálogo com diversos intérpretes de Hegel. Habermas é de fato um dos principais interlocutores de Nobre, juntamente com os demais autores da Teoria Crítica, como Horkheimer e Adorno, mas também, com os chamados jovens hegelianos e marxianos, como Lukács, além de intérpretes de Hegel mais atuais, como Bourgeois, Pinkard, Fulda, Marmasse, Müller, Kevergan e Honneth.

A preocupação inicial de Nobre é resolver um problema que emerge na medida em que ele confronta diferentes intérpretes da *Fenomenologia* de Hegel entre si e com o próprio Hegel, que, em seu anúncio inicial sobre a sua obra, afirmara que essa consistiria na “primeira parte do Sistema da Filosofia”, ou seja, uma espécie de introdução ao seu futuro sistema filosófico. O problema é que para uma grande parte dos intérpretes de Hegel essa primeira obra de seu sistema, publicada em 1807, seria incompatível com a apresentação em *compêndio* do sistema completo, a partir de 1817, com a primeira edição da *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Ao investigar o que teria ocorrido nos 10 anos que separam uma obra da outra, Marcos Nobre oferece uma análise de cunho histórico-político. Sua principal tese interpretativa é de que a alteração no sistema de Hegel se encontra em direta conexão com as mudanças históricas que ocorrem na primeira metade do século XIX e, conseqüentemente, com a mudança de perspectiva e de avaliação do próprio Hegel sobre a situação de seu tempo.

Ao analisar o projeto do sistema apresentado pela *Fenomenologia do Espírito* de Hegel como profundamente ligado à “reconstrução de um projeto moderno”, ou de efetivação da modernidade, Marcos Nobre se depara não apenas com a questão do *começo* e, conseqüentemente, com a questão dos *pressupostos* – que para Hegel sempre ocupa um papel importante em todas as Introduções de suas obras –, como também com a questão do fim último e, por conseguinte, com o problema do *saber absoluto*, o qual, por sua vez, se encontra novamente conectado

² Sobre o conceito de absoluto, focarei minha discussão na segunda parte de meu comentário sobre o livro de Nobre.

à questão do pressuposto, mostrando assim o círculo característico do sistema filosófico esboçado na *Fenomenologia*.

Uma importante interpretação de Marcos Nobre é de que “o texto da Introdução (da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel) demonstra que o livro foi escrito para uma consciência moderna, dotada do que Hegel denomina representação natural do conhecer” (NOBRE, 2018, p. 40) e de que, portanto, “o que está em causa é a realização do projeto teórico político da modernidade, o projeto do Esclarecimento, como efetivação da liberdade” (*ibidem*, p. 41). O que, entretanto, caracteriza esse projeto na época da composição da obra de 1807 é exatamente sua incompletude (responsável pelo aspecto, percebido por alguns intérpretes, de *work in progress*), ou mesmo sua inexecutabilidade, enquanto 10 anos depois, na apresentação de um novo sistema na *Enciclopédia*, a modernidade se encontraria não apenas desenvolvida, mas até mesmo, segundo a concepção de Nobre, “normalizada” (*ibidem*, p. 59). Esta normalização dos novos tempos não significa, contudo, uma evolução ascendente e linear da modernidade, resultante da expansão napoleônica pela Europa, mas, ao contrário, significaria um desenvolvimento que envolve um certo retorno. Esse retorno, entretanto, não implicaria um retrocesso, mas sim, uma forma de acordo entre essa modernidade que sedimentara a revolução francesa e o Antigo Regime, ou – como descreve Nobre – um “compromisso entre o velho e o novo” (*ibidem*, p. 59).

Neste momento de sua apresentação, antevê-se com mais clareza sua escolha pelo título – à primeira vista, enigmático, quase poético – *Como nasce o novo*. Ao compreender esse momento fundamental de mudança histórica denominado modernidade, não de forma linear, mas como contendo uma contradição e uma negatividade internas e, conseqüentemente, como a “primeira época a suportar o negativo dentro de si”, Nobre oferece uma possibilidade de leitura de Hegel, segundo a qual “um programa de reformas dentro de um mundo já ele mesmo moderno” toma o lugar do outro projeto inicial, que pode ser interpretado como revolucionário, ainda que a revolução efetivamente histórica tenha se dado por experiências de violência, invasões de território e “expansão bélica” (NOBRE, 2018, p. 61).

É nesse momento do texto de apresentação que Marcos Nobre revela, de modo mais explícito, sua filiação à Teoria Crítica – em especial à Escola de Frankfurt, a partir dos escritos de Horkheimer dos anos 30 do século passado –, mas também sua familiaridade com a crítica marxiana ao sistema hegeliano, considerando também o apreço do jovem Marx pela *Fenomenologia*. É nesse mesmo momento do texto que reconhecemos o filósofo político Marcos Nobre.

No capítulo final de sua apresentação, dedicado exatamente ao confronto com a Teoria Crítica e sua respectiva interpretação sobre Hegel, Nobre apresenta o resultado de suas análises anteriores na forma de dois diferentes modelos, presentes não apenas no desenvolvimento do sistema hegeliano, mas também nas tentativas de atualização da filosofia de Hegel. O primeiro modelo, denominado por Nobre abreviadamente de modelo *fenomenológico*, teria um caráter mais revolucionário e corresponderia ao diagnóstico de Hegel da modernidade como resultado da expansão napoleônica, tal como aparece em sua *Fenomenologia do Espírito*, enquanto o segundo modelo, de caráter mais reformador, denominado *enciclopédico*, corresponderia ao diagnóstico da *modernidade normalizada*, tal como Hegel teria feito a partir de seu sistema de 1817. Esses dois modelos são aplicados por Nobre também aos intérpretes de Hegel. Assim, por exemplo, os escritos de juventude de Marx, corresponderiam ao modelo “fenomenológico”, enquanto sua obra de maturidade, corresponderia ao modelo enciclopédico, ou sistemático. Igualmente, o jovem Lukács, autor de *História e consciência de classe*, participaria do primeiro modelo, enquanto que, mais tarde, adotaria o segundo. O mesmo ocorreria em dois momentos diversos da produção filosófica de Axel Honneth (Cf. NOBRE, 2018, p. 61-62).

O problema fundamental tratado por Nobre em seu diálogo com esses pensadores políticos é o da chamada “teoria da dominação”, ou, mais especificamente, a questão da “subjetivação da dominação”, ou seja, a discussão sobre o fenômeno de reprodução e interiorização da relação de submissão pelos próprios indivíduos submetidos ao domínio de um sistema político, econômico ou social. Ao analisar brevemente a mudança de diagnóstico de Lukács sobre a questão da dominação, Nobre aplica os diferentes modelos acima descritos para explicar a mudança de perspectiva do autor, condicionada pela própria evolução histórica da revolução, gradativamente enclausurada entre as fronteiras da União Soviética. A mesma aplicação dos modelos é feita sobre a Teoria Crítica, de Horkheimer, Marcuse e Adorno, em relação ao problema da subjetivação da dominação, o que leva Nobre à generalização de que “todo modelo crítico e todo diagnóstico do tempo presente podem ser descritos em termos de diferentes constelações desses dois momentos, chamados aqui de fenomenológico e enciclopédico” (NOBRE, 2018, p. 67).

A intenção de Nobre neste momento de sua argumentação é revelar como as mudanças de diagnóstico de tempo de cada um desses autores, com os quais dialoga, ressoam também em suas análises sobre as tensões sociais concretas decorrentes do fenômeno social, econômico e cultural de dominação; tensões

essas que se revelam a eles, ora como luta de classes – como para Marx e para o jovem Luckács –, ora como antagonismo entre “integração” (ou introjeção do domínio imposto pela indústria cultural) e “resistência” (ao mesmo domínio) – como para Adorno –, ora como “luta por reconhecimento” – como para Honneth (NOBRE, 2018, p. 76-77). No caso específico deste último autor, Nobre é ainda mais peremptório, ao afirmar que em suas últimas obras, Honneth abandona inteiramente o modelo fenomenológico, em favor de um modelo sistemático baseado nas obras de maturidade de Hegel, em especial, na *Filosofia do Direito*. É nesta última figura de intérprete de Hegel que Nobre aponta um último problema fundamental: a necessidade de “demonstração empírica”, enfatizada pelo próprio Honneth, sem a qual correr-se-ia o risco de permanecer em uma certa superficialidade histórica.

Essa parece ser a proposta final apresentada por Nobre para solucionar a falta de profundidade histórica detectada por ele, não apenas nessa interpretação contemporânea da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, em relação especialmente à compreensão do problema da dominação: seria necessário uma “investigação empírica das experiências de resistência” e de “integração que resulta de lutas concretas contra a pretensão de homogeneização e de manipulação” para que seja possível “dar profundidade histórica prometida em *Luta por reconhecimento* e não realizada nesses termos por Honneth em *O direito da liberdade*.” (NOBRE, 2018, p. 80). Neste final da Apresentação, ocorre, entretanto, uma certa contensão crítica (quijá autocrítica) do autor. Pois, antes que o leitor acredite que sua proposta última seja promover uma nova *filosofia social*, no sentido mesmo de um estudo das tensões sociais e políticas concretas da atualidade, Nobre argumenta que a condição necessária para “atualizar” a *Fenomenologia* de Hegel de modo “não metafísico”, é pensá-la em termos de uma “dissolução comunicativa do espírito”, combinada a um “alargamento da noção de consciência” (*ibidem*, p. 80-81). Neste sentido, a conclusão de Marcos Nobre para o problema da atualidade ou da atualização da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, tem – assim como o começo de sua Apresentação – um cunho claramente habermasiano, ainda que preocupado em ampliar o campo tradicional da teoria crítica, de modo a aproximá-lo de um certo renascimento da filosofia social na atualidade. Essa conclusão revela uma interpretação atualizada da *Fenomenologia* de Hegel, no sentido, não apenas de liberá-la dos juízos que a tratam como um projeto de sistema incompleto, abandonado – e até mesmo fracassado – em contraste com o sistema maduro de Hegel, mas, sobretudo, no sentido de devolver a esta obra o vigor de seu caráter original revolucionário e crítico, compreendendo este caráter não apenas em relação à filosofia e ao tempo modernos, contemporâneos à Hegel,

mas também em relação ao que ainda resta das estruturas modernas, criticadas por Hegel, em nossas formas atuais de pensar filosoficamente e de agir politicamente.

Parte II: Sobre o conceito hegeliano de absoluto e sua função na Introdução da Fenomenologia do Espírito

Não me disponho aqui a analisar minuciosamente a tradução da Introdução da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel e os comentários interpretativos apresentados na segunda e mais extensa parte de *Como nasce o novo*. Esses últimos analisam tão detalhadamente o texto que fazem lembrar a máxima de Gadamer, de que é preciso aprender a *soletrar* Hegel³. Porém, ao contrário de um exame propriamente hermenêutico do texto de Hegel, a interpretação de Nobre sobrepõe uma série de camadas interpretativas, que vão de uma análise do texto agrupados em blocos (ora sucessivamente, ora combinados de acordo com um desenvolvimento dialético circular), até a retomada de alguns temas centrais, após esclarecidas e mesmo superadas algumas possíveis e aparentes soluções de inevitáveis problemas de interpretação. Com este imbricado sistema de leitura e interpretação, baseado nas combinações quase matemáticas dos blocos de parágrafos, a fim de mostrar um desenvolvimento não linear, Nobre demonstra inicialmente o quanto é difícil interpretar o texto de Hegel.

De fato, não se trata de um filósofo fácil de ler, nem quando se aprende a soletrar o seu texto, nem mesmo quando se compara sua tradução com sua versão original em alemão. Hegel não é um filósofo fácil de ler, mesmo quando se aprende a ler em alemão; nem mesmo quando se é alemão. Dito isto, é importante ressaltar que o esforço inédito de Marcos Nobre para facilitar ao leitor de língua portuguesa a leitura e interpretação do texto de Hegel pode ser, no mínimo, louvável e, certamente, admirável. A obra de Nobre é, de fato, um instrumento facilitador, especialmente para o trabalho em seminários de leitura em cursos de graduação e pós-graduação em filosofia (como eu mesma pude constatar). O que pretendo aqui tematizar não é a *forma* com que Marcos Nobre apresenta sua interpretação da Introdução da *Fenomenologia*, reconstruindo, quase à exaustão, o vai-e-vem em zigue-zague dos próprios argumentos de Hegel, reestruturando seus conceitos em diferentes quadros sinóticos, recapitulando e esquematizando cada um dos parágrafos, de modo a fazer desdobrar-se o *Texto original e tradução*,

³ Esta exigência teria sido feita por Hans Georg Gadamer no *Hegel Tag de Heidelberg* em 1962 por ocasião da fundação da "Internationalen Hegel-Vereinigung"; cf. GADAMMER, 2016.

apresentados em 15 páginas, nas mais de 150, da *Análise e comentário*. Minha intenção, a seguir, é apresentar um problema específico que diz respeito ao conteúdo mesmo da interpretação: a questão do conceito hegeliano de *absoluto* e sua função na Introdução da *Fenomenologia*.

O conceito hegeliano de *absoluto* não é simples de ser abordado fora de um contexto específico. Por isso, inicialmente, me valerei da estratégia de localizá-lo no próprio texto da Introdução traduzido por Marcos Nobre.

O conceito de *absoluto* aparece, logo no primeiro parágrafo do texto, como sinônimo de “a coisa mesma” (*die Sache selbst*), ou como aquilo “que em verdade é” (*was in Wahrheit ist*). Neste início do texto, Hegel está a criticar o contrassenso da chamada “representação natural” (*natürliche Vorstellung*) – interpretada por Nobre como a estrutura característica do pensamento moderno –, ao considerar o conhecer como um “instrumento por intermédio do qual se se apoderaria do absoluto” (*als das Werkzeug, wodurch man des Absoluten sich bemächtigt*) (NOBRE, 2018, p. 84).

O que está dito nesse momento do texto é que a representação moderna do conhecimento pressupõe, como objeto de um conhecimento verdadeiro possível (ou não!), aquilo mesmo que é verdadeiro, chamado aqui de *absoluto*. Os comentários de Nobre seguem na direção de analisar esta descrição do conhecimento como “instrumento” ou como “meio”, e a contradição imanente a ela, a qual consiste em afastar o objeto que o conhecimento tenta conhecer como algo exterior a ele. Mas não deveríamos nos perguntar, já nesse momento inicial do texto, se, e em que medida, haveria de fato na filosofia moderna, criticada aqui por Hegel sob a alcunha de “representação natural”, essa caracterização do que é em si verdadeiro como *absoluto*? Antes de buscar responder esta questão, voltemos ao texto da Introdução, a fim de localizar os outros momentos em que Hegel emprega o conceito de *absoluto*.

Ainda no primeiro parágrafo da Introdução, Hegel repete que o que a *representação natural* busca é a “representação do absoluto”. No segundo parágrafo, Hegel sintetiza sua crítica contra a representação natural, ao dizer que esta:

...pressupõe que o absoluto esteja de um lado e que o conhecer esteja do outro lado, para si e separado do absoluto, sendo, entretanto, algo de real, ou, com isso, que o conhecer estando fora do absoluto, e também assim fora da verdade, seja não obstante verdadeiro – uma suposição da qual o que se denomina temor ao erro se dá a conhecer antes como temor da verdade. (NOBRE, 2018, p. 86-87).

Finalmente, no início do parágrafo 3, Hegel explicita ainda mais este significado de *absoluto* como “verdade”, na seguinte afirmação, que sucede imediatamente a frase anterior:

Essa consequência resulta de que somente o absoluto é verdadeiro, ou, somente o verdadeiro é absoluto. Ela pode ser recusada mediante a diferença entre um conhecer que não conhece o absoluto, como quer a ciência, e é, no entanto, verdadeiro; e o conhecer em geral, que, mesmo incapaz de apreender o absoluto, seria, no entanto, capaz de outra verdade. Mas vemos de pronto que esse falar daqui e dali vai dar em uma turva diferença entre um verdadeiro absoluto e um verdadeiro de outra espécie, e que o absoluto, o conhecer etc. são palavras que pressupõem uma significação que se trata primeiramente de alcançar. (NOBRE, 2018, p. 87)

Essas passagens nos fornecem exatamente a descrição do principal problema que enfrentamos em relação ao conceito de *absoluto*. O próprio Hegel admite que, inicialmente, este conceito pode ser compreendido apenas como uma mera “palavra”, cujo significado é, ele mesmo, um “pressuposto”. Mas este significado é exatamente o que “primeiramente” é preciso compreender ou “alcançar”.

Na passagem anteriormente citada, vemos a exposição de uma aparente aporia. De um lado, o conceito de *absoluto* é afirmado como o “verdadeiro”, de outro lado, ele é contraposto, e, conseqüentemente, negado, com e por uma possível verdade relativa, enquanto objeto de um conhecimento científico que não corresponde mais ao conceito de *absoluto*. Para esclarecer e superar esta aparente aporia, conhecida também como a aporia do começo da filosofia, é necessário, como bem observa Hegel, esclarecer estas palavras, que inicialmente, sem a clareza de seus significados, aparecem como pressupostos. E os pressupostos, segundo a filosofia transcendental, cujo objetivo inicial é afastar qualquer dogmatismo, precisam ser evitados, em nome de uma certa racionalidade dos fundamentos. Em outras palavras, não é fácil afastar o pressuposto de verdade quando se pretende alcançar um conhecimento verdadeiro, cuja existência é ela mesma pressuposta.

Em sua análise sobre os primeiros parágrafos do texto, Nobre não tematiza exatamente a possibilidade do próprio Hegel tomar o *absoluto* como um *pressuposto*, muito embora, tenha apresentado esta possibilidade na apresentação de seu livro, ao mencionar a crítica de Habermas contra o conceito hegeliano de *absoluto* como um pressuposto (Cf. NOBRE, 2018, p. 24). Em sua análise sobre o texto da Introdução, Nobre esclarece que “o problema do conhecer na filosofia

moderna”, criticada por Hegel como sendo uma “representação natural”, consistiria em buscar “concordar” “dois elementos”: “um sujeito que conhece (nós) e um objeto por conhecer (o absoluto)” (NOBRE, 2018, p. 102). Em seguida, ele interpreta que o autor da *Fenomenologia do Espírito* constataria em sua Introdução “que a exigência de exame prévio do conhecer foi o meio encontrado pela filosofia moderna para atingir o fim que ela mesma (e sua época) se colocou, o de produzir uma filosofia *sem pressupostos*, uma filosofia isenta de dogmatismo” (*ibidem*, p. 110) (grifo meu), comentando ainda que os termos como “o absoluto”, “o em si” ou a “essência absoluta” seriam termos enumerados por Hegel para designar esse fim do conhecer (*ibidem*). A questão que proponho é exatamente: com que direito Hegel se habilita a afirmar que o *absoluto* é o objeto buscado pela “representação natural”, ou seja, pela filosofia moderna, como o único objeto verdadeiro?

Ao explicar o significado de *absoluto* inicialmente como o que “é em si”, Hegel revela a proximidade desse conceito com o conceito kantiano de “coisa-em-si”. Isso nos abre um outro caminho de investigação, que passa também pelo conceito de absoluto empregado por Fichte. Como afirma Christoph Asmuth, no parágrafo intitulado *Fichte und das Absolute*, de seu mais recente livro (2018), “o absoluto e a coisa-em-si são ambos *conceitos-limite*”⁴ (p. 89). Nesse texto, Asmuth defende a tese interpretativa de que tanto “a coisa-em-si de Kant” quanto “o absoluto de Fichte” só podem nos dizer uma única coisa: que “a subjetividade finita tem um limite absoluto, por conta do qual, exatamente, a subjetividade é finita”.⁵ Ao identificar o conceito de “absoluto” com o conceito de “em si”, Hegel aproxima exatamente esses conceitos-limite da filosofia transcendental de Kant e Fichte, cujo problema principal é exatamente a contradição de um suposto verdadeiro, o qual o conhecimento humano, em sua limitação e finitude, não consegue alcançar, embora não descarte a possibilidade da realização de um saber científico.

É correta a interpretação de Nobre de que a filosofia moderna – em especial a filosofia de Kant e de Fichte – recusa o dogmatismo, na medida em que também refuta qualquer *pressuposto* e inicia o seu filosofar pelo autoexame do próprio conhecimento. Contudo, é necessário também lembrar que essa recusa do dogmatismo implica, tanto em Kant quanto em Fichte, a negação da

⁴ No original: „Das Absolute und das Ding-an-sich sind beides Grenzbegriff.“

⁵ No original: „Mehr – und das ist meine erste These – haben uns weder das Ding-an-sich Kants noch das Absolute Fichtes zu sagen: Die endliche Subjektivität hat eine absolute Grenze, derentwegen die Subjektivität gerade endlich ist“ (ASMUTH, 2018, p. 90).

possibilidade de conhecer, respectivamente, a coisa-em-si e o *absoluto*. E é isto que parece afirmar Hegel, ao denunciar o contrassenso de uma “representação natural”, cuja “preocupação” se transforma – como bem esclarece Nobre – na “convicção” de que “não é possível conhecer o absoluto” (Nobre, 2018, p. 108).

Por outro lado, o *limite* posto pelos *conceitos-limite* de “absoluto” e de “coisa em si”, forjados pelo idealismo transcendental, parece ser inicialmente desrespeitado por Hegel na Introdução de sua *Fenomenologia do Espírito*, na medida em que, aparentemente, ele mesmo os apresenta como se fossem um *pressuposto*. A afirmação de que “somente o absoluto é verdadeiro, ou, somente o verdadeiro é absoluto” corre o risco sim de ser interpretada como uma grande pressuposição, ou seja, dogmaticamente. E esse risco possibilita, de fato, a crítica contra Hegel de um retorno a uma tradição pré-crítica e dogmática.

Como afirma Andreas Arndt logo no início de seu artigo intitulado *Quem pensa absolutamente? A ideia absoluta na Ciência da Lógica de Hegel* (2013): “Quem do absoluto não quer falar, deve calar-se sobre Hegel. Isso parece ser bastante evidente, pois, afinal, a filosofia de Hegel vive, precisamente, da afirmação de que a razão é capaz de conhecer o Absoluto” (p. 261). O problema se encontra exatamente em acreditar que este conceito de *absoluto* é um pressuposto e, conseqüentemente, que a filosofia de Hegel seria uma metafísica pré-crítica, ou seja, sem fundamentos.

Em relação a essa possível crítica, Marcos Nobre é incisivo: Vale insistir que Hegel não está aqui invocando um regresso a formulações pré-modernas da metafísica” (NOBRE, 2018, p. 104). O que Hegel crítica, especialmente na filosofia crítica, é sua limitação ao modo de pensar do chamado “entendimento” (*Verstand*), ou seja, na forma da “representação”, ou ainda, como uma “filosofia da finitude” (Cf. *ibidem*, p. 115). Entretanto, é necessário também insistir na dificuldade que enreda o conceito de absoluto, que será de fato um conceito chave na filosofia hegeliana.

Em seu artigo intitulado “*Absolutes Wissen? Zu Hegels Projekt der Selbstbegründung einer absoluten Logik*” (Saber absoluto? Sobre o projeto hegeliano de auto fundamentação de uma lógica absoluta), Dieter Wandschneider (2004) esclarece o problema de um possível pressuposto do absoluto como verdade, em termos de uma autocontradição inevitável em relação à ideia de que a filosofia seria um saber do *absoluto*, ou um saber *absoluto*:

A pretensão de Hegel de que a filosofia tenha que ser um conhecimento do absoluto, pode aparecer como híbrida, em face da

evidente finitude do saber. De fato, isto depende de vários pressupostos: de tradições de pensamento, do estado das ciências, de perspectivas culturais e de visões de mundo etc. Então, uma interpretação segundo a qual um saber absoluto seria, em princípio, impossível, faz, porém, a reivindicação de ser um saber absoluto, e se enreda com isso em uma contradição pragmática, uma contradição, portanto, entre o conteúdo do enunciado e a pretensão de validade inevitavelmente a ele ligada. Portanto, não se pode afirmar que não poderia existir absolutamente um saber absoluto, sem uma autocontradição. Trata-se aqui do tipo de um argumento transcendental, conhecido a partir da discussão atual da fundamentação última.⁶ (p. 90)

Considero essa explicação bastante útil, especialmente em relação à passagem da Introdução anteriormente citada. Pois, ao contrário de interpretar a afirmação de que *só o absoluto é verdadeiro e só o verdadeiro é absoluto* como um pressuposto, uma crença e, conseqüentemente, uma afirmação dogmática e sem fundamentação do próprio Hegel – que, neste caso, ao criticar o cuidado e o medo da filosofia crítica moderna de cometer erros, evitando recorrer a pressupostos e recair no dogmatismo, recairia, ele mesmo, no mais temido erro do dogmatismo –, podemos conceber a crítica de Hegel como o diagnóstico da presença de uma autocontradição no interior da própria filosofia crítica moderna. Uma autocontradição presente na avaliação de que o saber que recusa uma verdade absoluta é afirmado, ele mesmo, como um saber absoluto ou como uma verdade absoluta. A autocontradição de recusar o conhecimento da coisa em si, ao mesmo tempo em que afirma o pensamento sobre a mesma. A autocontradição de separar conhecimento verdadeiro de pensamento sobre a verdade. A autocontradição de buscar a verdade, ao mesmo tempo em que a afasta de si.

A solução de Nobre para superar a interpretação de que o próprio Hegel poderia recair no dogmatismo é não atribuir a afirmação de que *só o absoluto é o verdadeiro* ao próprio Hegel, e sim a um possível opositor da filosofia crítica que representaria exatamente esse retorno e que, obviamente, não apresentaria

⁶ No original: „Hegels Anspruch, dass die Philosophie Erkenntnis des Absoluten zu sein habe, kann angesichts der unübersehbaren Endlichkeit des Wissens hybrid erscheinen. In der Tat ist dieses von mancherlei Voraussetzungen abhängig: von Denktraditionen, vom Stand der Wissenschaften, von kulturellen und weltanschaulichen Perspektiven etc. Nun macht eine Auffassung, derzufolge absolutes Wissen prinzipiell unmöglich sei, aber selbst den Anspruch, absolutes Wissen zu sein, und verstrickt sich damit in einen pragmatischen Widerspruch, einen Widerspruch also zwischen dem Inhalt der Aussage und dem mit ihr unumgänglich verbundenen Geltungsanspruch. Dass es absolutes Wissen absolut nicht geben könne, kann also nicht ohne Selbstwiderspruch behauptet werden. Es handelt sich hierbei um den Typ eines transzendentalen Arguments, wie es aus der aktuellen Letztbegründungsdiskussion bekannt ist“.

nenhuma solução. A interpretação de Wandschneider sobre a autocontradição da própria filosofia moderna me parece, entretanto, mais contundente e acertada. Do ponto de vista do método dialético adotado por Hegel, especialmente em sua *Ciência da Lógica*, a partir de 1812, a apresentação das contradições internas ou das autocontradições em cada etapa do desenvolvimento dos conceitos ou categorias da lógica, tem a intenção de mostrar que não se trata de um trabalho de confrontar, de modo exterior, duas categorias opostas, mas de demonstrar como uma determinada categoria se transforma em seu oposto, ou se revela como contendo em si mesma o seu contrário. Assim como na *Lógica*, Hegel prova que a contradição, entendida como autocontradição, é o motor propriamente dito do movimento dialético, que vai impulsionado cada uma das categorias abstratas a se desenvolverem em conceitos cada vez mais concretos, aqui, no contexto ainda inicial do sistema hegeliano, onde ele apresenta o desenvolvimento da consciência inicialmente abstrata em direção a um saber absoluto – um saber filosófico e científico, capaz de superar as abstrações e mostrar-se como saber concreto e efetivo –, podemos reconhecer que Hegel já adota o método dialético de apresentação da autocontradição. No caso específico da filosofia moderna, ou da filosofia crítica de seu tempo, criticada por Hegel, a estratégia de apresentar uma perspectiva filosófica que servisse de alternativa exterior àquela, poderia consistir, no máximo, em um método dialético enquanto reflexão crítica externa, mas não ainda como o método dialético adotado posteriormente em seu sistema maduro. Com isso, concluo propondo uma aproximação metodológica entre os dois momentos do desenvolvimento do sistema de Hegel. O conceito hegeliano de absoluto, tal como apresentado em sua obra inicial de 1807, não consiste em uma alternativa exterior para o conceito kantiano de coisa em si ou para o conceito fichteano de absoluto, com a diferença de que, ao contrário desses últimos, o primeiro seria o verdadeiro objeto da filosofia. O conceito hegeliano de absoluto é, muito mais, o resultado de uma contradição dialética da própria filosofia crítica moderna. Ele é o resultado de sua autocontradição. O conceito de absoluto se auto desdobra a partir da própria história da filosofia acompanhada e efetivada por Hegel, na medida em que este concebe a necessidade de superar as dicotomias da própria filosofia moderna. E a principal delas é exatamente a separação entre um possível objeto infinito e absolutamente verdadeiro e um conhecimento subjetivo real e finito. Ao superar essa dicotomia, Hegel apresenta uma *nova* filosofia que ainda faz parte da nova filosofia moderna. Uma filosofia que mostra a infinitude do saber humano, sua capacidade infinita de saber e sua absoluta vontade de conhecer. Se nos tempos atuais nos deparamos novamente com um retrocesso em nossas crenças e dúvidas a respeito da evolução teórica e prática, social e política da humanidade, isso não nos deve afastar da leitura de

Hegel, como se este fosse um idealista dogmático. Pois, é exatamente nestes momentos de dúvida, de descrença e (por que não dizer?) até de desespero, que carecemos ainda mais da ajuda de um pensamento dialético, que nos ensine não apenas a diagnosticar as autocontradições imanentes à história e ao pensamento da humanidade, mas a compreender o processo de desenvolvimento da razão que envolve também a superação das contradições. Uma coisa é certa: Não é bom tentar ocultá-las, nem fingir que elas não existem, por meio do uso de uma razão abstrata, que impõe regras civilizadas para o pensamento e para a linguagem. Os conflitos reais da história precisam estar presentes em nosso pensar filosófico, para que ele se mostre como vivo e concreto.

Referências

ARNDT, A. 2013. Quem pensa absolutamente? A ideia absoluta na *Ciência da Lógica* de Hegel. Trad. de Márcia Zebina e Christian Klotz. In: *O pensamento puro ainda vive: 200 anos da Ciência da Lógica de Hegel*. Org. de Márcia C. F. Gonçalves. São Paulo: Editora Barcarolla.

ASMUTH, C. 2018. *Wissen im Aufbruch*. Die Philosophie der deutschen Klassik am Beginn der Moderne. Königshausen & Neumann: Würzburg.

GADAMMER, H.-G. 2016. *G. Hegel - Tage 1962*. Vorträge und Dokumente. In: *Hegel – Studien*. Beiheft 1. Bonn: Bouvier, 1964; reimpressão da 2º ed. de 1984: Hamburgo: Felix Meiner.

NOBRE, M. 2018. *Como nasce o novo*. Todavia: São Paulo.

WANDSCHNEIDER, D. 2004. Absolutes Wissen? Zu Hegels Projekt der Selbstbegründung einer absoluten Logik. In: ARNDT, A.; Bal, K.; OTTMANN, H. (orgs). *Glauben und Wissen*. Zweiter Teil. Hegel-Jahrbuch. XXIV. Internationaler Hegel-Kongress, Jena 2002. Berlin: Akademie Verlag. DOI: <https://doi.org/10.1524/hgjb.2004.6.jg.90>

Resumo

O objetivo deste trabalho é analisar o livro de Marcos Nobre, publicado em 2018 com o título *Como nasce o novo*. A primeira parte deste artigo consiste em um comentário

propriamente dito sobre a primeira parte do livro de Nobre, a qual consiste na apresentação do mesmo. A segunda parte do artigo faz uma breve análise da tradução e comentários sobre a Introdução da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, realizados por Marcos Nobre na segunda parte de seu livro. O objetivo último deste artigo é contudo, discutir com o autor sobre um problema específico presente em *Como nasce o novo*: o conceito hegeliano de *absolute*.

Palavras-chave: Hegel, Marcos Nobre, Fenomenologia, conceito de absoluto

Abstract

The objective of this work is to analyze the book by Marcos Nobre, published in 2018 with the title Como nasce o novo. The first part of this article consists of a commentary on the first part of the Nobre's book, which consists of its presentation. The second part of the article makes a brief analysis of the translation and the comments on the introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit, carried out by Marcos Nobre in the second part of his book. The ultimate objective of this article is, however, to discuss with the author a specific problem presents in Como Nasce o Novo: the Hegelian concept of the absolute.

Keywords: Hegel, Marcos Nobre, Phenomenology, absolute