



Fábio Coelho Malaguti

**A Subjetividade e suas relações com o Absoluto
no contexto da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Paulo César Duque-Estrada

Rio de Janeiro
Agosto de 2005



Fábio Coelho Malaguti

**A Subjetividade e suas relações com
o Absoluto no contexto da
Fenomenologia do Espírito de Hegel**

Dissertação apresentada como requisito parcial
para obtenção do grau de Mestre pelo
Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
PUC-Rio. Aprovada pela comissão
examinadora abaixo assinada.

Prof. Paulo César Duque-Estrada
Orientador

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Sérgio L. de C. Fernandes

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Vera C. de A. Bueno

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Paulo Fernando C. de Andrade

Coordenador Setorial de pós-graduação e
pesquisa do Centro de Teologia e
Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 10 de agosto de 2005

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Fábio Coelho Malaguti

Graduou-se em Filosofia na Uerj (Universidade do Estado do Rio de Janeiro) em 2002, tendo desenvolvido pesquisas sobre o pensamento de Hegel, Heidegger e no campo de Filosofia da Mente. Suas áreas de atuação são: História da Filosofia (destacadamente o Idealismo Alemão), Metafísica e Ontologia. Atualmente, seus principais projetos são: o estudo o problema da subjetividade na *Ciência da Lógica* de Hegel e a questão acerca do conceito ontológico de identidade.

Ficha Catalográfica

Malaguti, Fábio Coelho

A subjetividade e suas relações com o saber absoluto no contexto da fenomenologia do espírito de Hegel / Fábio Coelho Malaguti ; orientador: Paulo César Duque Estrada. – Rio de Janeiro : PUC-Rio, Departamento de Filosofia, 2005.

117 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Consciência. 3. Consciência de si. 4. Razão. 5. Espírito. 6. Absoluto. I. Duque Estrada, Paulo César. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Agradecimentos

Ao meu orientador, o Professor Paulo César Duque-Estrada, por sua solicitude.

Ao CNPq e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

Ao Professor Luiz Bicca, que me apresentou ao pensamento de Hegel e à seriedade do trabalho intelectual.

Ao Professor e amigo Sérgio L. de C. Fernandes, que desde minha primeira infância filosófica testemunha que a “filo-sofia” deve dar lugar à sabedoria.

À professora Vera Bueno, pelos diálogos e ajuda.

À Professora Márcia Gonçalves, por sua atenção e sinceridade.

Ao Professor Willem DeVries pelo envio de material.

Aos colegas e amigos da PUC-Rio e da Sociedade Hegel do Brasil.

Aos meus pais e à Aline.

Resumo

Malaguti, Fábio Coelho; Duque-Estrada, Paulo César. **A subjetividade e suas relações com o Absoluto no contexto da *Fenomenologia do espírito* de Hegel.** Rio de Janeiro, 2005. 117 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A dissertação acompanha a argumentação de Hegel na *Fenomenologia do Espírito* no que concerne ao conceito da subjetividade. Este aparece na obra em questão como "Eu", "consciência", "consciência de si", "razão" e "espírito". Apresenta-se, então, a especificidade de cada um destes momentos e suas deficiências.

Palavras-chave

Eu; consciência; consciência de si; razão; espírito; dialética.

Abstract

Malaguti, Fábio Coelho; Duque-Estrada, Paulo, César (Advisor). **The subjectivity and their relations with the Absolute in the context of Hegel's *Phenomenology of Spirit***. 117 p. MSc. Dissertation – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The dissertation analyzes Hegel's *Phenomenology of Spirit* argumentation about the concept of subjectivity. This notion appears here as the "I", "consciousness", "self-consciousness", "reason" and "spirit". This work analyzes each one of them in their specificity and deficiencies.

Keywords

I; consciousness; selfconsciousness; reason; spirit; dialectics

Sumário

1. Introdução	8
2. Considerações gerais	11
3. Análise do conceito de consciência	28
3.1. O conceito de consciência no Idealismo Alemão	28
3.2. O eu	35
3.2.1. O eu na figura da “Certeza Sensível” como singular	39
3.3. O eu da consciência percebente como o momento da particularidade	46
3.3.1. Descrição do movimento da percepção a partir do eu	52
3.4. Entendimento como o momento da universalidade	56
4. A consciência de si	72
4.1. Conceito de vida	74
4.1.1. A infinitude da vida	76
4.2. Conceito do desejo	80
4.3. O Conceito de Reconhecimento	84
4.4. A Dialética do Senhor e do Escravo	89
5. Da consciência de si ao saber absoluto	100
6. Conclusão	111
7. Referências bibliográficas	114

1

Introdução

A pergunta que este trabalho pretenderá responder é: “De que maneira a noção de subjetividade humana é pensada na *Fenomenologia do Espírito*?”. O que anima esta pesquisa é a tentativa de compreender a crítica que Hegel faz à tradição filosófica, especialmente à filosofia kantiana, no que se refere à subjetividade humana, na medida que ela é o que caracteriza a singularidade de cada ser humano.

Buscarei expor a novidade que Hegel traz ao pensamento filosófico no tocante a este tema, acompanhando sua argumentação, concentrando-me em expor conceitos-chave de seu *sistema*, tais como surgem no contexto da *Fenomenologia do Espírito*, a saber: os conceitos de *Espírito* e *Absoluto*.

Esta investigação torna-se relevante na medida em que a questão filosófica acerca do sujeito e da subjetividade permanece presente nas discussões contemporâneas, tendo Hegel contribuído para tal debate, devido especialmente a seu diálogo com a filosofia kantiana.

Considerando-se que dois dos importantes movimentos que ocorreram na história da filosofia moderna, a saber, o cartesiano – filosofia que marca o período que se convencionou denominar “modernidade” – e o idealismo transcendental kantiano, tinham como ponto central de sua argumentação a questão do sujeito, e que tais aproximações ao sujeito humano mostraram-se insuficientes ao pensamento hegeliano, pode-se ver a inserção da filosofia hegeliana na discussão moderna em torno da subjetividade.

O Idealismo Alemão, compreendido entre o final do século XVIII e meados do século XIX, foi um movimento intelectual cuja principal inspiração foi a filosofia kantiana e suas questões (a natureza do “eu penso”, a divisão entre o Eu teórico e o Eu prático, a centralidade do juízo estético para a reconciliação das dicotomias, dentre outras controvérsias), e aí a polêmica em torno da subjetividade desenvolve-se sobremaneira, sendo Hegel um dos maiores representantes deste período, junto com Schelling. Assim, a filosofia hegeliana tornou-se um importante ponto de referência para pensar este e outros problemas filosóficos, tendo, desde a morte de Hegel em 1831, sido criticada, investigada por diversos ângulos e recebido novos teores interpretativos de acordo com as várias aproximações proporcionadas pelo pensamento através dos séculos XIX e XX. Notadamente, desde a década de 70 os estudos hegelianos têm florescido tanto na tradição continental, o que de certa

maneira sempre aconteceu, quanto na tradição analítica e pós-analítica. Inseridas nestas tradições, podemos citar algumas correntes que dialogaram e têm dialogado com o pensamento hegeliano, descobrindo aí material para se pensar a problemática da subjetividade humana: o existencialismo e as filosofias da existência, a hermenêutica, a fenomenologia, a psicanálise, o pragmatismo, as filosofias pós-modernas. Nestas diversas vertentes do pensar, um princípio que ocupa um lugar destacado é o da consciência de si, fundamental na filosofia moderna. Entretanto, a idéia do sujeito autoconsciente que legitima o próprio conhecimento não é acolhido sem reservas.

O pensamento de Hegel tem-se mostrado uma fonte inesgotável para a reflexão a respeito dessa questão, principalmente o que ele oferece ao demonstrar a abstração do Ego cartesiano. Particularmente a questão do reconhecimento, exposta por Hegel no quarto capítulo de sua *Fenomenologia do Espírito* e levada a cabo na dialética entre o senhor e o escravo, se revela essencial para a discussão acerca da relação com o outro e de que maneira o Eu é moldado por esse Outro.¹

É verdade que há movimentos na reflexão hegeliana que são deveras problemáticos, como a sua afirmação de um todo que se move por si mesmo, que é substância (passividade), mas também sujeito (atividade). Conceitos fundamentais para a sua teoria têm sido constantemente questionados, como Espírito (*Geist*) e Absoluto (*das Absolute*). Mas é isso mesmo que justifica a atualidade e relevância que ainda em nossos dias a filosofia hegeliana possui.

Além dos movimentos filosóficos já tratados, esta questão, discutida no âmbito do pensamento de Hegel, pode trazer contribuições a disciplinas filosóficas que também investigam o sujeito. Para mencionar alguns exemplos: na filosofia da linguagem, a questão dos “indexicais” pode ser comparada com a dialética hegeliana da singularidade e universalidade de termos como “eu”, “isto”, “este”, desenvolvida especialmente no capítulo sobre a certeza sensível na *Fenomenologia*. O presente problema também poderia auxiliar na discussão da filosofia ecológica (ecological philosophy), na qual questões éticas e epistemológicas encontram-se presentes e a compreensão da relação entre universalidade, objetividade e subjetividade é indispensável. Do mesmo modo, para o feminismo, para o debate a respeito das ciências humanas, a filosofia da ciência, notadamente a querela do realismo e anti-realismo, a sociologia da ciência (o papel do cientista em uma descoberta – ou

invenção), somente para mencionar algumas outras esferas da pesquisa humana, uma maior compreensão do que é a subjetividade torna-se fundamental.

O objetivo da dissertação é compreender e expor o que Hegel entende por subjetividade humana no contexto da *Fenomenologia do Espírito*, isto é, qual é a resposta que ele daria à pergunta “O que é o ser humano?”. Para tal, realizarei um estudo analítico da obra acompanhando as experiências que a consciência experimenta até tornar-se, em si e para si, espírito (*Geist*).

No “Prefácio”, Hegel questiona a maneira de se iniciar uma investigação filosófica, que se caracteriza pelo esclarecimento de todo e qualquer pressuposto. Ele se pergunta como é possível não fazer afirmações dogmáticas, ou seja, sem a fundamentação racional que determina a Filosofia como tal. Hegel pensa que cada ser humano encontra-se abarcado em um conjunto mais amplo, um universal, que é a humanidade. Entretanto, ele não se satisfaz com o “eu penso” kantiano, pois pensa que ele é um Eu duplicado em teórico e prático, negando a unidade que define o Eu, além de sua incognoscibilidade. Hegel, como, de certa maneira, todos os seus contemporâneos, busca reconciliar as dicotomias kantianas e superar a limitação imposta por Kant.

Para trabalhar o conceito de subjetividade no espaço limitado de uma dissertação, optamos por dar uma atenção especial a algumas partes da obra. O primeiro capítulo da dissertação traça observações gerais sobre a *Fenomenologia do Espírito* e a filosofia de Hegel em geral. Os capítulos II e III são um estudo analítico da seção sobre a “consciência” e sobre a “consciência de si”, respectivamente. O capítulo IV é somente um esboço do movimento geral da seção sobre o “Saber Absoluto”. Isso porque aí Hegel resume todo o movimento da obra, indicando que o saber absoluto (saber filosófico) é a tomada de consciência dos nexos entre todos os momentos da obra. Assim, a análise que realizamos esboçou a conclusão que ele faz da própria *Fenomenologia*.

¹ Essa é uma questão muito discutida ultimamente por autores como Habermas, Althusser, Honneth, Fukuyama, Strawson, dentre outros.

2 Considerações Gerais

Hegel pensa que tudo (o todo) está pleno de pensamento. Enquanto a filosofia kantiana é um idealismo transcendental, o sistema hegeliano é um idealismo absoluto. Dentre outras coisas, isso significa dizer que diante do “eu penso” transcendental, condição de possibilidade para a consciência da *experiência* (que para Kant é o processamento das intuições sensíveis pelas categorias que são inerentes ao ser humano), é posto o absoluto, conceito que deverá ser esclarecido ao longo desta investigação. Mas desde já se deve dizer que, para Hegel, o conceito do absoluto visa a reconciliação de qualquer duplicação, como acontece no sistema kantiano, sem ser, entretanto, uma igualdade indiferenciada, como no idealismo schellingiano. Acerca deste conceito, Hegel manterá um diálogo estreito com Schelling. E sua grande crítica a ele é a questão em torno da mediação de seu conhecimento. A idéia de *intuição intelectual*, conhecimento *imediat*o do absoluto, é crucial para a compreensão do pensamento de Schelling e merecerá nossa atenção adiante. Entretanto, esta imediação muito incomodará a Hegel, levando-lhe a combater tal doutrina. São várias as razões que animaram Hegel a escrever a obra analisada nesta dissertação, a *Fenomenologia do Espírito*, as quais mencionaremos em breve, mas o fato de ser concebida como uma introdução ao seu sistema filosófico e como um caminho a ser realizado pelo próprio leitor, indicam a importância que Hegel dá à noção da mediação.

A *Fenomenologia do Espírito* é idealizada como um caminho da experiência da consciência; uma tentativa de não permitir que nenhum pressuposto permaneça intocado. É essencial observar que, nas introduções de seus escritos, Hegel sempre retoma a questão de como iniciar uma obra filosófica, já que esta se caracteriza como o próprio fazer filosófico. E pode-se dizer que o resultado alcançado naquelas introduções é somente advertir que toda a exposição ali realizada deverá ser “provada” pela experiência, a ser feita, do objeto de estudo.

Na introdução da *Fenomenologia*, Hegel apostará na experiência da consciência e na dialética, entendida, neste momento, como o diálogo da consciência consigo mesma e com a totalidade na busca do conhecimento da verdade, seja acerca de si mesma, seja acerca da totalidade, como o meio seguro da consciência natural tornar-se consciência filosófica. Este é um caminho espiritual e pedagógico.

O caminho da consciência, que se descobrirá verdadeira somente como *espírito*, surge como uma necessidade ao pensamento de seu tempo. Hegel concorda com Schelling quando este afirma que a identidade absoluta do objetivo e subjetivo é o ponto a partir do qual parte a Filosofia.¹ Entretanto, criticando a Schelling, Hegel não pensa que este ponto possa ser alcançado imediatamente, isto é, que a consciência natural possa aceitar sem mais o conhecimento do *absoluto*, conforme aludimos há pouco. Se filosofar é o agir no qual o ser humano é mais livre e autônomo, não pode partir de uma afirmação mal-compreendida ou dogmática. Por isso, Hegel discorda da posição schellinguiana apreciada, sobretudo, em *Bruno*, por faltar-lhe a mediação. O fato de Hegel não pensar a *Ciência da Lógica* como a introdução ao seu sistema é precisamente devido à sua confiança na necessidade de uma preparação da consciência natural, quer dizer, para Hegel as asseverações filosóficas necessitam ser *experimentadas* como verdadeiras por qualquer um que tem acesso a uma obra filosófica.

Principalmente a partir das reflexões kantianas e fichteanas, Hegel não pressuporá o conhecimento do *absoluto*, porém a partir das investigações da dicotomia entre sujeito e objeto presente na consciência e avaliação de seus resultados e contradições pensará alcançá-lo. Assim, a concepção schellinguiana do *absoluto* será transformada por Hegel, tentará unificar o *absoluto-substância* (sendo Spinoza o grande influenciador de Schelling) com o *absoluto-subjetividade* de Kant e Fichte. Para Hegel, o *absoluto* é igualmente substância e sujeito. A substância indiferenciada será embebida da *reflexão* do *eu* e realizar-se-á em e a partir dela.

Toda a discussão hegeliana em torno do que é o absoluto insere-se em interesses intelectuais mais amplos, cuja concentração pode-se contemplar na última década do século XVIII. Vejamos singelamente como esta questão do absoluto surge no contexto histórico e quais os motivos principais que animaram a *Fenomenologia*.

Como um terremoto, a Revolução Francesa influenciou a história a humanidade, e, em especial, a européia. A intelligentsia alemã acompanhou muito atentamente todos os fatos ocorridos da Revolução Francesa com um misto de entusiasmo e horror. Esta intelligentsia vivia em uma Alemanha ainda dividida e com diversos problemas internos. As idéias de “liberté, égalité, fraternité”, de construção de uma república, na qual todos fossem cidadãos livres e que expressasse a vontade e os interesses coletivos atraía-a profundamente. Entretanto, os fatos que decorreram

¹ Sobre a posição e a doutrina de Schelling nesta época, ver, por exemplo, seu *Sistema do Idealismo*

da tomada do poder pela burguesia, o que ficou conhecido como o Terror, deixou estes intelectuais perplexos. Pessoas sumariamente eram levadas ao patíbulo, inclusive os próprios filhos da Revolução. O objetivo deste trabalho não é examinar uma questão tão rica e profunda. Desejamos somente indicar os nexos existentes entre fatos tão importantes e esboçar o “espírito do tempo” de Hegel.

O Iluminismo desenvolvido principalmente nos séculos XVII e XVIII na França e na Inglaterra foi o motor que animou o ideário revolucionário. O mote “liberté, égalité, fraternité” indica a assunção da subjetividade em sua dignidade e o relacionamento entre diversos sujeitos. Como apontado, surge nesta época a afirmação da subjetividade como instância privilegiada do conhecimento e da existência. Irmã gêmea do Iluminismo é a Revolução Epistemológica ocorrida através de pensadores tais como Bacon, Hobbes, Descartes e Locke, que terá conseqüências no que se convencionou denominar outra revolução, a Revolução Científica, através de pensadores como Galileu e Newton. Dessa maneira, o século XVIII inicia-se com o suporte teórico iluminista à nova maneira de observação da natureza, a ciência de Galileu e Newton, surgindo não somente uma nova teoria do conhecimento, mas uma nova compreensão do ser humano e da sociedade. E isso será posto em prática, será concretizado, mas não unicamente, no episódio histórico da Revolução Francesa. E, na crueza dos fatos, as esperanças e frescor desta nova cosmovisão são colocadas em xeque.

Assim a intelligentsia alemã acolheu a Revolução Francesa, que lhe serviu de base para a apropriação do que era refletido pelos iluministas. No fundamento dessa apropriação está a crítica ao mecanicismo na compreensão da natureza e do ser humano, fruto das teorias que impulsionaram as revoluções epistemológico-iluminista e científica. Os principais representantes dessa disposição intelectual de resistência são: o movimento da década de 70, conhecido com *Sturm und Drang*, tendo Herder como seu maior expoente; a geração romântica; grandes pensadores como Goethe e Schiller que não se enquadravam inteiramente em nenhum movimento, mas, devido a sua estatura, possuíam seu próprio brilho; e os sistemas de Schelling e Hegel.

A revolução científica ocorrida no século XVII marca uma mudança profunda na história da humanidade. Caracteriza-se pela substituição da ciência

aristotélica, que explica o mundo a partir de causas finais, por uma ciência cuja verdade equivalerá àquela observada, empírica.

Final causes and the related vision of the universe as a meaningful order of qualitatively levels give way first to a Platonic-Pythagorean vision of mathematical order (as in Bruno, Kepler, and partly too, in Galileo), and then finally to the ‘modern’ view of a world of ultimately contingent correlations, to be patiently mapped by empirical observation”².

O mundo é desencantado. Nas ações do ser humano nenhuma ordem cósmica terá lugar. O verdadeiro é aquilo que posso observar e experimentar. Esta revolução não é somente uma mudança do paradigma do conhecimento e manipulação das coisas, mas também uma alteração da concepção que o próprio ser humano tem de si. Como ele também poderá ser objeto de observação e, pelo menos em princípio, ser objeto de experiências, uma antropologia surgirá. Nela, porém, o ser humano, de maneira até então nunca vista e vivida, encontra-se à parte de uma ordem cósmica que, como já está indicado, determina de antemão seu lugar no cosmos. Surge uma nova ordem, na qual o ser humano desempenhará um papel a ser ensaiado. Em suas *Meditações*, Descartes duvidará de tudo, de Deus inclusive, mas não de si, não do eu. Entretanto, esta verdade do sujeito caracterizará e será característico da época moderna. Nunca na história do pensamento o eu assumiu um lugar tão em evidência. É verdadeiro que entre os antigos o epicurismo e o ceticismo já tinham, de certa maneira, elevado o sujeito a um estatuto especial. Mas nenhuma das duas escolas sequer se aproximou da virada realizada no pensamento moderno. Na modernidade, o sujeito não se caracteriza somente como um pôr-se contra o mundo, mas como *controle* intelectual e tecnológico do mundo. Outra característica essencial a este sujeito é ser autodefinido, isto é, é autônomo, não ser posto por nenhuma ordem cósmica, por nenhum deus, mas pôr-se a si mesmo, bastar-se a si mesmo. Em relação ao controle que o sujeito exercerá sobre o mundo, ele tem suas raízes no paradigma do conhecimento que valorizará quase que exclusivamente as causas eficientes. Dessa maneira, entrarão em cena o mecanicismo no conhecimento e o utilitarismo ético.

Correspondente à modificação no objetivo estado de coisas, encontra-se uma nova subjetividade. O sujeito moderno eleva-se ao estatuto da substância por excelência, do indubitável, da única coisa na qual podemos confiar.

² Taylor, *Hegel*, p. 4.

The old-model now looks like a dream of self-dispersal; self-presence is now to be aware of what we are and what we are doing in abstraction from the world we observe and judge. The self-defining subject of modern epistemology is thus naturally the atomic subjectivity of the psychology and politics which grow out of the same movement. The very notion of the subject takes on a new meaning in the modern context...³

O sujeito, que se coloca a si mesmo, senhor de si, de sua própria razão, que ousa saber, ousa conhecer por sua própria razão, é o sujeito moderno. Ele, portanto, é livre, não está sob o domínio de nenhuma força alheia a si. Juntamente a esse novo senso de objetividade, está um renovado sentido de subjetividade, no qual a liberdade opera uma função importantíssima. O ser humano é livre para manipular o mundo. Mas, como já dissemos, o ser humano também será objeto de conhecimento.

Man is also an object in nature, as well as the subject of knowledge. Hence the new science breeds a type of understanding of man, mechanistic, atomistic, homogenizing and based on contingency.⁴

Como um objeto natural, dentre outros, de conhecimento, o ser humano é um objeto da natureza cujas leis são contingentes. O estudo deste ser não estará isento do aspecto mecanicista e atomista característico da ciência moderna. Teóricos como Holbach, Bentham e Hélietius tentarão erigir uma antropologia que dê conta deste aspecto e do fato de o sujeito ser autônomo, que se autodefine e põe. Entretanto, harmonizar estas duas tendências, isto é, o sujeito como autodefinido, autoposto, e ser um objeto da natureza, esbarra em várias dificuldades, o determinismo, por exemplo. Kant também enfrentará essa dicotomia em sua ética quando se depara com as inclinações sensíveis e a pureza do dever moral (*Sollen*).

O movimento de resistência a tudo isso, às dicotomias instauradas na compreensão do ser humano, o atomismo etc., desenvolver-se-á na Alemanha a partir de 1770 com o *Sturm und Drang*, desdobrando-se em outras alternativas já citadas: o Romantismo, o pensamento como o de Goethe e Schiller e os sistemas de Schelling e Hegel.

Vê-se, assim, que o pensamento de Hegel se insere em uma corrente mais ampla que resiste a várias implicações do pensamento iluminista e científico. Hegel encontra-se em um diálogo estreito com esta corrente, que procura manter a noção de individualidade e liberdade, sem perder, contudo, uma visão integral do ser humano, que valoriza tanto sua razão quanto seu sentimento e que não o considere

³ Taylor, *Hegel*, p. 7.

⁴ Taylor, *Hegel*, p. 10.

inteiramente apartado da natureza, dentre muitas outras reivindicações do pensamento.

A *Fenomenologia do Espírito* é uma obra que almeja delinear estes movimentos de forma a construir uma história da humanidade em seu desenvolvimento intelectual. Entretanto, esta idéia de fazer uma história do espírito humano que anima a *Fenomenologia* já se encontra presente tanto na *Wissenschaftslehre* de Fichte, na qual, na *dedução da representação*, propõe fazer uma história pragmática do espírito humano, quanto no pensamento de Schelling. Contudo, Hegel ainda considera tais histórias artificiais, pois, como já foi dito, pressupõem o que necessita ser demonstrado, a consciência filosófica. Logo, sua proposta é fazer com que o filósofo desapareça diante da experiência que lhe aparece, isto é, que a reflexão filosófica não seja imposta por uma força estranha e *externa* à consciência, mas demonstrar que esta reflexão surge de sua própria experiência, como sua história, devendo ser interiorizada (*Erinnerung*). Com isso, aquela questão kantiana (“como a experiência é possível?”) é ampliada de uma forma nunca vista na Filosofia. Mas o que é *consciência*?

Por “consciência”, Hegel compreende uma relação já travada entre um sujeito e um objeto, ou seja, um e outro são dois pólos do mesmo. Na consciência, só existe um sujeito na presença de um objeto e um objeto na presença de um sujeito. A estratégia de Hegel na *Fenomenologia do Espírito* é demonstrar a insuficiência de se pensar um pólo sem o outro. E a maneira pela qual se afirma esta deficiência é a experiência. A consciência é tanto seu sujeito quanto seu objeto. Contudo, isso não é asseverar que Hegel defende uma posição, como expõe Solomon em seu *In Spirit of Hegel*, egocêntrica, sob a crítica francesa, ou solipsista, sob a crítica anglo-saxã. A igualdade que foi dito existir entre sujeito e objeto é *não formal e diferenciada*. A tradição filosófica moderna, na qual Hegel está inserido, afirma, de uma forma ou de outra, desde Descartes, Locke e os empiristas, Hume e os céticos, chegando a Kant, a diferença profunda entre sujeito e objeto. Hegel, entretanto, é considerado por muitos comentadores, por exemplo, Solomon e Hyppolite, como o pensador que alcançou o máximo do pensamento metafísico e o melhor representante da filosofia moderna. No entanto, ficam em dúvida ao terem que classificá-lo como pertencendo à tradição que critica ou já inaugurando uma nova era. Para a discussão aqui em questão, interessa considerar *o absoluto* hegeliano como aquilo que possibilita pensar o enigma da consciência, dificuldade eminentemente moderna, e como tal conceito traz inovações àquele de consciência. O ponto importante dessa discussão é que Hegel

coloca em xeque a concepção de consciência em primeira pessoa da modernidade, questionando a epistemologia e a idéia de um *eu* já dado. Ou seja, Hegel põe em dúvida o que Descartes não pôs e, assim, questiona o pensamento moderno como um todo, destacadamente alguns pontos tratados acima, a saber, a revolução epistemológica e a revolução científica que erigiram uma nova visão do ser humano, isto é, uma nova antropologia. Contudo, ele não nega simplesmente o ponto de vista de primeira pessoa da consciência enquanto sujeito, mas suprassume-o. Vemos isso ao longo da *Fenomenologia do Espírito*, na qual a consciência compreende-se como *eu* e *consciência de si*, posteriormente como *espírito*.

Com o surgimento moderno desta nova realidade do sujeito, tomando para si o estatuto mais importante na totalidade, desponta a pergunta pela relação do *Eu* com seu outro, que é o mundo. E assim, o conhecimento passa a ocupar o lugar de destaque nas reflexões filosóficas. Qual é sua natureza, como ele se desenvolve, como as relações entre o sujeito conhecedor e o objeto conhecido se estabelecem e, especialmente, qual é o critério para asseverar que o conhecimento é verdadeiro, ou seja, qual é o método que o filósofo deve empregar para alcançar a verdade, são perguntas que caracterizam este período. Concretamente, essas indagações se delineiam nas obras de Descartes, destacadamente em suas *Regulae ad Directionem Ingenii* (*Regras para a direção do espírito*), o *Discours de la Méthode* (*Discurso do Método*) e nas *Meditationes de Prima Philosophia* (*Meditações sobre a Filosofia primeira*). Através dessas obras, observa-se sua imensa inquietação em relação ao método e a necessidade de assegurar a verdade de suas reflexões. Nessa mesma época, Locke se debruçará sobre problemas semelhantes em *An Essay concerning Human Understanding* (*Ensaio sobre o entendimento humano*). Entretanto, neste último, a dicotomia radical entre *Eu* e mundo desembocará no ceticismo, já presente nas teorias cartesianas e empiristas, sendo, todavia, o pensamento de Hume a maior representação desse momento do pensar. Suas obras que mais expressam isso são: *A Treatise of Human Nature* (*Tratado sobre a natureza humana*) e *Enquiry concerning Human Understanding* (*Investigação sobre o entendimento humano*).

Será o sistema kantiano que marcará uma importante virada na maneira de tratar as questões das quais vimos ocupando-nos. De acordo com ele mesmo, será Hume quem *o acordará do sono dogmático*. Dessa forma Kant procurará uma resposta eficaz ao ceticismo, dentre outras coisas, tentando sanar as dificuldades inauguradas por Descartes, que de tudo duvida. Contudo, segundo alguns de seus coetâneos,

ainda que tenha resolvido alguns enigmas, não consegue dar cabo do ceticismo, simplesmente deslocando-o. E é esta dubiedade que animará os esforços de todo o Idealismo Alemão, no sentido de reconciliar o conhecimento.

O “penso, logo existo” cartesiano converter-se-á no “Eu penso” kantiano, não mais a considerar o *Eu* como uma alma-objeto, mas como *sujeito transcendental*. A crítica de Kant ao ponto de vista cartesiano é feita nos “paralogismos” na *Crítica da Razão Pura*. No entanto, o *sujeito transcendental* não é singular e, vale notar, nem necessariamente coletivo. Dele pode-se dizer unicamente que *é*, não sendo objeto do entendimento⁵ e, por isso, não é passível de ser julgado quantitativamente, já que a *quantidade* é uma categoria do entendimento.

No entanto, sendo isso completamente contra-intuitivo (não compreender *intuição* no sentido kantiano), será sustentada a diferenciação do *eu transcendental* e o *eu*, ou *ego*, *empírico*. Pois, o *eu transcendental* não é este *eu* que deseja, que tem um corpo etc., mas a estrutura que permite a todo *eu empírico* conhecer e agir, impondo regras à experiência (agora sim no sentido kantiano).

Em intenso colóquio com Kant, Fichte, incomodado com as conseqüências do saber kantiano, elaborará uma doutrina visando resolver alguns problemas. O que nos diz respeito aqui é o problema da subjetividade, a cisão já mencionada entre *eu transcendental* e *empírico*, e outra ainda não expressa, a saber, a dualidade das esferas da razão – por um lado, razão teórica e conseqüente *eu teórico*, por outro, razão prática e *eu prático*, muito investigada nesta conjuntura. Assim, ele asseverará o princípio do “Eu=Eu”. Segundo sua teoria, o conhecimento é fundamentalmente prático, evidenciando-se como atividade e como movimento do *Eu* a se *chocar* com o que ele não é, o *não Eu* – este conceito de “choque” (*Anstoss*) é central. Essa idéia inspirará sobretudo Schelling e Hegel em suas formulações, levando-lhes a asseverar a não-diferenciação entre o âmbito teórico e prático. Por isso, Hegel expõe inseparavelmente em sua *Fenomenologia* os desenvolvimentos da consciência nestes dois “setores” e isso estará presente em todo seu sistema: a consciência não é meramente um objeto teórico, mas está inserida em um mundo, em diálogo com a

⁵ Uma rápida observação a respeito da filosofia de Kant: ele se utiliza uma divisão para expor as faculdades do ser humano, a saber: a faculdade da sensibilidade, a faculdade do entendimento, a faculdade da imaginação e a faculdade da razão. A primeira é o receptáculo das impressões sensíveis, que são ordenadas na forma do espaço e do tempo: são as intuições. A segunda é formada por categorias, que são o que dá ordenamento às intuições. A *imaginação*, de certa maneira, vincula estas duas faculdades.

A experiência, no sentido kantiano, é conjunção da atividade categórica do entendimento, cuja matéria-prima são os dados oferecidos, através dos conceitos de espaço e tempo, pela faculdade sensível, as intuições. A atividade do pensamento alheia a qualquer experiência é atividade da razão.

natureza e com outras consciências, ainda que ele, na primeira seção da *Fenomenologia*, exponha a consciência como não sendo para si, ou seja, sem questionar-se, sem questionar-se, sem ser consciência de ser consciência, consciência de si.

Além deste fio condutor argumentativo do pensar moderno que aponta à reflexão hegeliana, há que citar um outro ponto importante, que é o fato de a tradição na qual Hegel está inserido trazer em si uma concepção particular de subjetividade, a saber: do sujeito voltado para si, ensimesmado, capaz de “alcançar” o mundo, sem, no entanto, nunca sair completamente de si. Isso se manifesta desde Meister Eckhart, chegando à *Monadologia* de Leibniz; nos romances de formação (*Bildungsromane*), como, por exemplo, o *Wilhelm Meister* de Goethe e *Heinrich von Ofterdingen* de Novalis, no qual o herói precisa passar por vários contratempos e experiências que lhe proporcionem a distância de si e só então está hábil a se assumir plenamente como tal, formando-se desde a natureza à liberdade; e no sistema fichteano, em seu conceito de choque (*Anstoss*).

Outra noção a ser destacada é a de *sistema*, importantíssima para o pensamento kantiano e os idealistas alemães. Já o pensamento de Wolff dizia-se um sistema. Entretanto, Kant aponta aí a falta de um princípio ordenador, e empenha-se em construí-lo. Ao fazê-lo, nele incorpora a idéia de crescimento orgânico. Entretanto, o sistema kantiano será intensamente criticado por seus sucessores.

Solomon diz que o próprio Idealismo Alemão começou quando Reinhold e Fichte declararam que o sistema kantiano carecia de um princípio e, portanto, não estava à altura do que se propunha. O diálogo entre eles foi muito frutífero, tendo primeiramente Reinhold grande influência sobre Fichte para mais tarde isso se inverter.

During his period at the University of Jena (1787-94), Reinhold proclaimed the need for a more “scientific” and systematic presentation of the Critical philosophy, one based upon a single, self-evident first principle.⁶

Será a busca por este princípio, que nas pesquisas mais antigas de Reinhold será o *princípio da consciência* para tardiamente dar lugar a outros, já que o pensamento reinholdiano passou por várias viradas teóricas (por exemplo: a dominada pelo já mencionado *princípio da consciência*, outra na qual estará muito próximo das primeiras versões da *Wissenschaftslehre* fichteano; outra que terá na linguagem e no pesquisar suas

⁶ BREAZEALE, Dan. “Karl Leonhard Reinhold” in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<http://plato.stanford.edu/entries/karl-reinhold/>). Acesso em: 12 Fev. 05.

relações com o pensamento, antecipando em muito a *linguistic turn* no século XX, a procura por essa origem do sistema). Hegel, desde a sua juventude em Jena, defende a sistematicidade do saber filosófico, porém combate o *Formalismus* de Kant.

Inserido nesta tradição na qual o sujeito é um tema-chave a ser discutido. Hegel concede-lhe lugar central em seu pensamento. Entretanto, compreendê-lo não é tarefa fácil.

It is relatively obvious only that Hegel attributes the characteristic of subjectivity not just to his Concept, but also to entities such as 'I', 'self-consciousness' and 'spirit'. We are therefore on safe ground if we assume that the subjectivity which is to be attributed to the Concept is precisely that which is also attributed to the I, self-consciousness or spirit and which distinguishes them from other types of organism. The ground becomes more dangerous when it is a matter of stating what subjectivity actually means. This is not merely because Hegel distinguishes between different types of subjectivity, but also because the subjectivity which is constitutive of the Concept is tied to conditions which are difficult to state with any precision. In general it seems to be correct to say that subjectivity occurs when something recognizes itself as being identical with something else. If we follow the Science of Logic, then this relationship of identity known as 'subjectivity' can only be established between entities which themselves can be thought of as being particular complexes of relations of similar elements or moments.⁷

Nesta passagem, Horstmann refere-se especialmente ao problema do sujeito na *Ciência da Lógica*. No entanto, tal afirmação também é válida para outras obras de Hegel. Todas estas instâncias de subjetividade já se encontram na *Fenomenologia do Espírito: eu, consciência de si e espírito*.

A exposição feita na *Fenomenologia* possui um teor diferente daquele da *Lógica*, já que a proposta da *Fenomenologia* é a de ser uma introdução ao seu sistema. Introdução essa que, entretanto, não quer dogmática e meramente expositiva, mas pretende ser o caminho mesmo para o que ele chama de *saber absoluto, consciência filosófica*, como já expomos. Como apresentação que uma obra filosófico-literária invariavelmente é, Hegel tenciona que a *Fenomenologia* seja a experiência do ser humano ordinário, cujo conhecimento encontra-se no nível mais imediato – o que será descrito como o momento da *certeza sensível* –, até o saber filosófico, consciente de si. Na *Fenomenologia*, Hegel vê um encadeamento na própria história do pensamento (mas não a obedecer necessariamente à ordem cronológica dos fatos históricos, já que, para Hegel, a história é circular, ou melhor, é uma espiral ascendente, ou seja, ainda que seu desenvolvimento não seja linear, existem progressos na cultura humana. Mas o tema da história para Hegel é vastíssimo, com

⁷ Horstmann, Routledge Encyclopedia of Philosophy.

inúmera bibliografia, fugindo da proposta desta investigação). Ele compreende que os sistemas de pensamento, não só filosóficos, mas religiosos, políticos e artísticos, estão todos em um mesmo feixe de desenvolvimento do pensar que almeja ser plenamente consciente de si e, assim, livre.

Nosso objeto de investigação é a *consciência*, ou seja, o ser humano em sua totalidade, não possuindo o sentido que hodiernamente tem na Filosofia, em especial na Filosofia da Mente. A consciência é o próprio sujeito em sua inteireza. Entretanto, Hegel pensa que esta consciência deve se desenvolver em si mesma, isto é, a partir de sua própria experiência, do experimentar-se e experimentar a alteridade. Dessa forma, ele constatará que no se desenvolver da consciência, ela se desdobra em *figuras*. Uma figura (*Gestalt*) da consciência é uma consciência particular que se encontra ao longo da exposição da *Fenomenologia* e se caracteriza por uma estrutura própria. Estrutura essa que, pela natureza da consciência, não é somente do sujeito, mas *estrutura do todo*, isto é, também daquilo que o sujeito toma por objeto, além de todos os elementos que permeiam-nos e rodeiam-nos. Por isso, uma forma da consciência expressa a totalidade de um espaço e tempo determinados, o que significa dizer, a experiência completa da consciência particular.

A “história” da qual falamos é um ensaio permanente da consciência na busca de estado de coerência em relação à sua própria medida. É um processo no qual a negatividade, quer dizer, as frustrações que experimenta nos variados âmbitos, exerce um papel decisivo. O *negativo* para Hegel é o que movimenta a consciência, pois somente fracassando ela continua a buscar, construir e descobrir-se a si mesma. É na ação que a consciência descobre o que é, transferindo o que era *absolutamente outro*, ou seja, *em si*, ao âmbito do *para si*; o que era *em si* o era somente *para ela*. Mas um novo objeto aparecerá para ela, pois à mudança do sujeito equivale uma mudança do objeto, isto é, descobrindo-se como diversa do que era, a consciência terá novos os objetos apresentando-se a si. Existirá, por isso, um novo saber diante dela. Dessa maneira, seu insucesso só é negativo para a própria consciência, pois em uma perspectiva objetiva isso é o que a faz crescer. Para o leitor da *Fenomenologia*, a quem Hegel se refere quando emprega o *para nós*, a negatividade é, por um lado, motor de crescimento, e, por outro, o que vincula as diversas figuras singulares. Como diz Hyppolite, “A negatividade é a única a permitir ao conteúdo desenvolver-se em afirmações sucessivas, em posições particulares, ligadas umas às outras pelo

movimento da negação”.⁸ Como, porém, pode, a negatividade, engendrar diversas figuras da consciência? Ela é inerente ao conteúdo da coisa negada. O que fundamenta isso é a afirmação hegeliana de que o *todo* é imanente a este desenvolvimento da consciência, mas investigaremos isso mais adiante. Entretanto, seria mais correto dizer que o objeto da *Fenomenologia do Espírito* é propriamente o *espírito*. *Para nós*, a consciência já é *espírito*, mas *para ela* haverá um longo caminho até a compreensão de sê-lo. A proposta da obra é ser a ciência (“logia”) do aparecimento (fenômeno) do *espírito*.

É curioso, porém não acidental, o fato de Hegel, em um primeiro momento, ter intitulado essa obra como “Ciência da Experiência da Consciência”, para posteriormente denominá-la com o título que permaneceu. Primeiramente, a obra seria somente a primeira seção (“consciência”) do que hoje é a *Fenomenologia*. No entanto, a obra se desenvolveu de tal forma que surgiram outras seções, a saber: consciência de si, razão, espírito. E o que antes era tomado como *figuras da consciência* agora se torna *momentos do espírito*. Dessa mudança de visada, sutil, mas importante, vem à tona as várias vozes presentes na obra: o *em si*, o *para si*, o *em si e para si* e o *para nós*. A razão disso é precisamente a *Fenomenologia* ser não uma mera exposição, como expresso, mas um caminho de elevação ao saber filosófico, que é próprio ao saber mesmo, isto é, não lhe é extrínseco, não lhe é imposto. A partir destes quatro elementos, surgem dois grupos: aquele que constitui a própria experiência do *espírito* e é seu próprio aparecer a se desdobrar, e o que ordena a experiência, pois já percorreu todos os caminhos. O primeiro envolve os três elementos iniciais e o segundo, o *para nós*.

O *em si* (*Ansich*) é a forma do pensamento no qual o que está em xeque é o que o objeto do pensar é, sua essência. Hegel parece pensar no conceito aristotélico de potência. O que para Aristóteles necessita ser *atualizado*, para Hegel precisa se tornar *para si* (*Fürsich*). O *Fürsich* é o tomar consciência do que é *Ansich*, é tomar para si o que até então era somente em si. Em contextos nos quais a discussão hegeliana põe maior acento sobre o prático, o *Fürsich*, além do sentido de “para”, ganha o significado de “por” *si*, ou seja, de autonomia.

No momento do *Ansich*, a atenção encontra-se sobre o objeto em detrimento do sujeito para o qual o objeto é; no do *Fürsich*, o contrário acontece. O pensamento terá necessidade de reconciliar estes dois momentos antagônicos em um diverso, que

⁸ Hyppolite, *Gênese e estrutura da “Fenomenologia do espírito” de Hegel*, p. 31.

Hegel chamará de *em si e para si*. Neste momento, se está considerando tanto o sujeito quanto o objeto, e aqui a liberdade e a consciência são mais plenas. Este é o momento do *saber absoluto*, filosófico. E equivale a uma outra “voz” presente na *Fenomenologia*, aquela do *para nós*. Ela é a orientação de Hegel através da exposição e experiência do caminho da consciência. É muito discutido se esta intervenção de Hegel não trairia a proposta mesma da obra. Pode iluminar nossa compreensão uma passagem da “Introdução” à *Filosofia da História*, na qual Hegel exprime que ao comentar certos momentos do caminho filosófico não está pressupondo os resultados a serem alcançados, nem suas causas, mas simplesmente aproximando-se a eles como alguém que já conhece o caminho, tendo-o antecipadamente percorrido. Porém, tudo o que este *para nós* indica deverá ser demonstrado e, no caso particular da exposição *fenomenológica*, deverá ser experimentado pela própria consciência. Por essa razão, seu caminho será de desespero existencial (*Verzweiflung*), pois continuamente toda as suas certezas e verdades cairão por terra. Somente à medida que a consciência se tornar *em si e para si*, não irá se cindir existencialmente, mas compreender-se-á como *espírito consciente de si*, não mais excluindo a negação, quer dizer, suas frustrações e esvaziamento do que *pensava* ser, mas suprassumindo-a, ou seja, incorporando-a e compreendendo-a como instância para seu crescimento e liberdade. Estes três instantes da totalidade, que é o *absoluto*, se concretizam na *consciência, consciência de si e razão*.

O movimento que permeia a totalidade investigada é a dialética, que aqui Hegel entende como o diálogo da consciência entre sua certeza e sua verdade, isto é, entre a compreensão que tem de si subjetivamente e aquela alcançada a partir da objetividade, do embate com a alteridade. O movimento, assim, é permanente, ainda que almeje pela ocasião da reconciliação de certeza e verdade, o *saber absoluto*. Todavia, quando o saber da consciência é absoluto, continua a ser dialético, pois a consciência sempre é na relação com um outro e diante deste é sempre outra também. A diferença é que nos saberes não filosóficos a consciência, como *espírito*, já que a partir de um instante isso será sua certeza e verdade, não possuirá uma compreensão cabal de si. No entanto, o movimento não pára ao se tornar saber absoluto, mas ganha aí a consciência de ser tal movimento, isto é, torna-se saber filosófico.

A experiência é o experimentar do *em si*, do *para si* e do *em si e para si*, quer dizer, o conceito hegeliano de experiência expande em muito o kantiano e fichteano.

Para Kant, experiência é o que apreendemos sensivelmente através da aplicação correta de nossas categorias. Para Hegel, a *experiência*, de antemão, está “cheia” de dialética, pois esta última é o próprio movimento dialógico que a consciência faz sobre seu saber e seu objeto. A experiência é o aparecimento de novos saberes e objetos à consciência. Só é possível o aparecer, por causa do movimento dialético. O que aparece é consequência desse movimento intrínseco à consciência mesma.

Reflitamos agora sobre o que é o conceito de absoluto para Hegel. No entanto, como essa será estritamente nossa preocupação no último capítulo, voltaremos agora a uma mera introdução a este conceito, concentrando-nos em como ele aparece na “Introdução” da *Fenomenologia*.

O uso adjetival de “absoluto” sempre foi mais ou menos corrente na História da Filosofia. O mesmo não se pode dizer de seu uso substantival (*o* absoluto). O primeiro registro deste uso substantival encontra-se em *De Docta Ignorantia* de Nicolau de Cusa, em 1440. Em seguida, este substantivo foi importante para o pensamento de Spinoza. Em ambos os casos, refere-se a Deus. Este conceito foi formulado definitivamente por Kant por volta de 1800, definido como o incondicionado, ilimitado, infinito, não afetado por nada fora de si. Contudo, para ele, o absoluto não poderia ser objeto do conhecimento.

O Idealismo Alemão terá em alta conta *o* absoluto: primeiramente Fichte, depois Schelling. Este último, que em princípio assumia o idealismo fichteano como verdadeiro, acabará por criar uma teoria da identidade neutra, que afirma que o absoluto é uma identidade subjacente tanto ao sujeito quanto ao objeto. A partir do absoluto schellinguiano Hegel desenvolverá sua teoria.

Hegel afirma que a tradição filosófica tem compreendido o absoluto apartado do conhecimento. Ele é o que está do “outro lado” da atividade do conhecer, nossa, subjetiva. O absoluto equivale à *coisa em si* kantiana, que não podemos conhecer. (Ainda que Kant se abstenha de usar esta noção como substantivo, não o aplicando sequer à *coisa em si*, seus sucessores o farão.) Sua discussão estará ao redor da possibilidade, negada por Kant, de conhecer o *absoluto*. Sobre isso, Hegel argumentará que é nosso próprio ato de conhecimento que levantará nossa suspeita em relação à validade de nossa ação, pois pensamos que o conhecimento é um instrumento do qual nos servimos para nos relacionarmos com o absoluto, e ao empregá-lo não deixamos aquele absoluto intacto e, assim, não é a ele que conhecemos, mas nossa relação com ele. Aqui, Hegel está dialogando com a escola

empirista. Mas ele também critica a escola racionalista que tomará o conhecimento como um meio passivo pelo qual o absoluto estabelece contato conosco. Não contrariamente ao que foi exposto em relação à escola empirista, aqui também o absoluto só é para nós a partir do conhecimento que, mesmo sendo passivo, é um meio. Também nos é permitido ler esta crítica sendo dirigida especialmente a Kant: a imagem do conhecimento como meio equivaleria à faculdade da sensibilidade e aquela do conhecimento como instrumento, à faculdade do entendimento. Hegel indica que tanto uma posição diante do absoluto quanto outra não é viável, pois erige uma coisa entre nós e o absoluto, coisa que é o conhecimento, e impõe uma verdade para nós diversa da verdade em si. O que está em jogo é uma crítica à, então avançando a passos largos, epistemologia tradicional, de Descartes a Kant. Hegel considera essa preocupação excessiva, afirmando que o “medo de errar pode constituir o próprio erro”, isto é, que avançamos no conhecimento do absoluto sem necessitar nos fecharmos no discutir o que é esse conhecer mesmo. Sua visão é a de que a Filosofia deixara de conhecer o absoluto, a asseverar que o conhecimento do que é, da coisa mesma, da *coisa em si*, não é possível – como atesta a filosofia crítica.

No terceiro capítulo da *Fenomenologia*, Hegel levará o argumento kantiano da *coisa em si* a suas últimas conseqüências, criando a imagem do “mundo invertido”. Ele pensa que somente através desta divisão entre nós e o absoluto, a “mente” e o sujeito, surgem como uma questão a ser discutida. Indo, então, de encontro ao pensamento moderno, assevera que a “mente” é uma invenção, não uma descoberta. No entanto, vê nisso um movimento necessário do *espírito* que não devemos simplesmente negar, mas compreender e suprassumir. A epistemologia, tal como foi construída, crê que o conhecimento ou é instrumento ativo ou meio passivo; é algo entre o que somos e o que queremos conhecer; e mais, pressupõe uma diferença entre o que nós e o conhecido. Assim, o conhecimento passa a ter um estatuto diverso de nós mesmos.

A partir dessa concepção, surge uma teoria da verdade: da verdade como correspondência entre nossa experiência e a coisa em si, ou seu mero aparecimento ou fenômeno. Descartes, por exemplo, afirmará que nosso conhecimento é verdadeiro, pois Deus, em sua sabedoria e bondade, não permitiria que fôssemos enganados. No caso de Leibniz e de Berkeley, a hipótese da *coisa em si* nem surge, porque nossas experiências são causadas pelo próprio Deus. Kant irá transformar decididamente esta visão das coisas. Ele confirma a crença empirista de que somente

conhecemos porque as coisas afetam nossa sensibilidade, adicionando, todavia, que, através de nossa faculdade do entendimento, *constituímos* a realidade. O nosso aparato cognitivo é de tal ordem, que *parece* que os objetos estão fora de nós, mas, verdadeiramente, eles estão em nós. Sequer temos condições de afirmar que há objetos em si mesmos fora de nós. Apenas Deus pode saber isso, pois conhece por meio da intuição intelectual. O conhecimento como obstáculo é o que Hegel pretende supressumir, dando continuidade da tarefa de extrair a *coisa em si* da filosofia kantiana empreendida por Fichte e Schelling, pois o absoluto é a totalidade do real e nada pode existir aparte dele. Afinal, o que seria o conhecimento fora do absoluto?

A verdade é o todo, quer dizer, a verdade é o absoluto. Ela não existe onde há parcialidade, relatividade. A unidade de medida para a consciência determinar o que é verdadeiro é sua própria experiência, mas aqui “experiência” expande-se para além da esfera cognitiva, epistemológica. Como Hegel não crê na divisão ontológica entre teoria e prática, conhecimento e ação, tudo é experiência, o que significa afirmar: experiência é o movimento mesmo que a consciência é e faz. Na tentativa de dizer a verdade e agir conforme ela, a consciência expressa uma concepção de verdade que é posta à prova. E o caminho trilhado pela consciência na *Fenomenologia do Espírito* mostrará que a consciência estará sempre a se frustrar, perdendo sua verdade. Sendo assim, como sustentar que ela possui verdade? Como, se ela se perderá? Isso seria o mesmo que relativizar a verdade; cada forma da consciência tem sua verdade... Como a unidade de medida é sempre a consciência, o que lhe importará será a compreensão de sua verdade, quer dizer, a coerência. Tal como acontece no conceito de experiência, “coerência” não se limita somente ao epistemológico, mas à auto-satisfação em todos os âmbitos da consciência, à sua integridade. Outra observação merecedora de nossa atenção é que o modelo que a própria consciência se dá (e que lhe permite ser coerente) não é único. Na *experiência* que faz e cuja descrição é a própria *Fenomenologia do Espírito*, a consciência vai mudando os seus próprios modelos e paradigmas de verdade. Por isso que se afirmará que o absoluto não é uma única visada da totalidade, mas a totalidade mesma, quer dizer, ele é o caminho formado por todas as dúvidas desesperadas da consciência em relação a si, ao mundo e a Deus, em busca de auto-satisfação e integridade. O saber fenomenal, exposto ao longo da *Fenomenologia do Espírito*, diferencia-se do saber filosófico, amadurecido, na medida em que se apresenta em várias *figuras*. Estas são instantes em que os critérios que a consciência se dá acabarão

por se mostrarem insuficientes, fazendo-lhe ser experiência de desespero, necessitando cambiar seus paradigmas. A mudança profunda pela qual a consciência passa não lhe é imposta por nenhuma força exterior a ela. Isso é o que Hegel chama de *contradição*.

Também esse conceito ultrapassa a compreensão que possui no contexto da lógica formal. A consciência *vive* a contradição; não a tem somente. E é ela que move a consciência em direção ao verdadeiro. Para a consciência natural, o verdadeiro estará sempre desvanecendo diante de seus olhos, tal como um oásis no deserto que desaparece como miragem. Contudo, ela está sempre em busca dele; não há outra maneira! Para a consciência filosófica, entretanto, que se encontra na terra da verdade, esta é a compreensão de todo o processo.

Mas a ocorrência dessas diversas *figuras* aponta para uma meta que a consciência constantemente persegue, a saber: a coincidência de seu conceito com o seu objeto. Este coincidir é precisamente o *saber absoluto*. E ao alcançarmos este nível de compreensão, encontramos-nos precisamente no âmbito da Filosofia propriamente dita, pois aqui o saber não precisa ir além de si mesmo, mas está confortavelmente no lugar que é o seu. O caminho que a consciência percorreu lhe levou à sua verdadeira existência e essência, já não distinguindo nada de si, não estando presa a nada alheio; e isso coincide com a natureza mesma do *saber absoluto*.

3 Análise do conceito de consciência

Após termos, no primeiro capítulo, feito algumas observações gerais sobre o pensamento hegeliano e seu entorno, concentrar-nos-emos agora no que Hegel expressa através do conceito de consciência (*Bewusstsein*). Conforme citamos anteriormente, a noção de subjetividade, na mesma medida em que é central no sistema de Hegel, é extremamente difícil. Recordando, uma das razões para tal dificuldade é o fato daquela noção possuir vários matizes: *eu (Ich)*, *consciência de si (Selbstbewusstsein)* e *espírito (Geist)*. De igual maneira também já foi dito que o objetivo desta dissertação é analisar de que forma estes conceitos, nos quais a subjetividade está presente, se desenvolvem na *Fenomenologia do Espírito*.

Contudo, para compreendermos, seja a noção de *eu*, seja a noção de *consciência de si*, necessitamos nos voltar para o conceito de *consciência (Bewusstsein)* desenvolvido na primeira seção da *Fenomenologia*, que abarca seus três capítulos iniciais, já que o *eu* é uma dimensão da *consciência*, conforme veremos, e a *consciência de si* um movimento reflexivo da *consciência*. Isso será estudado a seguir. Notemos, porém, que nosso intuito não é fazer uma análise desta seção da *Fenomenologia*, mas unicamente lançarmos luzes sobre o conceito de *Bewusstsein*.

3.1. O Conceito de Consciência no Idealismo Alemão

A *Fenomenologia do Espírito* inicia-se com o Prefácio que, como costume no início do século XIX, foi escrito após o término da obra, seguido pela Introdução, lugar no qual Hegel expõe os objetivos da obra e seu sítio entre outras obras afins e pensadores, por exemplo, Schelling, Fichte, os românticos, Schleiermacher, Jacobi e o classicismo alemão.

O conceito de *consciência* ocupa um lugar central na *Fenomenologia* – prezemos o fato já referido de que o nome da investigação seria “Ciência da Experiência da Consciência”. Contudo, o termo “consciência” não mereceu nenhuma definição extensa. Contemplamos dois motivos para semelhante postura.

Primeiramente, o próprio pensamento hegeliano é desfavorável a definições, axiomas e qualquer postura filosófica que deseje reproduzir – tal como expresso pelo pensamento spinozista – o método matemático. De acordo com o que mencionamos

no capítulo 1, Hegel criticará profundamente a idéia de método filosófico, tão cara à modernidade, precisamente na “Introdução” da *Fenomenologia do Espírito*. Segundo ele, a Filosofia deve assumir os próprios movimentos de seu objeto de estudo, sua totalidade, e a própria experiência surgida de seu contato com este objeto, ou seja, a maneira como esta totalidade opera no sujeito da experiência (pois experiência presume um experienciador e algo experienciado). Em outras palavras, o objeto da Filosofia é tanto a substância, o que é experienciado, quanto o sujeito, o experienciador. A totalidade só existe para alguém que a conceitua como tal. E ela envolve este sujeito que a conceitua. Este é o objeto da Filosofia. Por isso, e esta idéia concretiza-se na *Fenomenologia do Espírito*, o método filosófico é a própria Filosofia em seu agir.

O segundo motivo para Hegel não definir extensivamente “consciência”, já se encontra no primeiro, como veremos. Se Hegel não se satisfaz em definir conceitos, também a noção de consciência não o será, sendo exposta em seu desenvolvimento, concretamente nos três capítulos iniciais da *Fenomenologia* sobre a certeza sensível, a percepção e o entendimento.

Tanto Kant quanto os idealistas alemães, ao empregarem o termo “consciência”, visavam denotar o ser humano em sua inteireza; não somente suas características mentais ou existenciais, nos sentidos que “consciência” tomou na filosofia do século XX por meio de movimentos filosóficos como a fenomenologia, a filosofia da mente etc. No sentido kantiano-idealista, “consciência” envolve necessariamente um objeto diverso dela mesma. Não sendo assim, ela não é, pois precisa da resistência de um objeto para formar-se como tal. Há, assim, uma correlação intrínseca entre consciência e objeto.

Hegel distinguirá singularmente consciência de consciência de si, afirmando que a igualdade entre as duas, tal como pensada por Kant e Fichte, permitirá o pensamento de uma consciência de si soberana e que, no caso fichteano, tratará tudo como coisas. Isso é problemático, pois, como Hegel mostrará no capítulo 4 da *Fenomenologia*, ao discutir os conceitos de *vida*, *desejo* e *reconhecimento*, cada ser humano é uma consciência de si e, ainda que haja uma resistência a reconhecer o outro (ser humano) como tal, isso se fará necessário. Quando duas consciências de si se encontram e não se reconhecem, dá-se um embate entre elas, instaurando-se uma luta de vida ou morte, dando lugar à dialética do senhor e do escravo. Neste encontro, no qual cada consciência de si *deseja* se assegurar como única consciência

de si (e ser consciência de si implica a anuência de um outro, mesmo que forçada), ou uma morrerá, ou será escravizada, quer dizer, preferirá a manutenção de sua vida biológica à sua liberdade. Veremos isso no momento oportuno.

De uma maneira genérica, os idealistas alemães, ao usarem *Bewusstsein* (consciência), aludiam ao conhecer humano tanto de objetos externos, quanto de objetos internos (isto é, de mudanças e estados do eu). No Idealismo Alemão, o vocábulo “consciência” desdobra-se em três sentidos: psicológico (a consciência é apercepção, ou seja, percepção do eu por si mesmo), epistemológico (“consciência” reporta-se ao sujeito do conhecimento, quer dizer, falar da relação “consciência-objeto” equivale à relação “sujeito conhecedor – objeto conhecido”) e metafísico (“consciência” corresponde ao eu, não como individual, mas como condição prévia seja do eu psicológico, seja do eu epistemológico, que conhece)¹, mantendo, entretanto, um acento no sentido metafísico. A razão mais importante deste acento é o descarte da coisa em si kantiana. Kant, que estabeleceu uma diferença entre a consciência empírica e a consciência transcendental², afirmando que só a primeira pertence ao mundo fenomênico e constitui-se de categorias e intuições sensíveis (ambos conceitos kantianos desenvolvidos na *primeira crítica*). A consciência empírica é uma graças à consciência transcendental, que não é objeto da experiência empírica, mas somente condição formal do conhecimento; ou seja, a consciência transcendental não pode ser conhecida. Porém, os idealistas alemães combatem a coisa em si kantiana, pois afirmam que à razão humana tudo é dado a conhecer, não existindo limites para o conhecimento e que as “ilusões da metafísica” são geradas por uma má compreensão da razão e de seu funcionamento. Eles são impulsionados por sua crença na expressão integral de qualquer conteúdo, seja pela linguagem, seja pela arte (impulso que é fruto dos vários movimentos intelectuais que antecederam essa geração de pensadores: o *Sturm und Drang*, o pensamento de Goethe e Schiller, o Romantismo Alemão, a *Aufklärung*, sendo seu maior expoente o pensamento kantiano). Assim, a consciência transcendental, cujo aspecto formal Kant sempre resguardou (especialmente diante de um de seus melhores alunos, Johann Gottlieb Fichte), tornou-se para os denominados idealistas alemães princípio da realidade.

Fichte converterá a consciência transcendental kantiana, que, segundo a divisão realizada acima, mantém o aspecto epistemológico, em um eu que é princípio de toda a realidade e se põe a si mesmo, pois considera a afirmação kantiana de que a

¹ Distinção realizada de acordo com Ferrater Mora em seu *Dicionário*, verbete “consciência”, pp. 550ss.

consciência é o que permite a unificação do conhecimento da realidade como indicação de que esta consciência é o princípio absoluto.

Como dissemos no capítulo anterior, Hegel é fiel ao espírito de seu tempo, que impulsionava tanto Fichte quanto Schelling a construir uma história do desenvolvimento da consciência, afrontando o formalismo de Kant. Hegel, contudo, não se satisfará com as iniciativas de seus colegas, considerando-as ainda muito formais, pois mais partiam da consciência filosófica, ou seja, do ponto que deveriam demonstrar, caindo sob uma *petitio principii*.

É na *Fenomenologia do Espírito* que Hegel empreende sua versão do desenvolvimento da consciência, de acordo com o que já expusemos precedentemente. Ele enfatizará a diferença existente entre consciência e consciência de si e muito da novidade hegeliana advém da preservação desta diferença, porque graças a ela a formalidade da entrada em cena da consciência de si é superada – pelo menos assim pensa Hegel.

A *consciência* é sujeito e objeto em todo o processo. Como representante do Idealismo Alemão, não se distancia de Fichte no que diz respeito à instituição da consciência transcendental kantiana como eu que fundamenta toda a realidade e se põe a si mesmo – isso é expresso na fórmula “Eu = Eu”. Todavia, Hegel, sendo coerente com sua crítica aos sistemas de Fichte e Schelling³, acusará esta identidade de formal, procurando, em particular na *Fenomenologia*, transformar aquela identidade meramente formal em identidade *efetiva* (*wirklich*).

O conceito de efetividade (*Wirklichkeit*) é muito caro a Hegel e receberá a atenção merecida na *Ciência da Lógica* (Teoria da Essência, seção III), que não está no escopo desta investigação, além da *Filosofia do Direito*, em especial no Prefácio. Não obstante, a idéia de efetividade (*Wirklichkeit*) está presente ao longo de toda a *Fenomenologia do Espírito*. Este conceito está muito próximo do conceito de *realidade* (*Realität*). Existe, porém, entre ambos uma diferença tão sutil quanto importante, a saber: a *Wirklichkeit* é a apropriação da *Realität*. Esta só é verdadeiramente espiritual, isto é, só alcança o que o humano tem de mais sublime (no linguajar hegeliano: adentra na esfera do *espírito absoluto*), na medida em que, enquanto *em si*, torna-se *para si* e *em si e para si*. Considerando que a sabedoria é a compreensão da totalidade, do absoluto, e que nada escapa dele, não há *fora* dele (por isso Heidegger falará que o

² *Crítica da Razão Pura*, daqui por diante “KrV”, B 131ss.

³ Ver, por exemplo, a obra de Hegel de 1801, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling).

absoluto hegeliano é absolutizante), o pensar hegeliano age em variados níveis, nuances. A *Wirklichkeit* é a *Realität* transformada na entrada do nível do *em si e para si*, âmbito do próprio espírito absoluto. [Hegel, nas *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (*Enciclopédias das Ciências Filosóficas*), três volumes escritos em 1817 e reescritos em 1827 e 1830, fala de três esferas do *espírito* (*Geist*): *espírito subjetivo*, *espírito objetivo* e *espírito absoluto*.] Hegel procurará a *efetivação* daquela identidade fichteana, isto é, a consciência filosófica deverá ser *efetivada*. E a consciência efetiva é a própria consciência filosófica, compreensiva *do* absoluto. A preposição “de” que acompanha “o absoluto” traz em si pelo menos dois sentidos para nós importantes neste momento: (1) ela possui uma função adjetiva, ou seja, a consciência filosófica compreende o absoluto; (2) “de” também traz uma idéia de origem e proveniência. Concretamente: é o absoluto que permite a compreensão por parte da consciência filosófica. “A consciência filosófica é compreensão do absoluto”. Isto significa: (1) a consciência filosófica compreende o absoluto, e (2) quem compreende é o absoluto. Assim, o absoluto, que compreende, equivale à consciência filosófica. Veremos este movimento da consciência no âmbito do absoluto, isto é, a consciência do absoluto como a própria tomada de consciência, ou seja, a consciência de si do absoluto, em nosso último capítulo.

Esta é a tarefa da *Fenomenologia do Espírito*: descrever o caminho de *efetivação* da consciência filosófica, isto é, concretizá-la por meio do próprio caminho que esta consciência trilha para se tornar filosófica, ou seja, inteiramente consciente de si, do caminho percorrido até este momento e de suas relações com a realidade que lhe formam (*bilden*) como consciência filosófica. Todo este processo será a “definição” mesma de consciência. Somente ao compartilharmos do *saber absoluto*, o *para nós*, possuiremos uma definição *filosófica* de consciência. Enfatizamos “filosófica”, porque sempre teremos definições e compreensões da consciência (o papel da preposição “de” se repete aqui, tal como no caso acima, quer dizer, “consciência” é tanto sujeito quanto objeto do movimento realizado), e é por isso que a primeira afirmação que Hegel fará sobre a consciência é que *(i) ela é seu próprio conceito*. Isto significa: a consciência não é definida por uma força estranha, externa, nem mesmo a do filósofo que acompanha o desenvolvimento da obra, mas é-lhe inerente sempre ter uma compreensão do objeto que é para ela. Mas isso de tal forma, que já está sempre enredada em um mundo, em uma linguagem e até, mesmo que isso não esteja claro desde o início, com outros entes que têm enorme familiaridade com ela. Mas

asseverar que a consciência é seu próprio conceito não nos permite pensá-la como alheia a todo e qualquer conteúdo. Hegel concorda com a afirmação kantiana de que a consciência necessita da alteridade para *ser*. Se compreendemo-la como apartada de qualquer conteúdo, como uma substância completa e primariamente diversa de um mundo ou realidade, o que estamos a fazer é apenas enfatizando o ser para si da consciência, quer dizer, o âmbito no qual a consciência, secundariamente, é⁴.

Podemos sustentar uma segunda afirmação de Hegel sobre a consciência: (ii) ela possui um âmbito isolado, um *ser para si*, que, entretanto, não define por completo sua natureza. Este *ser para si* é somente um momento da consciência em si mesma (*an sich selbst*). Este *ser para si* pode ser considerado a subjetividade da consciência, o que chamamos “eu”. Contudo, a subjetividade da consciência não é sua totalidade, que, com já indicamos, só se constitui em relação, a saber: do ser humano com o ser em geral. A totalidade, o absoluto, é esta relação em todas as suas ligações e tensões. Isso nos remete novamente àquela afirmação de Hegel feita no Prefácio: “o absoluto é tanto sujeito quanto substância”. O absoluto é atividade na qual é, ele mesmo, o material passivo; e ele é aquele que domina e maneja este material. Sujeito ativo e substância passiva. Esta afirmação do absoluto como tal também se refere a outras tentativas de compreender o absoluto, tais como a de Spinoza, que o afirmara como substância, e a de Kant e Fichte que o entenderam como sujeito, segundo a compreensão hegeliana do projeto desses pensadores.. *A atitude hegeliana*, mais uma vez, confirma sua consonância com seu *Zeitgeist* que persevera na *síntese* romântica *lato senso* com os avanços no pensamento proporcionados pelo Iluminismo, a *Aufklärung*, como o chamam os alemães, a partir do qual a liberdade e a autonomia tornaram-se valores centrais, dentre outros elementos, expandindo o conceito de racionalidade iluminista, valorizando toda forma de expressão humana, como as artes, as manifestações culturais populares, a religião, a religiosidade.

A valorização da religião na Alemanha deveu-se muito a um movimento denominado Pietismo, o qual buscava combater o formalismo, a frieza e a impessoalidade nos ritos e práticas religiosas. Diferindo-se da relação travada pela intelectualidade em outras partes da Europa, notadamente na França, nas quais o pensamento moderno esteve presente, onde a religião era sinônimo de obscurantismo, heteronomia e ignorância, na Alemanha tentou-se conjugar as relações entre fé e razão, vendo-as ambas, juntamente com a arte (mas estas

⁴ HEGEL, *Fenomenologia do Espírito* (daqui por diante, *PbG*), § 80.

conjugações aconteceram aos poucos e, talvez, só em Hegel, em sua descrição do *espírito absoluto*, assumiu a tomada completa de consciência por parte do pensamento), como expressão do ser humano e, por isso, merecedoras do cuidado do exame intelectual, pois unicamente esta atividade permitiria a compreensão do *ser* do humano, tornando-se consciente de si. Exemplos da preocupação do pensamento alemão com a questão religiosa podem ser vistos em obras como: *A Religião dentro dos Limites da Simples Razão* (1793), de Kant; o ensaio de Fichte de 1798 intitulado *Sobre o Fundamento da nossa Fé no Governo divino do Mundo* e um escrito de 1806 que se chama *A Introdução à Vida feliz ou a Doutrina da Religião*; dentre os textos de Schelling, destacam-se *Filosofia e Religião* (1804) e *Filosofia da Mitologia e Filosofia da Revelação*, que representam a última fase de seu pensamento e somente foram publicados por seu filho, após sua morte; os escritos hegelianos que demonstram explícita preocupação com a questão religiosa são os de sua juventude, entre 1793 e 1800, *Religião do Povo e Cristianismo*, *Vida de Jesus*, *A Possibilidade da Religião cristã*, *O Espírito do Cristianismo e o seu Destino*; parte do capítulo VII da *Fenomenologia do Espírito*, uma parte da seção sobre o “Espírito Absoluto” do terceiro volume da *Enciclopédia e A Filosofia da Religião*, curso dado em Berlim e organizado em forma de livro por seus alunos. Vários outros autores (Jacobi, Schleiermacher etc.) tiveram a religião e sua relação com a racionalidade em alta conta. Esta pequena digressão demonstra a preocupação religiosa destes pensadores e confirma nossa afirmação de que na Alemanha a religião e a religiosidade assumiram um papel muito mais positivo do que em outros lugares. E assim, para o pensamento alemão, nenhuma forma de expressão deverá ser de antemão negada, mas em qualquer uma deverá ser encontrada a verdadeira racionalidade que somente a Filosofia oferece.

Dizíamos que a subjetividade, vista no pensamento hegeliano como o desenvolvimento e tomada de consciência de todo o pensamento que o precede, possui um âmbito no qual é só para si e isso equivale ao “eu”, ao sujeito sobre o qual parecemos ter um controle absoluto. Mas o que equivaleria ao *em si* da subjetividade? Conforme já indicamos anteriormente, “subjetividade” é uma noção que assumirá ao longo do pensar hegeliano vários nuances, e que, particularmente na *Fenomenologia do Espírito*, será *eu*, *consciência de si e espírito*, momentos que são transformações, suprassunções (*Aufhebungen*), da *consciência*. Dessa maneira, compreendamos *subjetividade* como sinônimo de *consciência* em geral, o que significa, a relação, que ora tem o foco sobre a análise, ora o tem sobre a síntese, entre um sujeito e um objeto ou

substância. No lugar no qual ora nos situamos, importa distinguir “consciência” de “eu”. Vejamos outras asseverações feitas por Hegel a respeito disso.

3.2. O Eu

Hegel afirma que a consciência constitui o limite do singular e seu além, ou seja: “...a consciência é para si mesma seu *conceito*; por isso é ir-além do limitado, e – já que este limite lhe pertence – é o ir além de si mesma. Junto com o singular, o além é posto para ela...”⁵

Conceituando-se, a consciência, diálogo do eu e daquilo que toma por objeto, será determinada por sua própria medida. Ela se põe um limite e tratará de o alcançar. Fazendo-o, entretanto, não se satisfará e surgirá para ela um novo limite, um novo modelo a ser alcançado e realizado. É da natureza da consciência possuir este movimento de auto-regulação e autodefinição. Como dissemos no capítulo introdutório, a realização da consciência é a conjunção de sua certeza com sua verdade, ou seja, da *efetivação* de seu mundo subjetivo (seus desejos, vontades, necessidades: em suma, sua própria *medida*), isto é, do torná-lo concreto, objetivo, verdadeiro – e esse movimento da consciência em diversas *figuras* será um caminho da consciência a buscar uma satisfação plena, o próprio caminho *formador* exposto ao longo da *Fenomenologia do Espírito*. Por esta razão, na citação acima, Hegel afirma que a consciência é ir além do limitado, limite que é posto para ela mesma e lhe pertence, é ir além de si mesma. Porém, em um primeiro momento, a consciência não terá ciência deste movimento, tomando-o como causado por outrem, não tendo nenhum controle sobre isso – o que lhe causa sofrimento. Enquanto a consciência se colocar como sofrendo a ação e sendo somente o eu que a sofre, permanecerá aí, incapaz de suprasumir tal estado.

A consciência distingue, assim, algo de si e se relaciona com ele⁶. É de sua natureza tomar as coisas por objeto e uma maneira diversa de falarmos sobre a finalidade que a *Fenomenologia* possui é que aqui se almeja a reconciliação, também quista seja pelos empiristas, seja por Kant, entre o conceito que o eu, o sujeito do conhecimento, tem da coisa, e a coisa mesma. Pode-se expressar isso da seguinte maneira: a reconciliação a ser alcançada é entre o que o objeto é em si mesmo, isto é,

⁵ *PhG*, § 80 b.

⁶ *PhG*, § 82.

entre o conceito do objeto, e este mesmo conceito como é para um outro. Esta é uma aproximação *racionalista* ao problema, que é o mesmo dos empiristas e de Kant. O que está em jogo aqui é a busca dessa síntese entre os dois momentos, como diz Hegel: “O essencial, no entanto, é manter firmemente durante o curso todo da investigação que os dois momentos, *conceito* e *objeto*, *ser-para-um-Outro* e *ser-em-si-mesmo*, incidem no interior do saber que investigamos”.⁷

A procura desta síntese, desta reconciliação, é própria ao saber, que é autônomo, quer dizer, é inerente a si mesmo, não necessita de nenhum argumento de autoridade, nem de nenhum pressuposto que não venha a ser explicitado. Tudo a que, por ora, somente apontamos, deverá ser justificado pela *experiência* (*Erfahrung*) mesma, *experiência* que *somos*. Como consciência que nos desenvolvemos com nossa própria medida, estando constantemente a cambiar nosso paradigma de realização, constituímos-nos, então, como essa *experiência* da busca de nos satisfazermos plenamente como seres humanos. Como já assinalamos, o conceito de *Erfahrung* é muito ampliado por Hegel, que o desvincula de uma questão propriamente epistemológica. Esta ampliação deve bastante a Herder que, em *Entendimento e Experiência: Metacrítica à Crítica da Razão Pura* (*Verstand und Erfahrung, eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*), de 1799, já censurava a Kant por limitar aquele conceito. Entretanto, a primeira maneira pela qual Hegel dialogará com este conceito, procurando tirá-lo da inércia da abstração epistemológica, é pela via da própria teoria do conhecimento. (Por sinal, a maneira pela qual Hegel entende a ação de refutar é a partir dos próprios argumentos a serem contestados. Caso não se aja assim a crítica é artificial e, como diz o próprio Hegel, meramente formal.) Retornamos, assim, à discussão sobre até que ponto Hegel é um pensador moderno que mais uma vez sustenta a verdade filosófica sobre a base epistemológica. Este é um debate que somente citamos, pois foge do intuito desta dissertação. Contudo, prescrevemos a atenção sobre a preocupação hegeliana com o *saber* da consciência que traçará seu próprio caminho, a desembocar no *saber absoluto*. Voltemos à análise da consciência.

A consciência é o “conhecimento de um objeto visto como ser-outro que não eu mesmo”⁸, quer dizer, ela se caracteriza por dois elementos que se relacionam entre si: o eu e o objeto. A razão disso já foi enunciada acima e encontra na filosofia kantiana um lugar onde isso é demonstrado de especial maneira.

⁷ *PbG*, § 84.

Hegel took over the notion from Kant and Fichte that consciousness is necessarily bi-polar, i. e., that it requires the distinction of subject and object. This plays an important role in Kant's transcendental deduction, which in one form turn on the requirement of objectivity, that is, that there be a distinction between phenomena which are bound together merely in my experience and those which are bound together universally and necessarily. The extraordinary achievement of Kant's first *Critique* is to rehabilitate this distinction between subjective and objective *within* experience considered as distinct from things in themselves. This necessity of an objective pole to experience also underlies Kant's refutation of idealism.⁹

A consciência, tal como tratada na primeira seção da *Fenomenologia* (consciência como “certeza sensível”, “percepção” e “entendimento”), na qual ainda não se adentrou na esfera do *espírito*, o que só se dará a partir da tomada de si por parte da consciência com o conceito de vida (*Leben*) no capítulo 4 da *Fenomenologia* que examinaremos em breve, é *consciência natural*, ou seja, permanece no âmbito do senso comum, não filosófico, e não é objeto de seu próprio saber. A *consciência natural* sabe-se como um ser, sabe que *é*, mas não é ela mesma objeto de seu saber, não se toma como objeto, não sai de si (ob-) para ser a própria coisa posta a investigar (-jeto). A subjetividade da *consciência natural* é o eu, aquilo que essa consciência considera um âmbito à parte do que toma por objeto, como o que está fora dela, objetado.

Falamos que o eu é subjetividade, porque mesmo sem realizar manifestamente o movimento de *reflexão* (idéia que deve ser entendida oticamente), o eu é uma instância marcadamente *reflexiva*. Vê-se isso no fato de o eu do qual se fala ser sempre o eu que se é. Notaremos, entretanto, que este conceito será problematizado por Hegel. Porém, sendo assim, a consciência (*Bewusstsein*) já contém em si indícios da consciência de si (*Selbstbewusstsein*). Pois a consciência é eu e objeto e o eu é o momento da subjetividade. A consciência na verdade é uma ao longo de toda a *Fenomenologia*. Mas, como já sinalamos, o que temos aqui é uma identidade diferenciada. A consciência se desdobrará em várias *figuras*, como caminho que busca a própria realização, até se tornar consciência filosófica amadurecida, quer dizer, *espírito em si e para si* (*Geist*).

A *Fenomenologia* vai do abstrato ao concreto, eleva-se a desenvolvimentos cada vez mais ricos, mas que sempre reproduzem em si mesmos os desenvolvimentos anteriores, conferindo-lhes uma nova significação. Cada um dos conceitos utilizados por Hegel é retomado, refundido e, por assim dizer, repensado num estágio superior do desenvolvimento. Tal retomada de todos os momentos abstratos que se enriquecem

⁸ Inwood, *Dicionário Hegel*, pp. 79s.

⁹ Taylor, *Hegel*, p. 89.

progressivamente é característica da própria maneira de pensar de nosso filósofo, a tal ponto que ele próprio experimenta a necessidade de voltar atrás incessantemente e resumir as etapas já franqueadas para mostrar que já voltamos a encontra-las com um novo sentido.¹⁰

Vemos, dessa maneira, que o pensamento hegeliano se desenvolve desta forma e continuará sempre assim. Mas qual o modo que isso se dá na relação entre *Bewusstsein* e *Selbstbewusstsein*? No dizer de Hyppolite,

Sem dúvida a consciência é também consciência de si; ao mesmo tempo que acredita saber seu objeto como sua verdade sabe seu próprio saber, mas disso ainda não toma consciência como tal; embora seja consciência de si apenas para nós, ainda não o é para si mesma; com efeito, visa somente ao objeto, quer chegar à certeza do saber do objeto e não à certeza de seu próprio saber. Tal orientação sobre o objeto é o que caracteriza o objeto como tal e é o ponto de partida da consciência fenomenológica.¹¹

A consciência de si subjaz à consciência somente *para nós*, ou seja, para a consciência filosófica, àquele que já percorreu o caminho da *Fenomenologia do Espírito*. Ao *para nós* equivale o ponto de vista hegeliano, que se encontra no saber filosófico, saber absoluto. No entanto, aqui na primeira seção da Fenomenologia, onde o sentido de “consciência” é restrito e indica a primazia do objeto sobre o saber, isto é, o saber não se leva em consideração, não procura saber de si, mas todo objeto cai fora de si, é-lhe externo. O saber é passivo e somente recebe o objeto. A distinção já feita entre certeza e verdade também aqui está presente – como estará em toda *Fenomenologia*. Na consciência, então, a certeza é *imediatamente* verdade. Será a *experiência* de não encontrar uma verdade que satisfaça o saber da consciência, que lhe levará à figura da consciência de si. Como diz, mais uma vez, Hyppolite:

Quando se desenvolvem todos os momentos da consciência, seguindo o itinerário fenomenológico, chega-se ao ponto de vista do idealismo transcendental, aquele que parte Fichte em sua *Doutrina da ciência*. Acreditamos conhecer um objeto fora de nós (certeza), mas só conhecemos a nós mesmos (verdade dessa certeza). O realismo da consciência ingênua conduz ao idealismo transcendental.¹²

E o princípio da filosofia fichteana é o “Eu=Eu”, o que nos mostra que neste estágio diverso do itinerário *fenomenológico*, o eu ainda estará presente, mas, sob a nomenclatura hegeliana, terá se transformado em *consciência de si*. Isso nos remete mais uma vez a *Aufhebung*, movimento dialético do pensamento, que nega sem aniquilar o objeto, conservando-o na elevação a uma nova compreensão dele mesmo. Assim, o

¹⁰ Hyppolite, *Gênese e estrutura da “Fenomenologia do Espírito”*, p. 80.

¹¹ Hyppolite, *Gênese e Estrutura da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel*, p. 82.

eu que aqui examinamos estará e não estará presente ao longo de todas as figuras da *Fenomenologia do Espírito*. Estará presente como eu da *consciência*, da *consciência de si*, da *razão*, do *espírito* e do *absoluto*, espírito em si e para si. Em todos estes casos, ele será “eu”, mas sempre diferenciando-se do “eu” de outra figura. É o mesmo que acontece com a noção de “consciência”, da qual falamos ao marcar uma diferenciação entre um sentido estrito e amplo de seu conceito.

A *consciência* ainda não é *consciência de si*, porque o eu da consciência ainda é inteiramente dependente do objeto. Este eu não sabe que o objeto que lhe aparece é ele próprio, conclusão à qual chegará no final da dialética da consciência, precisamente como resultado da dialética do entendimento.

Analisemos como o Eu se desenvolve ao longo dos três momentos da Consciência: a Certeza Sensível como o momento da singularidade, a Percepção como o momento da particularidade e o do Entendimento como o momento da universalidade.

3.2.1.

O Eu na Figura da “Certeza Sensível” como Singular

O eu não pode ser tomado isoladamente, porque ele é somente uma face da consciência. Na primeira forma da consciência analisada por Hegel, a certeza sensível, a consciência equivale à posição ingênua de apontar os objetos, acreditando que os apontando, tem-se o conhecimento mais rico que se pode ter. Os dados são imediatos e nossa posição é somente a de recebê-los, sem interferimos nessa recepção. Hegel tem em mente diversas posturas filosóficas que de certa maneira professam a imediação do conhecimento, a saber: a filosofia grega, especialmente o ser de Parmênides, Zenão e Platão e os empiristas. Também devemos incluir a discussão sobre a linguagem existente desde a Antigüidade e calorosamente debatida na Idade Média.

O conhecimento da certeza sensível é um conhecimento ingênuo, equivalente a um realismo ingênuo. Toda filosofia do *álogon* (irracional, inconsciente, sentimento), da intuição e do imediato será combatida por Hegel, pois para ele a verdade é dialética e conceitual, ou seja, é mediata, surge da contradição e tanto pode quanto deve ser expressa pela linguagem de maneira clara e distinta. A figura da certeza sensível, ao ser suprassumida, expressa a refutação desses modos de pensar.

¹² Hyppolite, *Gênese e Estrutura da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel*, p. 83.

A certeza sensível possui três momentos, através dos quais abandonará sua certeza e descobrirá sua verdade como percepção, consciência percebente. Esse primeiro momento equivale ao pôr o objeto como essencial. Nesta figura da consciência que inaugura a *Fenomenologia do Espírito*, que toma o objeto como um “puro isto”, ou seja, como algo livremente dado, há o sujeito deste conhecer, eu. Porém, e nos lembramos mais uma vez a conjunção intrínseca da consciência entre o sujeito e o objeto, a esse “puro isso”, ao qual apontamos, corresponde um “puro *Eu*”, que não é cultivado, quer dizer, mediatizado por um outro, já que o conceito de mediação supõe que de alguma maneira haja um relacionamento com “outro de si”. “Eu” existe aqui como mero apontar.

...*Eu* só estou ali como puro *este*, e o objeto, igualmente apenas como puro *isto*. Eu, *este*, estou certo *desta* Coisa; não porque Eu, enquanto consciência, me tenha desenvolvido, e movimentado de muitas maneiras o pensamento. Nem tampouco porque *a Coisa* de que estou certo, conforme uma multidão de características diversas, seja um rico relacionamento em si mesma, ou uma multiforme relação para com outros.¹³

Para a certeza sensível, sua verdade é que a coisa *é*. Este ser é necessariamente imediato e essa relação demonstra-se como uma relação de singulares. O *é* singulariza a coisa, da mesma maneira que singulariza o Eu que sabe – pois é um *este* que sabe a coisa que *é*. Seu saber o *é* de um singular. Logo, esta ação de saber é uma ação singular. Mas o que leva Hegel a afirmar que o Eu é necessariamente um singular?

“Eu sei porque sei” – eis a afirmação da certeza sensível nessa primeira dialética. Ainda não é problematizado o sujeito desse saber. O que lhe importa é seu saber imediato e, conseqüentemente, o sujeito se torna imediato, compreendido como algo também dado, cuja função é ser o receptáculo, tal como enunciou Locke, do objeto que *é*. Aqui, também podemos pensar na faculdade da sensibilidade de Kant, exposta na *Crítica da Razão Pura*. Mas observemos que Hegel, tanto aqui no momento da certeza sensível, quanto em todo o resto da *Fenomenologia do Espírito*, não está preocupado no puro acompanhamento da história da Filosofia. Isso ele fará propriamente em sua *Introdução à História da Filosofia (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie)*. Aqui na *Fenomenologia*, Hegel interessa-se por contar, como já dissemos, a epopéia da consciência em seu caminho desde a natureza até o espírito, desde a consciência natural (o senso comum) ao saber filosófico. O ponto de vista da consciência natural é o mais pobre e ingênuo. Partindo de diversas visadas filosóficas,

¹³ Hegel, *PbG*, § 91.

coloca sob uma mesma saraivada crítica pensamentos que gozam de muitas diferenças entre si. Dessa forma, vê-se que Hegel, na *Fenomenologia*, refere-se a diversos pensamentos e escolas filosóficas não linearmente com o intuito de narrar a história da consciência na conquista de si mesma em sua inteireza. Por isso que Hegel nega o pensamento de algum filósofo em uma certa ocasião, mas, em outra, pode elogiá-lo. Isso é mais freqüente acontecer com seus coetâneos, como Kant, Fichte e Schelling, mas não é exclusivo a eles.

Entretanto, na certeza sensível, a diferença já mencionada entre “eu” e “objeto”, que aí pulula, será um fator para diluir a certeza que ora se tem. Porque surgirá uma necessidade de reunir a verdade da coisa com a verdade da coisa no sujeito, isto é, a verdade da coisa apreendida por um sujeito. De início, a certeza sensível considera como essência o objeto que é, o ser puro. Já nela encontra-se essa distinção entre o saber e o objeto. No entanto, o saber só é porque o objeto é. Como diz Hegel, o objeto pode ser sem o saber dele, mas o contrário não é possível, o saber só é a partir do objeto.

Como a consciência é sua própria medida, ela, como consciência sensível, examinar-se-á, questionando seu objeto, o *isto*. Ao fazê-lo, considerará que “isto” possui um *aqui* e um *agora*. E diante desses fatores que o formam, a certeza do “isto”, tão grande e sua verdade tão rica cairão por terra, já que parece não haver só um aqui e só um agora, dados imediatamente, e uma proposição do tipo “agora são vinte horas e dez minutos” não será verdadeira em todos os agoras, tal como outra proposição, como “aqui é o meu quarto”, não é válida para todos os aqui; ou seja, a mediação será introduzida no objeto através da particularidade específica.

O aqui e o agora mostrar-se-ão como mediatos, ou seja, são por meio da negação de algo que não é: “agora é noite”, porque não é dia; “aqui é árvore”, porque não é casa. Mas ainda que mediatos, permanecerão sendo simplesmente o que são: “aqui” e “agora”. Por isso, Hegel assegurará que “aqui” e “agora” são simples, o que significa dizer que são por eles mesmos. E como, além de simples (índiferentes a serem isto ou aquilo, dia ou noite), são por meio da negação, isto é, *são* ao negarem o que *não são*, não são nem isto nem aquilo, um não isto, Hegel denomina-os de *universais*. Se o que há são coisas, e toda e qualquer coisa *é*, e se *o que é* o *é* aqui e agora, e se, o aqui e o agora são universais, quer dizer, simples, indiferentes ao seu entorno, e por meio da negação, um não isto, então ao enunciarmos que uma coisa *é*, estamos a exprimir a coisa universalmente. Isso leva-nos a refletir sobre a enunciação, a

linguagem. Ela, então, se manifesta como lugar no qual só universal é e, dessa forma, o “é” da coisa é não o singular dela, mas o ser em geral, pois na enunciação, por meio do aqui e agora, encontramos-nos no plano do universal. Neste ponto, apareceu-nos algo muito importante para o pensamento hegeliano, a linguagem como unicamente capaz de expressar o universal, estando impossibilitada de falar o singular. Este somente é apontado, nunca enunciado.

O ser puro continua sendo a essência da certeza sensível. O que aconteceu foi que deixamos de simplesmente visar as coisas, apontando-as, mas passamos a enunciá-las pela linguagem e, assim, descobrimo-nos somente capazes de enunciar o universal. Universal, que tal como “aqui” e “agora”, é o simples e o negativo do qual falamos necessariamente ao dizer que uma coisa é. Ainda que seja meia-noite ou meio-dia é *agora*; onde quer que eu esteja, estou *aqui*. Tanto aqui quanto o agora têm sua negatividade em ser um não isto – “agora” é tudo o que não é agora. Dessa maneira, aquela imediatez do visar esvai-se, já que através da simplicidade e da negatividade faz-se presente a mediação. Não é possível enunciar uma coisa singular, tal como a certeza sensível apontava uma coisa, pois ela sempre desvanece (o agora já não é mais). Há que contextualizar para fazer sentido; o sentido da linguagem encontra-se em seu contexto, em sua totalidade. Como contexto deve ser entendida a universalidade da linguagem asseverada por Hegel. Assim, falar que algo *é* implica afirmar o ser puro, que *é simplesmente*. A verdade da certeza sensível se manifestará como o universal. Mas isso será esquecido pela consciência mesma que somente experimentará o universal de uma maneira mais satisfatória como “entendimento”.

Comparando a relação, em que o *saber* e o *objeto* surgiram primeiro, com a relação que estabelecem, uma vez chegados a esse resultado, [vemos que] a relação se inverteu. O objeto, que deveria ser o essencial, agora é o inessencial da certeza sensível; isso porque o universal, no qual o objeto se tornou, não é mais aquele que deveria ser essencialmente para a certeza sensível; pois ela agora se encontra no oposto, isto é, no saber que antes era o inessencial. Sua verdade está no objeto como *meu* objeto, ou seja, no “*visar*” [meinem/Meinen]; o objeto é porque *Eu* sei dele. Assim, a certeza sensível foi desalojada do objeto, sem dúvida, mas nem por isso foi ainda supressumida, se não apenas recambiada ao Eu.¹⁴

Alcançamos, então, o segundo momento da certeza sensível! Momento no qual o sujeito da relação, Eu, desempenha uma função de maior destaque. Como disse Hegel, a relação entre Eu e objeto se inverteu. Se antes, sendo as coisas um mero “isto”, a consciência pesava sobre o objeto, quer dizer, somente o objeto era e

o Eu existia unicamente como dependente desse, agora, no momento no qual *enuncia-se* o que antes era só apontado, visa-se à coisa, elevamo-nos à universalidade, destacando-se na consciência o Eu – “o objeto é porque *Eu* sei dele”. A ação de enunciar depende do Eu. E, diversamente da fase anterior da certeza sensível, onde existia um objeto independente de um sujeito qualquer, aqui, não podem existir enunciações aquém do sujeito. Tal posição filosófica nos reporta aos *sofistas gregos*. Como escreve Hyppolite, passamos do “dogmatismo do ser ao fenomenismo subjetivo”. E Protágoras, o grande sofista, com o lema de que “o Homem é a medida de todas as coisas”, merece ser lembrado. De certa maneira, o *idealismo subjetivo* também é tocado nesta figura da consciência, ao tomar cruamente e sem maiores justificativas como ponto de partido de seu pensamento o Eu (o “Eu penso” kantiano e o “Eu=Eu” fichteano), chamado por Hegel de “árido”, por não ser apresentado e simplesmente lançado na Filosofia. Diz Hegel: “Agora, pois, a força de sua verdade está no Eu, na imediatez do meu *ver, ouvir* etc. O desvanecer do agora e do aqui singulares, que visamos, é evitado porque *Eu* os mantenho. O *agora é dia* porque Eu o vejo; o *aqui é uma árvore* pelo mesmo motivo”.¹⁵ A certeza sensível permanece, no entanto, com as mesmas dificuldades que naquele primeiro momento. Porque, como o Eu que *eu sou* mantém (*retém, festhalte*) o aqui e o agora, o Eu que *você é* poderá manter outro aqui e outro agora. A verdade da certeza sensível ainda permanece relativa. O que se *mantém* nessa dialética, o que há de permanente nela, é a universalidade do Eu, como diz Hegel:

O que nessa experiência não desvanece é o *Eu* como *universal*: seu *ver*, nem é um *ver* da árvore, nem o dessa casa; mas é um *ver* simples que embora mediatizado pela negação dessa casa etc., se mantém simples e indiferente diante do que está em jogo: a casa, a árvore. O Eu é só universal, como *agora, aqui, ou isto*, em geral. “Viso”, de certo, um *Eu singular*, mas como não posso dizer o que “viso” no agora, no aqui, também não o posso no Eu. Quando digo: *este aqui, este agora*, ou um *singular*, estou dizendo *todo este, todo aqui, todo agora, todo singular*. Igualmente quando digo: *Eu, este Eu singular*, digo *todo Eu* em geral; cada um é o que digo: *Eu, este Eu singular*.

Como indicamos há pouco, a afirmação hegeliana de que só podemos enunciar o universal, ou seja, que a linguagem não é capaz de dar conta do singular, de uma coisa em particular, do *Eu* singular é central para todo o seu pensamento. Segundo Hegel, o pensamento não é capaz de deduzir, nem de chegar a priori no singular. O pensamento que se propõe a isso não é capaz de fazê-lo. A certeza

¹⁴ Hegel, *PbG*, § 100.

¹⁵ Hegel, *PbG*, § 101.

sensível, ao se tornar consciente de que aquele momento, no qual ora se apoiava, também desvanece (*verschwindet*), isto é, que o Eu também é um mediato, um universal, e não meramente um singular, já que Eu não sou eu somente, mas todo aquele que diz “eu” também é Eu. Assim, a essência da certeza sensível desvela-se como duplamente inessencial: nem o objeto visado é essência, nem o Eu que visa. O raciocínio que leva a certeza sensível a concluir a universalidade do Eu esbarrará na própria experiência, que *sabe* a existência de vários eus, eus particulares. Falta-lhe positividade na singularidade, pois agora sempre que essa é afirmada, está-se no nível da universalidade.

A certeza sensível irá, então, tomar como essencial todo o movimento que vem sendo analisado. Só tomando-se totalmente como essencial é que a certeza sensível poderá sustentar-se. Não pode existir mediatez nem no objeto nem no Eu: ela toda é imediata, imediatez pura. Sendo assim, nela não tem nenhuma diferença entre Eu e objeto, entre essencialidade e inessencialidade. Nela reina a relação de igualdade consigo mesma, onde a diferença não encontra nenhum lugar. Lembramos a igualdade do sujeito no pensamento de Kant e Fichte. A certeza sensível atém-se, então, a uma relação imediata, excluindo toda e qualquer coisa que a afaste dessa imediatez; é puro intuir, mas já não como o intuir de seu primeiro momento, onde o objeto desempenhava o papel principal, e o Eu era receptáculo daquelas impressões. No momento no qual nos encontramos, como dissemos, não pode haver distinção entre Eu e objeto, pois isso seria trair a *certeza* desta figura da consciência, certeza que é a do conhecimento e a verdade serem imediatas. Neste terceiro momento da *certeza sensível*, ela *simplesmente* diz que a *coisa* é. Se ela afirma que é “agora é dia”, não aceitará um agora que seja noite. O agora e a ação de indicar que algo é têm movimentos diversos. Indicarmos *este agora*, o verdadeiro agora. Mas esse agora já foi. Ele é suprasumido; na verdade, é outro agora. A verdade do agora que já foi é precisamente que ele *foi*, que ele está suprasumido, ou seja, que ele foi negado, isto é, o agora não é. Mas não somente negado, pois reconheceu-se que o agora *foi*, logo, estamos ainda a falar do mesmo agora, o agora que foi. No entanto, o agora não é o que foi, mas o que é! Voltamos, assim, à afirmação de que o agora é. Entretanto, e Hegel sublinha isso, o primeiro agora não é o mesmo que o terceiro, embora ambos *sejam*. Este último é mediado pelo *agora que foi* e que, portanto, não é. O agora ao qual chegamos por meio da negação, é o agora de vários agoras, de vários instantes. Eis o verdadeiro agora. Pelo ato de indicar revela-se a verdade do agora como conjunto de

diversos agoras e *experimenta-se* o agora como um universal. A mesma dialética se repete com o “aqui” e com o Eu. A verdade da certeza sensível demonstra-se como o dizer as coisas, enunciá-las para além de simplesmente visá-las, e, assim, vem à tona a natureza e a importância da linguagem, à qual mostra-se impossível tratar do imediatamente singular. Mas Hegel não está afirmando que nós, em geral, não podemos falar de algo singular. O que ele diz é que não o podemos fazer simplesmente pela linguagem, mas precisamos *indicá-lo*. E fazendo-o, somos levados a uma outra figura da consciência, a figura da percepção, da consciência percebente.

Muito de nossa discussão no âmbito da certeza sensível relaciona-se tanto com a filosofia grega, como já mencionado, especialmente com o pensamento de Parmênides, Zenão e Platão e o debate em torno da intuição e do irracional, quanto com o pensamento escolástico-medieval (destacamos a filosofia tomista). Neste capítulo da *Fenomenologia*, o debate acerca da linguagem também está muito presente e permite-nos conectar com esse assunto já tão amplamente tratado.

O resultado da dialética da certeza sensível no que importa a essa dissertação é o seguinte: O Eu experimenta três movimentos dialéticos enquanto permanece sob a sombra da consciência certa de sua sensibilidade. No *primeiro*, o Eu é mero recipiente dos objetos sensíveis – objetos que são singulares e imediatos. Assim, obedecendo ao princípio da consciência de harmonia entre Eu e objeto, o Eu também é imediato e singular. A cada instante no qual o objeto *é*, o Eu se faz presente como o sujeito referente ao objeto. No *segundo momento*, no qual o centro do saber sensível aqui investigado desloca-se para o Eu, *o que era simplesmente tomado como “isto”* passa a ser *indicado*, e o Eu é um ponto de sustentação para a evanescência experimentada no primeiro momento. As aparições daquele Eu-receptáculo transformam-se em um *contínuo* quando a certeza sensível pende para o lado do sujeito. Assim, o Eu acabará por saber-se como universal, tal como o isto, aqui e o agora, e, dessa forma, adentramos no *terceiro moto* da certeza sensível, que também é a *passagem* para outra figura da consciência, a saber, a “percepção”. Mas a universalidade do Eu se transformará, seguindo o *télos* de preencher as demandas de auto-medida e coerência da consciência. O Eu-*continuum* ao qual chegamos, é o Eu que sempre está presente. Estes dois momentos conjugam-se e seu resultado é o Eu singular que, *enunciado*, volatiliza-se em Eu universal, mas que se choca com a *experiência*, reveladora dos aspectos irreduzíveis do Eu que se distingue em vários. Este limbo entre a singularidade e a universalidade será denominado

“particularidade”. E a particularidade do Eu deverá ser discutida e isso será feito na figura da percepção, onde a dialética do uno e do múltiplo, por exemplo, será posta em xeque – dialética que perpassa toda a Ontologia ocidental.

3.3. O Eu da Consciência Percebente como o Momento da Particularidade

A percepção (*die Wahrnehmung*) parte de onde a certeza sensível parou, isto é, do momento da universalidade. Notemos, entretanto, que quem faz este nexos é o filósofo Hegel, que se encontra no âmbito do saber absoluto, filosófico. É o nível dialético do *para nós*. Nós, os leitores da obra também encontramos-nos aí, na medida em que somos conduzidos pelo filósofo. A consciência que trilha esse caminho não está consciente do mesmo que nós, mas faz a experiência da frustração, da dúvida e do desespero. Isso não significa dizer que a exposição da *Fenomenologia do Espírito* seja artificial – isso é precisamente o que Hegel não deseja. O momento ao qual agora chegamos é, como resultado da “certeza sensível”:

A certeza sensível não se apossa do verdadeiro, já que a verdade dela é o universal, mas certeza sensível quer captar o *isto*. A percepção, ao contrário, toma como princípio o que para ela é o essente. Como a universalidade é seu princípio em geral, assim também são universais seus momentos, que nela se distinguem imediatamente: o Eu é um universal, e o objeto é um universal.¹⁶

Como vimos, a certeza sensível resulta na universalidade do Eu, que quando dito pelo singular resvala para o universal – “o Eu que digo é o Eu que todos são”. Mas somos *nós*, que juntos com Hegel percorremos o caminho da *Fenomenologia do Espírito*, os fatores do nexos entre as duas figuras da consciência. Pois a percepção surge como uma teoria do conhecimento, uma ontologia, que tem seus próprios princípios, pressupostos e interesses. A própria figura da percepção parte do absolutamente universal – tanto o Eu quanto o objeto. Aqui, o Eu é o percebente e o objeto, o percebido. A percepção caracteriza-se como a relação entre estes dois pólos. E nela, eles se correspondem, ou seja, ambos são universais e essências. Este é o ponto de partida. Hegel pensa que a universalidade está intrinsecamente conectada à essencialidade. Isso não será explicitamente tratado aqui na forma de argumentos propriamente metafísicos – *especulativos*, como diz Hegel –, mas somente na

¹⁶ Hegel, *PbG*, § 111.

“Doutrina da Essência”, em sua *Ciência da Lógica*. O tratamento dado a esse problema aqui no escopo da *Fenomenologia do Espírito* é pela *experiência* que a consciência faz de seu objeto – o que posteriormente será compreendido como sendo a experiência de si mesma. Contudo, a percepção é uma relação, e Hegel aponta para o fato de ela ser diferenciada em seus dois termos, não sendo ambos essenciais, mas um, inessencial. Esse contraste é necessário ao movimento sujeito-objeto compreendido pelo senso comum também aqui na percepção.

Inicialmente, o Eu equivale ao perceber (o movimento que age, que percebe), ao que pode ser ou não ser, ao inessencial; e o objeto, ao percebido, ao simples, isto é, um determinado, indiferente a ser ou não ser percebido. Aqui, como anteriormente na certeza sensível, veremos reprisarem-se aquele seu segundo momento, no qual a essencialidade estava do lado do sujeito, e o terceiro, onde se buscava a síntese dialética dos dois momentos anteriores – busca não do filósofo que impõe sobre o objeto sua subjetividade, mas do próprio pensamento que necessita sanar suas contradições. O objeto, um universal, é, por isso, um mediatizado, pois, como vimos anteriormente, o universal é através de sua simplicidade e negatividade, ou seja, a determinidade de ser algo específico e puro em si mesmo (sem mistura) e negativo (a idéia de simplicidade é usada por muitos ontologistas, tal como Platão, neoplatônicos, Santo Tomás e vários escolásticos e Leibniz), quer dizer, é por meio da negação [“A não é nada diverso de A; A é um não-B”. Vale observar que a negação para Hegel pode ser determinada e indeterminada. A que acabamos de enunciar é do tipo determinado. Mas há que se marcar uma outra diferenciação do pensamento hegeliano. Quando Hegel fala que “A é um não B”, essa proposição não é sequer negativa. Sua idéia, porém, é uma idéia de negação. Mas “não A” não equivale necessariamente a B – pode equivaler a C, a B e C etc. O que temos que compreender, para que o sistema hegeliano não se torne completamente um sofisma – como julgaram muitos pensadores, principalmente das “escolas” analíticas –, é que seu pensamento se dá em termos de identidade e alteridade – em seu linguajar, ser para si e ser para Outro. Assim, “A é um não B” indica que “A” é para si, independente de qualquer coisa, e, por isso, é dito que o objeto da percepção é um negativo, porque é algo independente do Eu percebente, é autônomo]. Esse objeto universal, como um aqui de muitos aqui, um agora de muitos agoras, tem em si o que na história do pensamento denominar-se-á *propriedades*.

O objeto é “uma coisa de muitas propriedades”, isto é, ele não é, como na certeza sensível, um mero isto, mas um conservar de várias e diversas visadas sobre isto. A percepção conserva a riqueza do saber sensível que traz em si uma variedade de estímulos (multiplicidade que é quintuplicada por cada um dos sentidos), com a diferença que ela conserva o objeto transformado-o em coisa, ou seja, suprassume aquele mero *isto*. Assim, o objeto torna-se um “não-isto”, um nada determinado. “Nada” porque o que “não é isto” é “nada”. Mas ele não contém em si a negação absoluta, pois é coisa, é determinado: é um “nada disto” como diz Hegel, chamando nossa atenção sobre o fato da coisa não ser nenhuma de suas propriedades, embora se forme por elas. Ao falar da coisa como um “nada determinado”, Hegel faz referência a Locke, que negava a possibilidade do conhecimento da substância como tal e assim denominava-a dessa forma, como um “nada determinado”.

O que nomeamos “propriedade” é a forma que os dados sensíveis tomaram a partir da dialética da certeza sensível e da qual partimos na percepção, isto é, a forma da universalidade. O que para a certeza sensível é “branco”, “cúbico” e “sápido”, na percepção é “um grão de sal”, um objeto que abarca todos estes “isto”. O sensível aqui ganha o status de universal, pois “branco”, “cúbico” e “sápido” são propriedades do sal.

Não são meras indicações do que é o sal, pois branco e cúbico também é o açúcar. O ser que possui muitas propriedades, o “nada disto”, é um objeto sensível, e, conseqüentemente, imediato. Mas essa imediatez do “nada disto”, do objeto com muitas propriedades e que é dado ao Eu como imediato, tornou-se universal, pois é a formação de distintas propriedades que estão no objeto sem se tocarem, mantendo sua particularidade, convivendo na universalidade simples que é o objeto, isto é, algo que é idêntico a si mesmo (simples), mediatizado por essas propriedades e negativo. Hegel chama essa coisa das propriedades de “um indiferente também”, porque ela é o meio onde as propriedades se recolhem. Entretanto, além dessa postura diante do problema das propriedades, enfatizando, como diz Hegel, o caráter da universalidade positiva, do objeto que mantém sua essencialidade frente às propriedades, ele se debruçará sobre outra posição diante do mesmo problema, que sublinhará seu aspecto negativo. Na postura inicial, a consciência percebente compreende as propriedades como indiferentes umas às outras, quer dizer, a brancura do sal não penetra em sua “cubiformidade”, que não influencia em seu ser picante e assim por diante; são propriedades determinadas. Mas a percepção, ao fazer a *experiência* do

objeto, concluirá que (1) se as propriedades forem completamente indiferentes entre si, então não serão verdadeiramente determinadas, pois o conceito de determinação supõe relacionamento com um Outro e a negação dele em vista da afirmação de si; (2) sendo as propriedades opostas e indiferentes entre si, não podem “estar juntas” no objeto – objeto que, como notamos, é o meio simples das propriedades. Desse modo, a percepção chegará à diferenciação da unidade existente entre o objeto e as propriedades, à separação delas em relação ao objeto, que antes era seu meio simples. O objeto se cunha como unidade que exclui e nega toda e qualquer propriedade (que agora se lhe apresenta como um Outro), como “Uno”. Dessa maneira, o objeto se transforma em uma “coisa propriamente dita”. A negação, na coisa, torna-se universal, excluindo de si qualquer propriedade e se tornando em si e para si, ou seja, o Uno.

Passamos, então, por dois momentos nesta figura da percepção, que desembocarão em um terceiro, caso a consciência avance na experiência de si mesma, não sucumbindo ante o ceticismo ou a indiferença pelo problema filosófico que *experimenta* – esta observação faz-se sempre necessária, pois o movimento dialético, que é o próprio mover-se do pensamento puro, avança diante das contradições, buscando saná-las, e não se cansa diante do negativo, mas trabalha-o: é o que Hegel denomina “o esforço do conceito”. Um exemplo tão rico quanto ilustrativo é o das *antinomias* kantianas. Diante delas, não basta ao pensar uma resposta *absolutamente* negativa, mas ele demanda o apaziguamento das contradições, a reconciliação do que está roto. Qualquer atitude que fuja disso, ou compartilhe da pobreza e covardia do ceticismo, ou encontra-se aquém do saber filosófico. Regressemos, entretanto, ao exame daqueles momentos experimentados pela figura da percepção, revisando-os, até alcançarmos o terceiro momento.

O primeiro momento é aquele no qual a coisidade (*Dingheit*) está em relacionamento com as propriedades como um “também”; ela é uma universalidade indiferente que está em uma relação constante com estas propriedades, não se diferenciando delas, mas mantendo-se um universal. Hegel emprega aqui, como sinonímia de propriedades, “matérias”, termo que nos remete à discussão presente no pensamento desde a Antiguidade e a época medieval, adentrando-se na Idade Moderna, onde é tratada como objeto da ciência empírica moderna. As “matérias” são agrupamentos de propriedades qualitativamente aproximadas: matéria calorífica, matéria elétrica, matéria química etc. A dialética que acompanha este momento é que

o objeto se apresenta ao Eu como puramente uno e sua propriedade, universal. Mas uma incoerência surge para o Eu: se a propriedade é universal, ela ultrapassa a singularidade que o objeto requer para si. Logo, o Eu concluirá que o percebido não é o verdadeiro. O verdadeiro é o que está no lado do objeto (posição do tipo realista-ingênuo que Hegel identifica como sempre antecedendo qualquer outra posição no plano da razão; isso já pode ser sorvido na figura da certeza sensível e estará presente ao longo de toda essa história da consciência que é a *Fenomenologia do Espírito*), a inverdade somente pode recair sobre o sujeito do perceber, o Eu. O movimento que o Eu então faz para ser coerente com seus princípios é tomar a coisa como uma “comunidade em geral”, isto é, considerá-la em seu *também*. O segundo momento é aquele onde *se manifesta* a coisa propriamente dita. Aqui, a coisa é compreendida como o Uno negativo e excludente de suas propriedades, que, por sua vez, igualmente são universais negativos e excludentes, isto é, propriedades vêm a ser opostas entre si. Elas são determinadas pela consciência ao serem compreendidas como uma “comunidade em geral”. E sendo assim determinadas, opõem-se e excluem tanto o objeto quanto a elas mesmas (uma propriedade x oposta a uma propriedade y). Novamente, o Eu vê frustrado sua apreensão do objeto como uma “comunidade em geral”. Mas, contrariamente do que experimentado no primeiro momento, a propriedade revela-se como determinada. Assim, o Eu separará a “continuidade” das propriedades entre si e com o objeto e porá “a essência objetiva como o Uno excludente”, para manter sua determinidade. Entretanto, neste Uno, ainda há muitas propriedades. A alusão histórica é agora o pensamento de Locke que, refutando a idéia de substância, a compreende como negação das propriedades sensíveis. Diante desses dois momentos, a percepção chega a um impasse, no qual não é possível aceitar uma ou outra postura, nem tampouco ficar apática. Assim, ela as relaciona.

A coisa será, então, o relacionamento de seu “também”, quer dizer, da unidade indiferente de si com as propriedades, que conseqüentemente *são* nela de forma unitária, e de seu Uno, isto é, desta unidade negativa que exclui de si as propriedades, que *estão* na coisa como propriedades opostas. Aquele relacionamento indiferente da “coisa-também” será mantido; mas agora se sustentando a negatividade da coisa, ou seja, a diferença entre a coisa e suas propriedades alcançada naquele segundo momento, tal como no pensamento de Locke, será enfraquecida, ainda que permaneça. A coisa, então, conterà em si dois instantes: o da “coisa-

também” e o da “coisa-negação”. No instante da coisa como um *também*, momento da indiferença, há uma expansão em diferenças, já que a “coisa-negação” *exclui* de si o que o *também* conservava como unidade indiferente. Essas diferenças são as propriedades da coisa. Até serem excluídas do Uno, o lugar das propriedades é o meio indiferente do *também*; e assim, são universais, quer dizer, só consigo se relacionam e não se afetam mutuamente. Mas sendo excluídas do Uno, elas igualmente se tornarão excludentes. A consonância ocorrida entre o relacionamento da coisa com suas propriedades e as propriedades com elas mesmas acontece porque o que move o pensamento a afirmações referentes a esse relacionamento entre a substância e suas propriedades, ou ao um e ao múltiplo, levar-lhe-á a fazê-las em diversos níveis, ou seja, essas asseverações equivalentemente serão válidas para a relação das propriedades entre si. E no tocante às propriedades, neste terceiro momento elas serão diferenças excluídas em relação à coisa e uma em relação à outra. O Eu, que anteriormente percebia o objeto como algo que excluía as propriedades, perceberá a existência ainda presente de muitas propriedades indiferentes umas às outras, porém não poderá continuar afirmando que o objeto é um meio indiferente, mas a “propriedade singular para si”. Mas ser uma propriedade singular para si contradiz o conceito mesmo de propriedade, pois esse conceito pressupõe relação, e aí não há nenhuma. Essa terceira atitude equivale ao pensamento aristotélico que afirma que a substância individual anima os vários atributos da coisa, à reflexão leibniziana que na *Monadologia* afirma que uma mônada é o sustentáculo de várias propriedades e que as próprias mônadas constituem uma pluralidade de substâncias, e à consideração de Berkeley de que não há uma coisa por detrás das propriedades, mas o *conjunto dessas*, que denominamos “coisa”. A visão que aqui possuímos da coisa é como constituída de unidades diferenciadas de “coisa como também”, “coisa como negação” e “propriedades”.

Diante de nós, surge a coisa como objeto da percepção e a consciência percebente, que é o Eu que percebe. E alcançar a verdade é a apreensão por parte do Eu do objeto que lhe é manifesto. Este Eu deve se ausentar de influenciar seu objeto com suas achegas, mas somente apreendê-lo. Por isso, surge para esse Eu o perigo iminente da *ilusão*. Pois qualquer descuido de sua parte será a traição à verdade. Mas o resultado de todas as dialéticas que acompanhamos foi o Eu como um “visar”, para o qual existe um “ser sensível”, mas para quem o objeto não é percebido em sua verdade. Assim, todo esse caminho que a percepção percorreu, e que alcança a aporia

– na contradição da própria definição de propriedade, será refeito a partir de um outro acento intelectual, a saber, sobre o sujeito da relação, o Eu, pois com a ênfase sobre o objeto, não se alcançou uma solução suficiente ao problema existente.

3.3.1.

Descrição do Movimento da Percepção a partir do Eu

A coisa permanece como o Uno e o Eu entende como seu dever a manutenção dessa verdade da coisa. Por isso, tudo o que leva o Eu a concluir algo diferente disso é culpa dele mesmo e o Eu, consciente disso, esforçar-se-á por corrigir caso ocorra qualquer desvio da qualidade de ser Uno da coisa. Muito desse esforço consiste em saber lidar com o fato do Eu perceber diversas propriedades da coisa, que parecem ser somente dela. Mas como, se a coisa é o Uno? A conclusão à qual chega o Eu é que a pluralidade de propriedades é fruto de si mesmo. As diversas propriedades que advêm da coisa, concluirá o Eu, estão, na verdade, nele. O Eu é como um meio universal para as propriedades, que as separa e lhes permite serem para si. É a divisão entre qualidades primárias e qualidades secundárias de Locke. Mas estas propriedades são aspectos determinados, ou seja, precisam estar em relação com a alteridade, não podendo ser completamente para si, da mesma forma que a coisa só é o Uno se oposta a outras. A exclusão que decorre desse Uno é consequência de sua determinidade, isto é, somente sendo algo pode dizer o que não é, ou seja, o seu negativo. As coisas, assim, são em si por serem determinadas, e isso se desenrola em ter sua essência em si mesma, ou seja, ser o que é autonomamente e não por causa de outro qualquer, e para si, devido à sua negatividade. Por isso, as propriedades de uma coisa são determinadas e, como as coisas de que são propriedades, igualmente em si e para si, quer dizer, indiferentes umas às outras. Na verdade, a própria coisa é suas propriedades: é branca, sávida, cúbica etc. A coisa é esse meio indiferenciado, no qual as propriedades são sem se tocarem. Eis a coisa percebida.

Mas isso só pode ser afirmado a partir da reflexão sobre si por parte do percebente, o Eu, quer dizer, é o Eu quem percebe esta variedade que tem a coisa. Sendo assim, o Eu se torna cômico desse movimento que realiza. E o “também” que pertencia às propriedades da coisa como coisa transforma-se no “enquanto” da coisa como percebida pelo Eu: “o sal enquanto branco; enquanto cúbico etc.”. E se o Eu reflete sobre si e, assim, passa a considerar essa categoria do “enquanto”, a coisa

como tal é a unidade consigo mesma. Mas ela porta agora o “enquanto” e o “também”, isto é, as propriedades pertencem à coisa, mas são propriedades opostas entre si e à coisa mesma, pois tal como o Uno, no qual estão, as propriedades são excludentes e negativas. Caindo fora da coisa, a propriedade torna-se “matéria livre”, quer dizer, é agenciada pela ciência da natureza (da época de Hegel) como a brancura, a sapidez etc. A coisa, então é uma coleção de matérias, deixando ser o Uno, para ser uma “simples superfície envolvente”.

Dessa forma, o Eu faz, ora de si, ora da coisa, tanto o Uno quanto o múltiplo, e o Eu acha que é a própria coisa que se constitui assim duplamente. A coisa é tal como se apresenta sensivelmente, ao mesmo tempo em que sua verdade encontra-se fora do modo como a coisa se apresenta. Essa postura declarante de que a unidade deve ser encontrada no Eu e não na coisa equivale ao pensamento kantiano.

A contradição da coisa se concretiza em diversas propriedades, pois nela há uma disputa entre a unidade e a pluralidade – unidade que a coisa mesma é, e pluralidade por ter diversos atributos. Recordemos a coisa “o grão de sal”: ela é Una. Porém, também é “branca”, “cúbica” etc. Só que, por outro lado, o “branco” também é, tal como o “cúbico” é e todos seus outros atributos. Por isso, a percepção denominá-los-á de “coisas diversas” – e coisas que são postas para si, ou seja, o branco tem uma independência frente ao cúbico e assim respectivamente. Então, nestas “coisas diversas” encontra-se o incomodar da unidade que a coisa requer – já que percebemos *um* objeto; a diversidade que introduz diferença na unidade está aí. Mas a diferença não está na “coisa diversa”, já que esta não a tem em si mesma, porém é uma “determinidade simples”, quer dizer, *é* em relação com outro (o branco só é branco porque não é preto) e relaciona-se consigo mesma, constituindo-se uma unidade, distinta de outra “coisa diversa”. As várias “coisas diversas” formam a diversidade em geral que a coisa experimenta, que é efetiva e de “constituição multiforme” (são muitas as “coisas diversas”). Mas a diversidade em geral é o inessencial, pois é o que divide. E a coisa tem, na unidade que é, um “duplo enquanto”, ou seja, *é enquanto* unidade na multiplicidade e *enquanto* multiplicidade na unidade. Contudo, as duas relações são desiguais, pendendo para o lado da unidade, e a diversidade transforma-se em oposição, isto é, “a coisa diversa” devém “ser oposto”; a coisa torna-se uma diferença absoluta, uma unidade inteiramente apartada

de suas propriedades, opondo-se a elas e lhe sendo exteriores. *Mas a múltipla variedade está necessariamente na coisa, ainda que aí permaneça como o inessencial.*

A determinidade, essência da coisa, leva-lhe a se opor às outras coisas, tomando o devido cuidado para resguardar seu ser para si, isto é, a esfera na qual mantém sua autonomia e independência. O perigo aqui é não sustentar como sua principal característica o ser para si, isto é, manter-se como o Uno excludente das outras coisas. Pois se a coisa se comporta como mais uma dentre outras, isto é, se ela não se diferencia de suas propriedades, convertendo-se em um similar do que antes eram suas propriedades, a coisa, como tal, sucumbe, deixando de ser um independente. O objeto torna-se infindas propriedades, as quais uma é propriedade essencial ou primária, e outras, propriedades secundárias. Pensemos na *Monadologia* de Leibniz e na divisão lockiana das propriedades.

Lembremos o que Hegel caracterizou como o “também” e o “enquanto”. O “também” é o convívio na coisa das várias propriedades: “o grão de sal” é branco e também cúbico e também picante. O “enquanto” é apreciado quando a percepção já avançou em seu movimento e caracteriza-se como várias tomadas de uma coisa, sendo que cada uma delas sublinha um aspecto seu: “o grão de sal é enquanto branco”; “o grão de sal é enquanto cúbico” etc. No “enquanto”, as propriedades assumiram independência entre si e são mantidas na coisa como um unidade de diversos momentos diferentes. Esse é o primeiro “enquanto”. Vimos há pouco surgir um *segundo* “enquanto”, que na relação da percepção já mais desenvolvida, chega à necessidade de articulação da coisa como propriedade primária ou essencial desligada de suas propriedades secundárias. Mas este segundo “enquanto” é descartado pela percepção. Sem esse “enquanto”, a contradição do objeto que é para si e concomitantemente é para outro vem à tona, e o objeto vem a ser o oposto de si: ele é “para si, enquanto é para Outro; e para Outro, enquanto é para si”¹⁷, isto é, ele é Uno na medida em que exclui de si as propriedades, e tem propriedades na medida em que é Uno. Mas tanto ser Uno quanto ser um conjunto de determinidades diferenciadas, quer dizer, de propriedades, de atributos da coisa, se mostrará incoerente, trazendo problemas à concepção mesma de percepção e permitindo que possamos ver surgir uma nova figura da consciência: o entendimento.

O objeto da percepção é suprasumido em todos seus momentos anteriores, tornando-se um algo próximo a um universal, mas escapando a essa definição pelo

¹⁷ Hegel, *PbG*, § 128.

fato de não ser inteiramente para si, autônomo e independente. Isso porque ainda está condicionado pela sensibilidade, pelo ser sensível, o que lhe veda a verdadeira igualdade consigo, já que o sensível é mutável e impermanente, e, dessa forma, esta universalidade se separa em dois extremos: a singularidade e a universalidade, isso significa, o Uno das propriedades e o “também” das “matérias livres”. Este “universal” atingido pela percepção equivale à passagem ao *entendimento*, no qual nosso objeto não é puramente o ser sensível dado. A nova unidade à qual a percepção atingiu é a “unidade absoluta incondicionada” ou o *entendimento* – embora a percepção, a consciência que vive a experiência dialética, não saiba disso. Entra em cena o pensamento kantiano, em especial o “problema da síntese” de sua “Análítica Transcendental” da *Crítica da Razão Pura*, na qual Kant investiga como o múltiplo da sensibilidade é unificado e sintetizado por nós, agentes do conhecimento. Com uma teoria do entendimento a suprasumir as diversas teorias da percepção (heraclíteia e de outros pré-socráticos, platônica, aristotélica, medievais, lockiana, leibziana, de Berkeley), saímos do campo da sensibilidade, no qual estávamos totalmente tanto na certeza sensível quanto na percepção. A certeza sensível, de onde partiu a consciência em sua busca por plenitude, visava a singularidade sensível, mas fazendo a experiência de si mesma, deixará de ser singularidade para se transformar em “universalidade”, ou melhor, *universalidade sensível*, pois ainda não é verdadeira universalidade por ser dependente da sensibilidade, na figura da percepção. O visado imediatamente que, como vimos, evanesceu na certeza sensível, foi suprasumido na percepção na forma do *universal em geral*. Por sua vez, a percepção será suprasumida na figura do entendimento, quando busca conciliar os resultados contraditórios e aporéticos aos quais chegou, isto é, o impasse do uno e do múltiplo, da coisa e suas propriedades, dos universais e particulares, das substâncias e seus acidentes.

Na figura da certeza sensível, o Eu é o imediatamente *singular*, tal como o “objeto”, um *isto*. Mas isso desvanecerá no momento dialético em que a linguagem desempenha um papel-chave na experiência realizada em e pela certeza sensível, onde esta consciência imediatamente certa do que *sente enuncia* que é Eu, e, ao fazê-lo, experimenta que Eu é o que todos são: Eu é um universal.

Na figura da consciência na percepção, o Eu, como o objeto, é desde o início um universal, resultado ao qual chegou a certeza sensível e do qual surge a percepção. No entanto, como examinamos na exposição hegeliana, aqui temos somente uma universalidade sensível, ainda não é a verdadeira universalidade. Isso designa a

natureza dupla do Eu: por um lado, é universalidade (o Eu em geral), por outro, o Eu cuja singularidade é palpável. De certa maneira, supracitamos o mero *enunciar* e tornei-me cômico de que *eu* enuncio. Aquele Eu, cuja singularidade foi negada e em seu lugar afirmada a universalidade, alcançou um meio-termo, um espaço onde ele é tão singular quanto universal, quer dizer, *é particularizado*. Sobre o Eu ainda impera a singularidade sensível que condiciona sua verdadeira universalidade e ele muitas vezes se perde em suas faculdades. Podemos pensar, por exemplo, na *res cogitans* de Descartes, na teoria do mental-ideal de Locke, na teoria sobre o Eu de Hume, e, principalmente, na *Monadologia* de Leibniz, teorias que de jeitos diversos colocam o principal caráter do Eu em sua particularidade, no sentido aqui empregado de estar entre a universalidade e a singularidade, mais precisamente, de ser universalidade sensível. Aqui, os argumentos teóricos oscilam desde o feixe mental humano, que resguarda o Eu como um surgir constante, no entanto, que sempre desvanece, até a mônada de Leibniz que não se relaciona com absolutamente nada, somente refletindo toda a realidade. A aporia do Eu na percepção é não conseguir conciliar a universalidade (da qual parte) com a sensibilidade, que é singular, quer dizer: Eu é universal, o Eu que sou é o Eu que todos são, mas não vejo este Eu universal, porém, constantemente, eus singulares com suas características únicas, irreduzíveis.

3.4. Entendimento como o Momento da Universalidade

Na ordem das figuras da consciência da *Fenomenologia do Espírito*, o momento que precede à percepção é o entendimento. Ao investigarmos o terceiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, procuramos alcançar a passagem da consciência à consciência de si, onde a consciência de outro se torna uma consciência de si mesmo na alteridade. O que aqui nos interessa é a dialética da infinidade e a vivificação da relação do si com o outro. Dessa maneira, penetramos na vida universal do absoluto, que no outro permanece em si mesmo.

O resultado da dialética da figura da certeza sensível é a dissipação da sensibilidade enquanto “isto” imediato. A transição dela para a percepção denota o alcançar por parte do Eu do universal – universal que, ao olhar do filósofo, deverá ainda se desenvolver, não permanecendo no nível que agora foi alcançado. Mas para a figura da consciência do entendimento, este universal é o verdadeiro. No surgir da percepção, o universal é “incondicionado”, inteiramente independente do Eu e não

posto por ele. Sendo-o, ele é o essencial, enquanto o Eu mesmo toma-se como o inessencial. Mas esta relação será invertida quando o Eu experimentar a *ilusão* – a qual assombrou a percepção em toda a sua dialética – como fruto necessário do esquema no qual se insere – onde é o inessencial – e que o momento do essencial é o avesso do que pensava – e assim, tudo até então era inessencialidade. O incondicionado surge como algo que a si retornou – a universalidade em geral que é tanto Eu quanto objeto – a partir de um tal ser para si condicionado – a coisa que é condicionada por todos os lados: enquanto propriedade primária, propriedades secundárias e o Uno que lhe constitui.

Para a consciência, o *universal incondicionado* é seu objeto e retorna a si mesmo a partir da relação com um outro, a partir de quaisquer características da coisa – propriedade primária, propriedades secundárias e o Uno – que sempre se revela como universalidade. Hegel fala que o universal incondicionado, ao realizar essa reflexão sobre si, é *conceito* em si. Sendo conceito somente em si, o entendimento não compreende o universal como o sendo também, ou seja, não se torna conceito para si. Nesta figura da consciência, o entendimento, o Eu ocupa uma primazia muito maior sobre o objeto que nas figuras anteriores. Por isso, não utilizaremos o termo “Eu”, mas “entendimento” diretamente. No pensamento de Kant, onde o “eu penso” é o entendimento, isso é explícito – a principal teoria em questão nesta figura da consciência é a kantiana, principalmente de sua primeira crítica. Quando Hegel fala que o entendimento é ainda um objeto para a consciência, quer indicar sua discordância com o pensamento kantiano que tomará o entendimento como o lugar das categorias, que são um dado sob a ótica de Hegel, já que são artificialmente colocadas em uma tábua de juízos. Hegel pensa que as categorias não são um dado e não são algo à parte da totalidade da consciência.

Após a afirmação da singularidade dos dados sensíveis presente na figura da certeza sensível que *para nós* resultará na figura da percepção, na qual o *universal incondicionado* é o limite do conhecimento da realidade, desponta o momento do entendimento, que tem como o verdadeiro aquele *universal incondicionado*, que Hegel chamará de *conceito em si*. A dialética da consciência, na figura da percepção, chega ao seguinte resultado: o percebido é um universal incondicionado, ou seja, é algo que possui em si as características de *ser para si e ser para outro*. Nele estão unidos estes momentos antagônicos e, por isso, Hegel o chama de a “oposição absoluta”. A universalidade incondicionada não é só uma questão da forma dos dois momentos,

mas também é de conteúdo, isto é, a dialética da sensibilidade leva a consciência a apreender o absoluto como tal. O conteúdo dessa unidade entre o ser para si e o ser para outro, isto é, ambos os momentos compreendidos em sua singularidade, tido por verdadeiro na percepção, pertence somente à forma dessa mesma unidade, quer dizer, somente segundo a forma há tal conteúdo. E na unidade, o conteúdo se dissolverá, ou seja, inexistirão dois momentos em prol de um único, o universal. Ou seja, o movimento no qual a percepção estava jogada, sendo ora o Uno ora o múltiplo é compreendido pelo entendimento. O raciocínio de Hegel aponta para a suprassunção da distinção absoluta de forma e conteúdo – como de qualquer diferença e contradição; a verdade é que um supõe o outro. A discussão aqui, que se relaciona com o pensamento kantiano, diz respeito às possibilidades do conhecimento. A distinção que Hegel evoca entre forma e conteúdo remete àquela cara a Kant entre conceitos do entendimento, em particular os puros, isto é, às doze categorias presentes na tabela dos juízos, que corresponde à forma, e os dados sensíveis, correspondentes ao conteúdo. E segundo esse esquema kantiano, o entendimento dá leis, prescreve-as, à natureza.

Mas a diferença emerge neste universal incondicionado, por ser ele objeto para a consciência. Como acabamos de ver, ele tem a figura do conteúdo e a figura da forma. Na primeira – como conteúdo –, esse universal é dois momentos, a saber, o ser para si e o ser para outro, enquanto que na segunda, é uma unidade. E é pela figura da forma que a percepção afirma sua verdade, sendo o conteúdo dissolvido por ela, quer dizer, a percepção será suprassumida na figura do entendimento. Mas a unidade é desfeita quando a consciência toma algo por objeto. Mas a unidade permanece, não sucumbido como anteriormente aconteceu na percepção. Esta unidade torna-se diferenciada de modo que os momentos (1) da consciência e (2) do objeto – da consciência – passam a ser compreendidos como “lados” que se suprassumem repetidamente nesta relação.

O que nos propomos neste nosso estudo é, no momento, esboçar o movimento dialético do entendimento, preocupando-nos menos do que nas figuras anteriores da certeza sensível e da percepção com a análise pontual do texto hegeliano, porém mais com a indicação dos conceitos principais e modos de desenvolvimento, devido à complexidade do capítulo sobre a “Força e o Entendimento” e o espaço limitado no qual esta dissertação se encontra. Contentar-nos-emos em acompanhar o desenrolar da presente dialética, focando na passagem

da consciência à consciência de si, o que equivale dizer, à dialética da identidade do entendimento.

Hegel encontrará na controvérsia a respeito dos conceitos de força e lei a expressão da potência que a consciência passa a desempenhar, mas que ainda é somente *em si*, em sua figura do entendimento. O motivo destacado para isso é a revolução intelectual experimentada pelo pensamento nos séculos XVII e XVIII, e que ainda se desdobra no início do século XIX. O pensamento revolve-se em uma nova maneira de abordar a *natureza*, trazendo-lhe implicações profundas e indeléveis. A análise de tais transformações é algo fascinante, mas este não é lugar para isso. Neste capítulo, Hegel debaterá o conceito de força e suas implicações, ou seja, sua unidade e pluralidade, o “jogo de forças” (*Spiel der Kräfte*), a lei em sua natureza, singularidade, pluralidade e universalidade, o mundo “supra-sensível” inferido da lei – o mundo calmo das leis – e, finalmente, o experimento mental que é o “mundo invertido”. Precisamos ter claro que todos estes conceitos e idéias acham-se na *universalidade incondicionada*, no *conceito em si* que é o entendimento. Veremos que o entendimento se manterá aquém da verdade, isto é, o verdadeiro estará no além, porque só conhece os fenômenos e não a *coisa em si*.

A passagem que ocorria na percepção e foi compreendida pelo entendimento, a qual mencionamos um pouco acima, toma uma forma objetiva no conceito de força, “unidade de si mesma e de sua exteriorização”. A partir da história da Filosofia, Hegel pensa “*Kraft*” como inerente a um substrato que ele não constitui. O conceito de força é pensado como o conteúdo de um fenômeno, quer dizer, de algo percebido. Pensá-la como dependente do substrato, demonstra que, além de não surgir espontaneamente, seu surgimento está subordinado a outra força, ou seja, é a relação entre força solicitada e solicitante. Ele concluirá que este processo de solicitação das forças é de uma regressão infinita. Identifica tipos de forças – gravidade, magnetismo, eletricidade etc. –, mas reage contra a tentativa de encontrar uma força fundamental: isso é “mera abstração”. No que toca ao aspecto “teológico” da força, na *Ciência da Lógica* Hegel clama que ela não pode explicar o funcionamento ordenado do mundo, já que seu funcionamento é “cego” e classifica-a como uma “categoria finita”, cujo conteúdo e pressuposto são restritos e a depender de outra força, sendo, assim, impróprio considerar Deus uma força, tal como o mundo em sua totalidade. “Falta à força a requerida infinidade ou auto-explicabilidade”.¹⁸ Por

¹⁸ Inwood, *Dicionário Hegel*, p. 150.

essa falta, é errado considerar a mente uma reunião de forças, de *Vermögen* (habilidades) ou mesmo de atividades, além do fato de as faculdades mentais serem nitidamente distintas umas das outras, tal como uma força é de outra – mas estes aspectos da força em conexão com o problema teológico, cosmológico e mental serão propriamente trabalhados na *Lógica*, destacadamente na seção sobre o *ser para si*.

Hegel também rejeita a idéia de que só podemos conhecer a expressão (*Äusserung*) da força, porque, a força não é nada além do que sabemos dela, não possuindo nem exterioridade nem interioridade ou, se é preferido, nela coincidem exterior e interior. A dialética que ocorre no conceito de força é semelhante às ocorridas nas outras figuras da consciência: parte-se do particular para chegar-se ao universal. No caso da “força”, o entendimento parte de uma força, que se duplicará e depois se multiplicará em várias forças. Mas o movimento inerente da consciência encaminhar-se-á para *uma* força, cuja unidade diverge daquela da qual partimos porque esta nova unidade é diferenciada, ou seja, contém em si a diferença. O mesmo se dará com a lei. Isso revela que o princípio do entendimento é a unidade.

Outro fato que ao longo do movimento dialético também se mostrará insuficiente no conceito de força é que como ela sempre põe em relevo algumas características do fenômeno, experimentar-se-á deficiente, já que o fenômeno é uma totalidade de características.

A lei surge como a necessidade de fundamentar as *explicações*. Ela é geral e pretende dar conta de variadas forças que “caem” sob o seu conceito. As forças sofriam da incapacidade de explicar os fenômenos e assim não eram fiéis ao seu porquê que era compreender a realidade, conhecê-la. As forças são particulares que pretendem explicar um grupo de fenômenos. Mas, na verdade, as forças não explicam nada, mas somente descrevem os fenômenos aos quais se referem. Por exemplo, diante da força da gravidade, Hegel pergunta o que é explicado aí? Não será o feito aí só a descrição dos fenômenos? Pois a resposta a essa pergunta, “Por que um corpo cai?”, a resposta é, “Por causa da força da gravidade”. Ao contrário das forças, as leis são subunções dos fenômenos. Como acabamos de dizer, as forças são particulares, enquanto as leis são universais. Mas mesmo assim, a tentativa de *explicar* a realidade continua frustrada. O que elas fazem é estabilizar o mundo caótico dos fenômenos.

As diversas leis tentarão ser unificadas em uma lei geral e única. Isso foi tentado paradigmaticamente por Newton e Bosovich, mas nenhum dos dois

conseguiu encontrá-la. Newton morreu procurando, por exemplo, uma lei comum entre as leis do movimento e a lei da gravidade.

Toda lei que surge como tentativa de unificar outras leis, como esta buscada por Newton, perde de seu conteúdo a especificidade dos fenômenos em prol de abarcar um maior número de forças e a lei deixa de possuir o seu porquê, isto é, perde sua essência, que é explicar o real. Isso aponta a impossibilidade de uma lei das leis, o princípio unificador da ciência empírica. Surge então um dilema: ou as leis tornam-se específicas e não explicativas, ou se tornam tão gerais e superficiais que também não explicam nada. Este problema que na ciência empírica pode ser visto, também é o problema de Kant que tenta, no “esquematismo”, aplicar uma lei geral a um particular. O esquematismo é considerado por Hegel como absurdo, por impor à realidade o que ela não é. No entanto, isso é o testemunho de que a absolutização do entendimento só pode gerar absurdos. Parece que ao entendimento somente restam duas opções: ou a geração de absurdos, ou a mera descrição dos fenômenos. O modo que o entendimento encontra de se sustentar como o verdadeiro é criando um *mundo supra-sensível*, um outro mundo do qual este é somente cópia. Os entes deste mundo são todos aqueles que foram empregados para viabilizar as leis. A pergunta de Hegel é: como foram descobertos tais entes? Kant – como em certa medida já Leibniz o fizera – afirmou que estes entes estão na verdade estão em nosso entendimento. É ele que, por meio de *regras* e *princípios*, forma o real. Mas ele não pode afirmar que conhecemos o mundo tal como ele é si mesmo, no entanto, somente que temos a experiência fenomênica do mundo. Por quê? Pois ainda que recebamos os dados sensíveis em si mesmos, para os compreendermos necessitamos dos conceitos do entendimento e de todo aparato cognitivo que é o entendimento mesmo, exposto na *Crítica da Razão Pura*. Conhecemos a coisa como *aparece* para nós. Ela mesma não é objeto de nosso conhecimento, pois desde sempre a imbuímos de nossa natureza do entendimento. Em Kant, Hegel falará que o mundo supra-sensível é o mundo da coisa em si, aquele que nos escapa.

O entendimento identifica que a explicação da mudança é a *relação* entre as coisas. Este problema da relação já fora posta por Hume como a questão da “conexão necessária” e por Kant. O entendimento será aquele que unifica a diversidade sensível. Mas no pensamento kantiano, a diversidade das determinações que o entendimento tem diante de si está separada da necessidade, ou seja, da *infinitude* da relação. Para Kant, o entendimento permanece uma faculdade, separada

de outra, a faculdade da sensibilidade. Seus termos permanecem um exterior ao outro. E como relação, ela permanece fora do que é relacionado, quer dizer, o entendimento, relação em um certo nível, conserva-se fora do todo da relação, que é a síntese das faculdades, o que gera a experiência no sentido kantiano. Faltou a Kant, diz Hegel, a captação da relação como infinita, ou seja, diversa *em si mesma*. Faltou-lhe compreender que a lei não exprime todo o fenômeno, do qual é subsunção, e que este preserva sua instabilidade; que a lei exprime o fenômeno sob uma forma estável e sem necessidade. A lei, que surge como aquilo que tenta fazer o que a força não conseguiu, isto é, ser explicação (*Erklären*) do real, redundante na igualdade formal do “A=A”, ou seja, em um mero formalismo, que nega o aspecto qualitativo do diverso. E Hegel não quer negar este aspecto, mas suprassumi-lo pelo processo dialético. Nessa suprassunção, Hegel desenha um experimento do pensamento de acordo com as pretensões do entendimento a qual chamará “mundo invertido”. Pela lei, no mundo supra-sensível que surgiu para nós na dialética da força é introduzido o movimento. Este mundo se reúne completamente ao fenômeno e o fenômeno se mediatiza a si mesmo em si mesmo e se torna manifestação da essência.

A lei era em geral o-que-permanece-igual consigo, assim como suas diferenças. Agora, o que é posto, é que a lei e a diferença são, ambas, o contrário delas mesmas: o igual a si, antes se repele a si; e o desigual a si, antes se põe como igual a si. De fato, só com essa determinação a diferença é interior, ou diferença em-si-mesma, enquanto o igual é desigual a si, e o desigual é igual a si.

Esse segundo mundo, supra-sensível é dessa maneira um mundo invertido; e na verdade, enquanto um lado já estava presente no primeiro mundo supra-sensível, é o inverso desse primeiro.¹⁹

O “*mundo invertido*” (*die verkehrte Welt*) é uma expressão que já fôra usada por Hegel em 1801 para satirizar filósofos, Kant destacadamente, que acreditavam em um mundo supra-sensível. O mundo invertido é aquele que adquire a mudança e a alteração que faltavam ao primeiro mundo supra-sensível, pois o mudar e o alterar-se se encontravam no mundo da percepção. Mas como? O primeiro mundo supra-sensível surgiu como o lugar equivalente ao “tranquilo e calmo reino das leis” do entendimento; alude ao mundo da coisa em si – Hegel chamá-lo-á simplesmente de “Em-si” – kantiana, ou seja, o âmbito do que é verdadeiramente, já que a experiência para Kant é sempre experiência de fenômenos. E qualquer tentativa de ultrapassar os limites da experiência, pautados pelas regras do entendimento *analisado* na *Crítica da*

¹⁹ Hegel, *PbG*, § 157.

Razão Pura, equivale a um conhecimento incerto e duvidoso, desmerecedor do nome de ciência e a permanecer na ambiência da metafísica tradicional, a que Kant tencionava dar estatuto de conhecimento legítimo. Mas Hegel não se conformará em aceitar os dois mundos distintos um do outro que se desvela no entendimento – entendimento que coloca a faculdade da razão em xeque, mesmo que lhe atribuindo um papel importante na cognição, que é o de fornecer princípios ao entendimento. Os herdeiros do pensamento crítico, inicial e destacadamente Jacobi e Fichte, e depois Schelling, Hegel, dentre outros, incomodam-se e discordam da realidade que se lhe apresenta desde este horizonte e compreenderão a razão como o princípio supremo – o que muita estranheza causou em Kant quando essa tendência intelectual começou na filosofia alemã–, mas não só isso: a razão é a própria efetividade. Enquanto o entendimento lida com o condicionado, a razão lida com o incondicionado – não é à toa que Hegel nomeia o objeto do entendimento como “universal incondicionado”, porque a consequência da dialética do entendimento será a suprassunção do próprio entendimento. A consciência passará a lidar com o *infinito*. Este é um termo empregado por Schelling e Jacobi para se referir ao “mundo em si” de Kant. Mas todos eles concordarão com a visão de que este não é o verdadeiro infinito, pois não se autodetermina em sua autocontenção, mas é determinado e posto por um outro, a saber, pelo entendimento. A noção de mundo invertido buscará, então, suprassumir o próprio conceito de supra-sensível.

De acordo com aquilo descrito por Kant nas antinomias, desrespeitar a fronteira do entendimento resulta em questões aporéticas diante das quais podemos ter mais de uma resposta, denotando ao entendimento ausência de objetividade e exatidão que exigem a ciência. Hegel, particularmente, pensa que o impasse que experimenta o entendimento é fruto de sua incapacidade e impropriedade para tratar de certos problemas. Isso indigita que seu campo de ação é realmente definido e adstrito, sendo deveras competente em certos níveis intelectuais, não, contudo, em todos. A frustração intelectual, consequência de irresoluções de problemas postos ao conhecimento, não se deve verdadeiramente à ultrapassagem de quaisquer divisas, porém da entronização do entendimento como atividade mental absoluta. Como diz Hegel na *Fenomenologia*, isso é somente *para nós*, e não para a consciência que é neste momento entendimento. O caminho pelo qual a figura da consciência considerada se questiona é através da seguinte colocação: a restrição de nosso conhecimento a fenômenos, excluindo-nos da relação com o verdadeiro *em si*, e surgimento, então, de

um mundo supra-sensível, será a única maneira de pensar? *Aparece ao entendimento* uma hipótese: um outro mundo é pensado, pois caso não o seja, instaurar-se-á a contradição, que é pontualmente o que se evita; ou seja, o mundo pode ser contraditório, as antinomias podem não ser ilusórias, a dialética pode não ser um encantamento do pensamento. O que mantém o verdadeiro como a primeira opção é mero dogmatismo, a asseveração “seca” de que o entendimento é o determinante na efetividade do pensamento. Ao ganharem maior espaço, a razão e a dialética, elementos muito bem agenciados pela estrutura do entendimento, invertem literalmente o pensamento.

A argumentação hegeliana contra a doutrina kantiana da coisa em si e do entendimento, que enfocamos, não é apreciada como inteiramente justa. Muitas vezes ela é perversa, mas não nos deteremos nesta querela. Indicamos somente que a leitura que Hegel faz do outro lado dos fenômenos como “coisas em si” não faz jus à observação cuidadosa de Kant de que sobre a coisa em si – e já comentamos isso – só se pode falar que *é*. Recordando, como está fora do que *aparece*, ela não cai sob nenhuma das categorias, ou seja, não cai sob o conceito puro de quantidade, e assim unicamente podemos dizer que a coisa em si *é*. Todavia, o singular aqui empregado já designa o cair sob o quantitativo – por que o singular é “menos” quantitativo que o plural? Na *Ciência da Lógica*, interpretada por uma corrente como a discussão detalhada das categorias kantianas e sua suprassunção, Hegel voltar-se-á para o tema da qualidade, possibilitando-lhe discutir mais a coisa em si kantiana.

O mundo invertido será a concretização do que acima chamamos de hipótese alternativa à partição em dois mundos, rememorando doutrinas recorrentes na história da Filosofia como a de Parmênides e Platão, as quais não reconheciam o verdadeiro em nosso mundo sensível mutável e animado por alterações constantes, pois o que *é verdadeiramente* não muda nem se altera. O próprio mundo invertido reporta-nos à discussão de Aristóteles com Platão e as teorias sustentadoras de tal divisão. Pormenorizadamente no debate com a doutrina das formas ideais platônicas, Aristóteles invocará o argumento do “terceiro homem” exposta por Platão mesmo, para questionar a duplicidade de mundos. Hegel se alia a Aristóteles contra Parmênides e Platão e a Fichte contra Kant.

Mas a alternatividade que Hegel expõe nesta dialética do entendimento move-se no próprio domínio desta figura da consciência; isto é, o mundo invertido é o Em-si do Em-si. Isso significa: ao Em-si habitante do primeiro mundo supra-sensível que

corresponde a um fenômeno, que, por sua vez, é no mundo sensível como coisa percebida, equivale um outro Em-si, que povoa o mundo invertido, segundo mundo supra-sensível, pois, o que nos garante que no mundo supra-sensível finalmente encontra-se o verdadeiro (mundo do qual nada podemos dizer; diante dele, devemos nos calar)? E se *nada* podemos falar, pensando em termos de quantificadores lógicos, *tudo* podemos falar. Hegel afirma que o branco em um mundo será negro no outro, o que é salgado, amargo, e assim sucessivamente, quer dizer, o segundo mundo supra-sensível é o *oposto* do primeiro mundo supra-sensível. Podemos pensar que ao desenhar o mundo invertido como um mundo de opostos, Hegel estivesse pensando na contenda kantiana dos dois tipos de opostos desenvolvida em uma obra do período pré-crítico, o *Ensaio para introduzir na Filosofia o Conceito de Grandeza Negativa*, de 1763, e relacionada com outra obra ainda mais antiga, a *Nova Teoria do Movimento e do Repouso*, de 1758, na qual Kant discutia precisamente forças físicas, determinadamente o movimento e o repouso. A relação explícita entre estes dois escritos pré-críticos é que a ilustração da explicação dos dois opostos é feita por essas forças. Os dois tipos de oposição são: a oposição lógica, que consiste em negar e afirmar simultaneamente algo sobre a mesma coisa, e a oposição real, na qual dois predicados opõem-se mas não pela lei da contradição, umas das leis do pensamento (*Denkgesetze*), pensadas na época de Kant como princípios. Eram os princípios de identidade, não-contradição, do terceiro excluído e, por vezes, o princípio da razão suficiente. As leis do movimento e do repouso são um exemplo de oposição real.

A multiplicação dos mundos pode ser infinita, e ao permanecer nesta atividade incessante, a consciência mantém-se uma “má infinidade”, isto é, à M_1 equivale M_2 , que equivale a M_3 , *ad infinitum*. Segundo o pensar do entendimento, esta multiplicação deve-se à aplicação de conceitos do entendimento na ausência de dados sensíveis. O modo de escapar a esta má infinidade é assumindo a unidade deste mundo, o mundo sensível, e ao fazer isso, está-se acolhendo a contradição (*Widerspruch*) como elemento *necessário* do pensamento, o que horroriza o entendimento. A chave do diálogo entre Kant e Hegel deve-se aqui à fixidez das categorias, além de um jogo com o pensamento kantiano acerca da oposição *lógica* e *real* – o que de início é somente uma oposição real enquanto aceita-se a dicotomia da realidade, devém oposição lógica, mas nem por isso deverá o pensamento desviar-se do princípio de identidade e unidade que lhe orienta. Sobre as categorias, Hegel diz elas em número de doze e tais como estão dispostas na tábua dos juízos não podem

dar conta da totalidade da Experiência²⁰, e precisam receber maleabilidade e expandirem-se junto com o conteúdo do qual são formas do saber. No nível do *para nós*, a figura do entendimento está a se suprassumir. Não há lugar mais para nenhum supra-sensível, pois se aceitando a contradição, desfaz-se a necessidade de postular qualquer além.

O “mundo invertido” é um momento da *Fenomenologia do Espírito* muito discutido entre seus comentadores e possui algumas interpretações. Mencionamos agora somente algumas a modo ilustrativo, sem nenhuma ambição de esgotar o assunto. Uma sugestão que muito iluminou a compreensão foi a de Gadamer. Ele sugere que o movimento aqui se dá contra Platão, a favor de Aristóteles. Em poucas palavras, diz que “este mundo sensível é o real e o real muda”. Hegel estaria lutando contra a tendência de Parmênides, Platão e da filosofia grega como um todo em taxar a mudança como irreal. Segundo Gadamer, Hegel está afirmando que o mundo real é na verdade o mundo invertido. E aqui, dois grupos de comentadores surgem procurando esclarecer o significado dessa realidade do mundo invertido: (1) por um lado, há aqueles que sustentam que o mundo invertido é um contra-exemplo da coisa em si kantiana – Flay, Findlay; por outro, (2) que o mundo invertido é realmente contraditório – Ogilvy, Sensat e o próprio Gadamer. Citamos ainda outra interpretação, a de Solomon, que incorpora as duas anteriores. O argumento do “mundo invertido” seria um argumento de *reductio ad absurdum*. Seguindo Aristóteles, se o mundo das formas é igual a este, não precisamos dele; no caso de Platão, a *reductio ad absurdum* é o próprio “argumento do terceiro homem”, de que se o mundo das formas é diferente do mundo sensível, não faz sentido falar dele. O mundo invertido é o que completa aquele primeiro mundo sensível, pois traz em si de maneira unificada a mudança, mas de forma que contém em si a diferença. Ele é a dualidade do Em-si.

Nunca é demais sublinhar a ação que move tanto esta quanto todas as dialéticas “hegelianas”: *aufheben*, suprassumir. Esta advertência é importante, porque suprassumir não é a pura negação – a pura negação é o estaque da potência do pensamento e o empobrecimento da Filosofia; o exemplo paradigmático disso é o ceticismo –, mas o ultrapassar a manter o ultrapassado, elevar, compreendendo, o ponto em que estávamos. O processo dialético é o ato de compreender x , alcançando x_1 , compreender x_2 , alcançando x_3 , compreender x_3 , alcançando x_4 , e assim

²⁰ Utilizamos “entendimento” para o conceito kantiano e “Entendimento” para o conceito hegeliano.

sucessivamente, até a compreensão da totalidade, o *saber absoluto* que, por sua vez é um ponto de chegada e um ponto de partida – mas cada instância deste x permanece no supracompreendido. Hegel, em mais de uma oportunidade, falará do movimento do *saber absoluto* como circular – sobre este ponto: Hegel insistia em seu contrapor-se a Schelling, pois este teoriza o Absoluto como estático e isso é completamente o que ele não é; o Absoluto é inquietude, é dinâmico. Aqui na dialética do entendimento como um todo isso interessa, porque não está em jogo uma mera negação do entendimento, em sua partição e análise parcial do real. Hegel reconhece-o como potência, e confirma-se essa afirmação ao se contemplar seu acompanhamento mui ardentemente das ciências empíricas e das matemáticas, constando, inclusive, em suas obras de juventude estudos de Geometria e cálculo, além de ter ministrado cursos sobre o tema, e de sua filosofia da natureza exposta no segundo volume das *Enciclopédias* ser considerada um valioso registro da ciência empírica dos fins do século XVIII e primeiras décadas do XIX.

O entendimento revela-se como o sujeito das ciências. Elas postulam leis imutáveis e universais que explicam as mudanças nos eventos particulares, e estas leis compõem um mundo de entidades científicas – contemporâneas a Hegel são aquelas do eletromagnetismo, da gravidade –, entidades não percebidas, mas que são imprescindíveis para a explicação dos fenômenos. No século XX, Popper, dentre outros, também falarão deste mundo de entes teóricos. Mas Hegel apontará para o fato de que este reino tranqüilo das leis empíricas também é ilusório, porque elas mudam com os fenômenos, e a tentativa de leis mais gerais, que seria uma solução a esta mudança que surge no reino das leis, revela-se como mal-sucedida, pois à generalidade da lei equivale sua inaplicabilidade, devido à ampliação dos fenômenos abarcados pela lei. Entretanto, a busca por uma lei geral que primeiro surgiu em cada ciência particular (Física, Biologia, Química etc.) e depois se estendeu para uma tentativa de unificação destas ciências particulares, permanece no meio científico, pois é próprio do entendimento este movimento de unificação indiferenciada, ou seja, unidade na qual as diferenças são anuladas. Isso, particularmente, será interrogado na presente dialética. Coerentemente com a crítica feita ao entendimento, Hegel se posicionará contra a pretensão de por meio do pensamento empírico dar conta da totalidade.

O mundo invertido é o mundo percebido em algum sentido, porque ele é o retorno do primeiro mundo supra-sensível sobre o mundo sensível. Assim, teríamos

em um mundo unitário o fenômeno e o Em-si do Em-si, que é o oposto do Em-si, quer dizer, acompanhando o fenômeno encontra-se seu correspondente Em-si do segundo mundo supra-sensível que é o mundo invertido. Só que este Em-si contém em si o oposto, e é o oposto em si; é a “diferença absoluta”, e o oposto do Em-si é o fenômeno, já que do Em-si nada podemos falar. Esta dialética do entendimento, que é um movimento pautado pela identidade, o aparecimento do conceito da diferença absoluta é de desmedido valor. Aqui, a diferença ocorre no interior do próprio mundo invertido e denota a igualdade da desigualdade enquanto desigualdade. E assim, torna-se pensável para a consciência a “mudança pura”, oposição em si mesma, a contradição.

Assim, a dualidade do mundo perde seu sentido de ser, mas não retornamos à certeza sensível ou à percepção. Surge uma nova figura da consciência, que é a consciência de si (*Selbstbewusstsein*). Ela se caracteriza como o saber do saber, isto é, do ver e compreender a *si* quando está em relação com o objeto, primeiro como certeza, depois como verdade. O entendimento concluirá que sua verdade encontra-se em si mesmo, que a força, o jogo de forças e as leis dependem profundamente dela, de si, não sendo algo alheio e distante do entendimento. Porém, isso já se alcançara e mesmo se disse que o entendimento é o *conceito abstrato*, o que nos levou acima a fazer uma breve contextualização do conceito na história da Filosofia. Qual é, então, a novidade que alcançamos e que nos fez passar de uma figura à outra? Isso se deve ao fato de que o entendimento *efetivou-se*, isto é, realizou o que ele mesmo é até a suprassunção. O mundo invertido mostra-se absurdo a ele por aceitar a contradição, já que o Em-si contém a si e ao seu oposto, ou seja, o próprio fenômeno. Dessa maneira, só há este mundo com todas as suas contradições e inadequações à *formalidade* do entendimento. Não mais há necessidade de cogitar um fora, um além. A consciência já não distingue no nível ontológico a distinção entre a sensibilidade e o entendimento, ou seja, entre a substância e o sujeito, mas como o percebido é o que apreendemos em sua totalidade, sem um Em-si fora de nosso alcance e capacidade, a coisa percebida, o mundo sensível, é a lei e aquilo que proporciona o pensamento de lei, isto é, o nós mesmos, ou como diz Hegel, o Si.

The truth of consciousness is not to be found in the facts of the world, in sweet and sour, black and white, north and south, etc.; it is to be found rather in the nature of consciousness itself, its *self*.²¹

²¹ Solomon, *In the Spirit of Hegel*, p. 385.

Assim, a pergunta que anteriormente estava focada sobre o objeto da consciência, recai sobre o sujeito da consciência, explicitamente sobre o Eu; do objeto conhecido, ao sujeito conhecedor; do *qué* ao *quem*; de *Bewusstsein* a *Selbstbewusstsein*. Como nas três figuras que examinamos, a certeza sensível, a percepção e o entendimento, o Eu estava presente e, à medida em que a dialética da consciência evoluía este Eu se complexificava, mas não era sobre isso que estava a atenção da consciência, do Eu, assim também na figura da consciência que surge, a consciência de si, que é o Eu que reflete sobre si mesmo, não deixa de estar presente o objeto – pois como vimos o conceito *geral* de consciência é a relação entre o sujeito e o objeto. Principalmente na figura do entendimento, onde o Eu se complexifica em várias estruturas, pode ser difícil compreender esta passagem dialética da consciência à consciência de si, isto é, da reflexão do objeto à reflexão de si.

Constantemente em nossa análise da figura do entendimento, quisemos deixar claro que Hegel se referia ao sistema filosófico de Kant, especialmente o que foi investigado na primeira *Crítica*. E na elaborada e intrincada teoria do entendimento, sua natureza constitui-se de inúmeras funções, papéis e elementos. Entretanto, no *Eu puro*, o *Ego transcendental*, sintetiza-se o princípio unificador do entendimento. E o que acontece com o *Eu puro* no decorrer da dialética do entendimento? O *Eu puro* é destituído de sua pureza, “aridez” e abstração conjuntamente com todo o Em-si do mundo supra-sensível. A “pureza”, o “transcendental”, é concreto; a filosofia transcendental devém *especulação*, quer dizer, o pensamento já não se move sob o paradigma da dicotomia do conteúdo e saber do conteúdo, mas suprassume esta diferença. O Eu kantiano transparece como um Eu “en-carnado”, ou seja, ser *vivo*, *biós*. E como ser vivo, o Eu experimenta-se de uma maneira muito particular.

Eu me distingo de mim mesmo, e nisso é imediatamente para mim que este diferente não é diferente. Eu, o homônimo, me expulso de mim mesmo; mas este diferente, este posto-como-desigual, é imediatamente, enquanto diferente, nenhuma diferença para mim.²²

Igualmente toda a concepção da realidade, do mundo, será cambiada. A visão mecanicista, legalista e formal de natureza que foi propalada por Newton e a ciência empírica, tendo no pensamento filosófico de Kant sua grande teorização basicamente na *Crítica da Razão Pura*, dará lugar ao um pensamento da natureza que, tal como o

²² Hegel, *PbG*, § 164.

pensar acerca do Eu, compreendê-la-á como um organismo, como um ser vivo. Esta passagem deve-se em grande medida também à Kant, quem, em sua *Crítica do Juízo*, compreende a natureza de forma muito mais plástica e viva. Prova disso é a enorme importância que essa obra recebeu em toda *intelligesia* alemã: Romantismo, Classicismo e os pensadores idealistas propriamente dito. Este *animismo* sempre foi uma característica de distinção no pensamento alemão, estando presente desde os místicos góticos como Böhme e Eckhart, passando por Leibniz, até Kant (parcialmente), Fichte, Schelling e Hölderlin.

Ao ser consciência de si, a consciência (no sentido geral) também compreenderá a ciência empírica de um outro jeito. Se antes, na dialética do entendimento, o conhecimento empírico era considerado *puro*, ou seja, habitando um reino estritamente teórico, aqui este conhecimento será compreendido como também tendo influências, ou melhor, sendo ele mesmo formado por fatores práticos.

A *infinitude* que se alcança, no entanto, é ainda somente uma *infinitude simples*, que é a “essência simples da vida”.

Esta infinitude simples – ou o conceito absoluto – deve-se chamar a essência simples da vida, a alma do mundo, o sangue universal, que onipresente não é perturbado nem interrompido por nenhuma diferença, mas que antes é todas as diferenças como também seu Ser-suprassumido; assim, pulsa em si sem mover-se, treme em si sem inquietar-se. É igual-a-si-mesmo, pois as diferenças são tautológicas; são diferenças que não são diferenças nenhuma. Portanto, essa essência igual-a-si-mesma só a si mesma se refere. A si mesma; eis aí o Outro ao qual a relação se dirige, e o relacionar-se consigo mesma é, antes, o fracionar-se, ou, justamente, aquela igualdade-consigo-mesma é a diferença interior.²³

Aqui nos encontramos na pureza dos opostos, ou seja, não há oposição com um outro, mas consigo. A unidade será somente uma fração, já que o que aqui é posto é a simplicidade, o não conter em si composições. Tanto o ser uno quanto a diferença a qualquer coisa já são frações da simplicidade. Mas falar de diferença implica em conceber o fracionamento de uma igualdade, uma unidade, mas esse fracionar-se é ele mesmo o ato de se suprassumir o que é, ou seja, ser fração.

O entendimento se torna consciência de si quando a infinitude se torna objeto, pois percebe em si o que antes buscava no exterior.

Levanta-se, pois, essa cortina sobre o interior e dá-se o olhar interior para dentro do interior: o olhar do homônimo não-diferente que a si mesmo se repele e se põe como interior diferente; mas para o qual também se dá, imediatamente, a não-diferenciação dos dois – a consciência-de-si. Fica patente que por trás da assim chamada cortina, que deve

²³ Hegel, *PbG*, § 162.

cobrir o interior, nada há para ver; a não ser que nós entremos lá dentro – tanto para ver como para que haja algo ali atrás que possa ser visto.²⁴

²⁴ Idem, § 165.

4 A Consciência de si

Nesta parte da dissertação, analisaremos o quarto capítulo da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel intitulado “A Verdade da Certeza de Si mesmo”, que corresponde à seção sobre a “consciência-de-si” (*Selbstbewusstsein*). Nossa preocupação será a de compreender quais são os desenvolvimentos do Eu na consciência de si. Teremos em foco três conceitos: vida (*Leben*), desejo (*Begierde*) e reconhecimento (*Anerkennung*), já que eles são centrais para a formação da consciência de si. Este capítulo da *Fenomenologia do Espírito* é dividido em duas partes, a saber: (A) “Independência e Dependência da Consciência de Si: Dominação e Escravidão” e (B) “Liberdade da Consciência-de-Si: Estoicismo – Ceticismo – Consciência Infeliz”. Dedicar-nos-emos principalmente ao ponto A e à parte introdutória que lhe antecede.

Nas figuras da consciência – certeza sensível, percepção e entendimento –, o verdadeiro era sempre outro: o essente sensível, a coisa e a força. E assim, existia uma diferença entre o ser do objeto e nossa apreensão dele, ou seja, entre o objeto enquanto em si e enquanto para outro. A experiência do objeto feita pela consciência é o que lhe faz passar de uma figura a outra, isto é, de uma compreensão da natureza do objeto a outra. O “interior” que o entendimento buscava revelou-se o interior da própria consciência e por isso, essa se transforma em consciência de si.

The truth does not, as the understanding presumed, lie “beyond” in the supersensible, in the “inner”, rather consciousness itself is this “inner”, which is to say it is self-consciousness.¹

O resultado da dialética do entendimento levará a consciência a constatar algo novo: agora a consciência se move no nível da identidade entre o em si e o para outro, pois o que o objeto é (seu em si), é sempre para ela (ser para outro do objeto). No objeto, o Eu encontra a si mesmo. Mas a distinção entre sujeito e objeto não será abandonada, pois isso equivaleria a estancar o processo de conhecimento e relação que constitui a verdade da totalidade. Por isso, Hegel afirma que a consciência mantém a diferenciação na unidade que agora surgiu para ela, isto é, o Eu é tanto o conteúdo da relação da consciência quanto a relação mesma.

A figura da consciência de si é o *saber de si mesmo* e diferencia-se da consciência na medida em que na certeza sensível, na percepção e no entendimento o

¹ Gadamer, *Hegel's Dialectic*, p. 58.

conhecimento era de outra coisa, era *saber de outro*. No entanto, a afirmação da consciência de si como um saber de si mesma não implica em dar as costas aos momentos da consciência, quer dizer, ao conhecimento do mundo sensível e da percepção. Estes momentos são suprassumidos e não meramente negados na consciência de si, já não sendo para o Eu de modo independente e simples, mas refletidos por ele a partir do sensível e do percebido. Esta crítica de Hegel se refere ao *cogito* cartesiano e ao pensamento de que o Eu é simplesmente dado. O lugar da reflexão é o Eu, que tal como um espelho, é base para o essente sensível e a coisa percebida; é o retorno a partir desse outro. Isso nos remete ao fato de o Eu ter se tornado tanto o conteúdo da relação com o objeto quanto a relação mesma, pois a reflexão é este movimento de volta do objeto ao sujeito do movimento, reflexão que se dá em si mesma, já que o objeto do entendimento resultará em um objeto da própria consciência. Mas para ela ainda conserva-se o objeto, mesmo na asseveração de que ela só se relaciona consigo. Conclui-se, então, que este objeto é uma diferença da própria consciência de si, é o outro, fruto do desdobramento do Eu, que, além disso, se confronta com ele. Porém, esta diferença não é verdadeiramente; e enquanto o conceito de diferença permanecer assim, a consciência de si não surgirá em sua verdade, mas somente como certeza. Podemos comparar este momento da figura da consciência de si com o primeiro momento da consciência, a certeza sensível, e dizer que inicialmente a consciência de si é certeza de si (*Selbstgewußheit*). Diz Hegel: “A diferença não é; e a consciência-de-si é apenas a tautologia sem movimento do ‘Eu sou Eu’. Enquanto para ela a diferença não tem também a figura do ser, não é consciência-de-si”.²

O outro é um ser com o qual o Eu mantém-se uno e assim, essa é uma relação da consciência e não ainda da consciência de si em sua verdade, sendo conservada toda a extensão do mundo sensível. Mas essa unidade mantida pelo Eu é um momento diverso e, nele, a consciência de si está em unidade consigo e aquele mundo sensível é um fenômeno, continuando o conceito da diferença sem nenhum ser. O Eu toma-se como o verdadeiro, enquanto o mundo é aparente, isto é, a essência desta oposição é a unidade da consciência de si consigo mesma. A essencialidade da unidade para a consciência de si demonstra que ela é *desejo* em geral. Sua unidade direciona-se tanto para o objeto imediato da certeza sensível e da

² Hegel, *PbG*, § 167.

percepção quanto para si mesma, quer dizer, para o Eu que de início só estava presente na oposição ao objeto.

A passagem da consciência à consciência de si corresponde à interpretação que alguns pensadores alemães pós-kantianos, particularmente Fichte, fizeram do pensamento de Kant, o qual sustentou na *Crítica da Razão Pura* que não é o Eu transcendental que cria a fenomenalidade da natureza conhecida, mas o Eu não transcendental – que é receptividade, ou seja, o sujeito finito. Mas este sujeito finito procura constantemente ultrapassar os limites do próprio entendimento. Esta ultrapassagem é ensaiada na esfera prática, analisada por Kant na *Crítica da Razão Prática*, na qual o sujeito é a consciência de si autônoma e para o qual a coisa em si não é um obstáculo. É neste nível de discussão que se encontra a dialética da consciência de si. Aqui, o pensamento fichteano também é importantíssimo.

Do mesmo modo que, na *crítica da razão prática*, a consciência de si, a autonomia, é concebida como a negação da natureza; do mesmo modo que, na *doutrina da ciência*, o Eu prático é concebido como esforço infinito para alcançar a identidade primeira, o Eu=Eu, o princípio tético de toda a *Wissenschaftslehre*; assim também, na *Fenomenologia*, a consciência de si aparecerá, em oposição à consciência, como consciência ativa.³

4.1. Conceito de Vida

O objeto da consciência de si é um ser refletido sobre si mesmo; um ser vivo. O conceito de vida, central nesta parte da *Fenomenologia do Espírito*, na introdução da seção sobre a *Selbstbenusstsein*, relaciona-se com a discussão kantiana presente na *Crítica da Razão Prática*, onde “vida” equivale ao conceito de *liberdade*, e na *Crítica do Juízo*, em que Kant se posiciona contra a concepção cartesiana e iluminista de vida, entendendo-a em termos teleológicos. A partir daí, Hegel colocará a reflexão sobre a vida como a instância que pode dar conta do que o entendimento não foi capaz, a saber, do fato de o mundo não ser artificial e mecânico em si, mas somente para o entendimento.

Descartes foi o grande representante do mecanicismo, ao fazer a distinção entre pensamento e extensão, e afirmar que as únicas propriedades dos seres vivos são propriedades mecânicas. O mecanicismo vem, desde então, exercendo sua influência no pensamento de uma maneira geral – estando em conexão intrínseca

³ Hyppolite, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito*, p. 160.

com científico⁴. Mas haverá pensadores que lutarão contra esta tendência e que construirão sistemas não inteiramente subordinados ao mecanicismo, tal como os platônicos de Cambridge e Leibniz. Também os teóricos de uma filosofia da natureza, como Schelling⁵, Oken, Steffens e Baader, procurarão delinear um outro modelo da natureza e da vida frente ao mecanicismo. No pensamento deles encontram-se traços que podemos denominar organicistas, pois afirmam que a natureza é um organismo vivo. Schelling, dentre estes pensadores, foi o mais influente e, inclusive, animou intensamente as reflexões destes outros, partindo da *Crítica do Juízo* de Kant a fim de conceber a natureza em sua totalidade como um vivente.

Segundo Hegel, a verdade do entendimento, que alcançou seu completo desenvolvimento no sistema kantiano, era que, em sua relação com o interior das coisas, unificava o diverso. Mas, nessa unidade, repelia de si mesmo um Eu puro. E para este Eu puro, enquanto entendimento, apresentava-se a síntese de si mesmo com os dados sensíveis exteriores. A passagem da consciência à consciência de si é marcada pelo surgimento da vida. Se antes o entendimento, como “Eu penso”, sujeito transcendental, tinha por objeto o interior da coisa que, no entanto, era mero fenômeno, mera aparência, a vida é a figura que lhe segue; a unidade do entendimento agora se fraciona em consciência de si e vida. A vida é a unidade infinita das diferenças, não sendo para si mesma, enquanto que a consciência de si, em um primeiro momento, é pura e simplesmente para si, marcando seu objeto, a vida em geral, com o sinal de negativo, quer dizer, é desejo. Tal concepção de vida como devendo estar unida à especulação era comum entre os românticos alemães.

Il faut que les deux termes s'identifient, que la vie soit pensée comme vie, et la pensée fasse éclater ses cadres habituels pour saisir et exprimer la vie elle-même. Cette idée de la vie est d'ailleurs commune à tout le romantisme allemand.⁶

A visão da natureza que pensadores tais como Herder, Goethe e Schelling cultivaram teve, por sua vez, em Spinoza uma enorme fonte de orientação e inspiração. Eles se pautaram pela divisão spinozista entre *natura naturans* e *natura naturata*. A primeira é a natureza como produtividade infinita; a segunda, a natureza como produto condicionado e limitado. Além destas considerações sobre o desenvolver-se do

⁴ Como Hegel usa o termo Ciência (*Wissenschaft*) para indicar o saber filosófico e não os saberes empíricos, observamos que ao nos referimos ao uso hegeliano, empregaremos o termo em maiúscula.

⁵ Cf. *Da alma universal*, 1798 e *Primeiro esboço de um sistema de Filosofia da Natureza*, 1799.

conceito de vida, cabe notar que o próprio caminho intelectual de Hegel também está marcado pela tentativa de compreender a vida. Inicialmente, na época dos cursos de Iena, Hegel baseou-se na *Filosofia da Natureza* de Schelling. Entretanto, desde aí a diferença de seu pensamento com o schellinguiano fez-se notável, pois Hegel preocupava-se muito mais pela vida em um sentido existencial e com a consciência e desejo humanos do que em seu sentido biológico, como Schelling.

La philosophie de la nature de Schelling est seulement absorbée par l'hégélianisme, en tant qu'elle permet de mieux comprendre l'esprit qui est «vérité de la nature» et qui suppose donc la nature. Hegel, dès les premiers textes de la *Métaphysique d'Iéna*, fait de la nature un moment inférieur de l'idée et non une présentation complète de l'absolu : « l'esprit de la nature est un esprit caché. Il ne se produit pas sous la forme même de l'esprit ; il est seulement esprit par l'esprit qui le connaît, il est esprit en lui-même, mais non pour soi-même » (*Jenenser Logik*, éd. Lasson, p. 113).⁷

4.1.1. A infinitude da vida

A essência da vida é a *infinitude*. Se na dialética do entendimento a infinitude surgiu para o entendimento como o equivalente à coisa em si kantiana, aqui, na dialética da vida, Hegel compreendê-la-á também como suprassunção (no que diz respeito ao entendimento, a infinitude era a suprassunção das diversas forças e leis que eram objeto para ela), mas como suprassunção das diferenças existentes na vida. A vida é um meio simples e universal, quer dizer, abarca todas as instâncias particulares, todas aquelas determinidades. Mas como o movimento que aí ocorre é o de suprassumir, as diferenças permanecem como diferenças e a vida determina-se como “universal fluidez”, isto é, substância de todas as diferenças, que são determinidade do puro movimento mesmo.

Para Kant, a infinitude também é compreendida como o substrato da natureza, mas é supra-sensível e, portanto, objeto impossível de nosso conhecimento. É o que nessa época se chamava *éter*, uma noção já presente no pensamento pré-socrático e definida por Aristóteles. Este conceito foi empregado ao longo da Antigüidade até a Modernidade, quando recebeu uma definição “científica”, dada pelo físico Huygens em 1678, ao formular a teoria ondulatória da luz. A partir de então, éter passou a ser considerado um meio “elástico” por meio do qual as ondas de luz se propagam sem perder sua energia inicial. Também Newton, em sua *Ótica* de

⁶ Hyppolite, “Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne d'Iéna”, p. 12.

⁷ Hyppolite, “Vie et prise de la conscience de la vie dans la philosophie hégélienne d'Iéna”, p. 13.

1704, e Goethe aceitaram a idéia de éter como princípio do pensamento empírico. Mas além deste uso “científico”, a noção de éter continuava a ser utilizada por filósofos na tentativa de explicar a unidade de todas as coisas. Sua concepção na filosofia romântica traduziu-se no conceito de uma alma do mundo (*Weltseele*) – por exemplo, no pensamento de Schelling, a alma do mundo era a primeira forma da *identidade*.

O conceito de infinitude supõe a articulação entre o todo e suas partes, devendo-se assinalar que ele comporta a diferença na identidade. As determinidades presentes na vida são membros independentes; seu ser para si é a reflexão na unidade da vida, que é o fracionamento nestas figuras. O motivo para a fragmentação da vida em figuras é que a vida é uma unidade absolutamente negativa, ou seja, para ser uma consigo necessita estar em contraste com algo. Assim, temos frações que são independentes, e estas somente o podem ser em relação a um outro. Conseqüentemente, também o suprassumir da fração dar-se-á por meio de outro. No entanto, sendo a fluidez a substância das figuras, o suprassumir encontra-se na fração mesma, ou seja, a fração é o fracionamento na própria fluidez, o que significa dizer que a fração é o suprassumir de seu próprio ser para si, em direção àquela universalidade simples.

Na totalidade do conceito de *vida*, contemplamos dois momentos: (1) o subsistir das figuras independentes, no qual a figura subsistente é substância infinita em sua determinidade, em contraste com a figura universal, e negando a continuidade com a fluidez (ela não se dissolve no universal), se conserva por sua separação da natureza orgânica e consumo desta; e (2) a subjugação do subsistir à infinitude das diferenças, isto é, o meio fluido universal. De maneira imediata, esse primeiro momento remete-nos ao pensamento fichteano, no qual há uma contraposição irreduzível entre o Eu e o não-Eu; o segundo, à teoria de Schelling, que Hegel acusava de sustentar diferenças somente exteriores – não levando a sério a diferença em si mesma, porém, subsumindo-a na identidade. De qualquer forma, esse ser separado que afirma sua separação do todo se correlaciona com a noção de *modo* de Spinoza, expressa na definição V da *Ética I*: “Por *modo* entendo as afecções da substância, isto é, o que existe noutra coisa pela qual também é concebido”.⁸ O *modo* só é *in alio*, ou seja, por outra coisa. Nisso consiste sua negatividade. Contudo, o modo que é a “fração da vida” corresponde mais à potência (*puissance*) negativa que é

⁸ Espinosa, *Ética*, p. 76.

a mônada leibniziana, já que este “fragmento” é ativo em sua negatividade. Entretanto, o lugar que o pensamento alcança com Leibniz ainda não satisfaz Hegel, pois falta aí a imanência da relação própria da vida.

L'influence de Leibniz a été très forte sur le Hegel d'Iéna, mais la monade de Leibniz est fermée sur l'extérieur. Le système monadologique est transcendant par rapport à l'activité d'une monade. C'est là la critique que Hegel fait à la monadologie.⁹

Esta divisão da totalidade e suas partes corresponde àquela entre a vida e os seres vivos. O ser vivo é uma individualidade que suprassume sua oposição com o outro, ou seja, torna-se vida ao consumi-la, quer dizer, a individualidade se mantém às custas do universal e só em contraposição a ele possui o sentimento de unidade consigo mesma, ou seja, é para si. A individualidade está sempre fracionando a universalidade, pois a põe dentro de si. Os dois lados do movimento acabaram por coincidir: (1) a *figuração* é tanto o suprassumir da fluidez universal quanto a articulação dos membros entre si, e (2) o *processo da vida*, o qual é abstração da essência e só efetivo na figura. E a vida revela-se como todo este circuito, como o todo que se desenvolve e dissolve seu desenvolvimento, conservando-se simples nesse movimento.

O resultado desta dialética até aqui é o surgimento de uma figura imediata da qual partimos e acabamos por retornar, através dos momentos da *figuração* e do processo da vida, à unidade de ambos os momentos, ou seja, à substância simples. Entretanto, esta é uma segunda unidade, diversa da primeira. Ela é o *gênero*, para a qual a vida se remete através da consciência que compreende a vida como esta unidade.

En consommant l'universel, l'individu consomme son essence dont il tient la vie ; il ne se conserve plus comme individu mais comme différence de l'universel, du « genre ». Dans le processus de l'individualité, l'individu se dépasse en tant que tel.¹⁰

Gênero é um termo lógico de classificação. Ele envolve classes que, por sua vez, envolvem espécies; é associado à *idéia* por Platão e definido por Aristóteles como um atributo essencial de coisas que diferem especificamente entre si¹¹. Pode-se dizer que este conceito está presente no pensamento filosófico desde as suas origens.

⁹ Hyppolite, « Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne d'Iéna », p. 19.

¹⁰ Marcuse, p. 243.

¹¹ Cf. *Tópicos*, I 5.

Porfírio, em *Isagoge*, afirmará que o gênero é um dos predicáveis (*praedicabilia*) que Aristóteles elenca também nos *Tópicos*, isto é, um dos diversos modos de relação entre o sujeito e o predicado. Isso influenciará muitos autores medievais e escolásticos que compreenderão o gênero em dois sentidos: *genus naturale*, que possui o sentido ontológico, e o *genus logicum*, sentido lógico. Os pensadores modernos, entretanto, não farão uso desta distinção. O surgimento, então, deste conceito indica que a figura da consciência de si é viva, um ser natural, ao mesmo tempo em que ultrapassa a ambiência do meramente natural. No *Sistema de Iena*, Hegel compreenderá o gênero como uma “totalidade superior” postulada pela universalidade da “Vida como Espírito”.¹² O gênero natural revela-se como um modo particular e inapropriado do Gênero enquanto tal, que é definido como aquilo que se instaura e se conserva em seu advir.

Avec ce nouveau concept de genre, Hegel revient à la signification originelle du *Genos* intimement liée à celle de la *Genesis* comme mode de la mobilité. Il faut relever ici que Hegel parle seulement *du* genre ou du genre simple (au singulier). La vie n'est pas un genre parmi d'autres, ou supérieur aux autres, elle est simplement le genre comme tel, et ceci, considérant que le genre est le seul advenir où se réalise « de façon vivante » l'universalité vraie, où l'unité unifiante se particularise en différentes figures réelles, sans être pour autant morcelée. Hegel définit l'essence du genre comme étant éminemment cette mobilité. Dans sa figure propre, le genre est le « mouvement qui parcourt des parties également simples et en elles-mêmes immédiatement universelles », ces parties en tant que telles sont « réelles » (244).¹³

A vida compreende-se como *gênero* e tem por objeto a si mesma como puro Eu; é um objeto abstrato e imediato em sua identidade. Mas este objeto enriquecer-se-á e adquirirá o desdobramento que vimos anteriormente na vida.

La vie de l'individu est action et non « chose » : dans l'action, l'individu nie ce qui est stable en lui (sa nature inorganique interne), il se transcende lui-même. Cette contradiction intérieure inhérente à la vie s'extériorise dans le processus du genre, dans la division des sexes. L'individu voit son autre hors de lui, identique à lui-même.¹⁴

O momento a partir do qual a consciência de si nomeia-se como “Eu” marca a oposição desenvolvida de vida a si mesma. Mas esta tomada de consciência desenha a verdadeira natureza da consciência de si: deve-se reconhecer em um outro. Observando essa verdade, à consciência de si se apresentará um mundo de riquezas infinitas.

¹² Cf. Marcuse, *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*. p. 245.

¹³ Marcuse, p. 245.

4.2. Conceito do Desejo

Como *espécie*, a vida, que como *gênero* era “puro Eu”, vem a ser “Eu simples” e só é afirmada através do suprassumir do outro, que se lhe apresenta independentemente. O Eu, que se diferencia como uma unidade da totalidade da vida, se relaciona com os entes da vida em geral como algo para si. O Eu é desejo, tal como a própria vida, pois sua unidade caracteriza-se por uma igualdade diferenciada, e o que mantém essa unidade é o desejo. Podemos e devemos pensar no conceito fichteano de *Trieb* (impulso), que se encontra no fundamento da relação do “Eu” com seu “não-Eu”, como sendo algo em que Hegel esteja pensando ao desenhar a dialética do desejo: ao Eu vivente apresenta-se toda a constelação do mundo da vida, não-Eu, que é para o Eu. Fora do Eu, tudo está marcado com o sinal do negativo, *não-Eu*; na nulidade de seu objeto independente está sua verdade. Como diz Hyppolite: “O desejo é esse movimento da consciência que não respeita o ser, mas o nega, isto é, dele se apropria concretamente e o faz seu. Tal desejo supõe o caráter fenomênico do mundo, que só é um meio para o Si”.¹⁵ Mas a independência deste Eu que tudo consome e aniquila revela-se como dependente precisamente disso que é desejado, pois se sua verdade é *desejar*, e esta ação supõe um objeto a ser *desejado*, então aquela suposta autonomia repousa em um outro. Contudo, essa conclusão escapa ao Eu, pois seu objeto desaparece diante de sua fúria em consumi-lo, em transformá-lo em *seu*. O pensamento fichteano, expresso nas versões a que Hegel teve acesso até a época da escrita da *Fenomenologia* (1805-1806) da *Wissenschaftslehre* (*Doutrina da Ciência*), em *Grundlage des Naturrechts* (*Fundamentos do Direito Natural*, 1796) e em *Die Bestimmung des Menschen* (*A Vocação do Homem*, 1800), parte dos postulados da razão prática de Kant – e é isso que tanto Schelling quanto Hegel reprovarão nele, afirmando que desconsiderou, ou no mínimo deu pouca importância, ao não-prático. No que se refere à dialética do desejo narrada por Hegel neste momento da *Fenomenologia*, o pensamento de Fichte faz-se presente pela necessidade afirmada de o Eu precisar da oposição do não-Eu para se pôr; o Eu precisa *provar-se* e, por isso, está em constante luta com o não-Eu. Esta luta, entretanto, não remete àquela pelo reconhecimento que, segundo Hegel, será o resultado da dialética do desejo, mas ao próprio desejo, já que no saber fichteano o outro não possui nenhuma estatura. A

¹⁴ Hyppolite, “Vie et prise de conscience...”, p. 21.

luta fichteana do Eu com o não-Eu produz o sentimento do “desejo” e por esta razão Hegel afirma que a consciência de si desejosa só é a partir da coisa desejada. Todavia, este desejar acabará por se deparar com um objeto que lhe oferecerá resistência e esta é a gênese do reconhecimento. Diante do objeto que resiste à sua tensão aniquiladora, o Eu faz, então, aquela experiência que frente a objetos diversos era incapaz de levar a cabo: há algo que não pode ser negado pelo Eu (outra maneira de expressar isso é dizer que nem tudo é “não-Eu”, e mais, que de acordo com esta lógica bipolar de ser e não-ser, a negação do não-Eu é Eu. Mas este “Eu” é diverso; encontra-se como algo que resiste ao Eu que sou; aquele “Eu só pode ser um outro).

A dialética do desejo (*Begierde*) que Hegel nos apresenta nesta etapa da *Fenomenologia do Espírito* somente reconhece neste objeto “resistente” ao desejar do Eu algo a ser submetido, dominado, enfim, aniquilado e consumido tal como tudo o que ao Eu é não-Eu. Contrariando a interpretação que se tornou clássica na França, especialmente por meio de comentadores como Kojève e Hyppolite, que concebiam o movimento da transição da consciência de si do *Begierde* à consciência de si reconhecida devendo-se ao fato de o “verdadeiro” desejo ser o desejo do desejo de outro («*désir du désir d'un autre*»), recordando-lhes a noção hegeliana de *amor* desenvolvida antes da *Fenomenologia*, observamos o que diz Gadamer em um artigo traduzido para a língua inglesa como “Hegel’s Dialectic of Self-Consciousness”: isso soa inadequado aos ouvidos germânicos, pois “*Liebesbegierde*”, desejo de ser amado (o desejo do desejo do outro), não tem o sentido de *Begierde*, pois expressa algo além do sentido de *Begierde*. O “desejo do desejo” não é objeto da investigação no momento, mas só o será em um estágio adiantado do caminho da *Fenomenologia*, a saber, no “mundo do espírito alienado de si”, no capítulo VI sobre o Espírito (*Geist*). Mas tanto lá como aqui, Hegel evoca o desejo como relação decorrente da dialética do gênero. O exame aqui feito a respeito do desejo observa as indicações de Gadamer.

Na análise hegeliana feita nos primeiros parágrafos do capítulo IV, a consciência de si revela-se dependente do objeto desejado para se afirmar. Esse objeto é algo independente dela, pois para existir supressão é necessário que o objeto seja. Assim, a essência do desejo é um outro que a consciência de si, e ela sabe disso, já que fez a experiência da independência do objeto, quer dizer, a consciência de si (absolutamente para si) só é através do supressumir do objeto.

¹⁵ Hyppolite, *Gênese e estrutura...*, p. 173.

Vemos, assim, que a nova figura que é a consciência de si passa por três momentos de formação: (1) seu primeiro objeto é o Eu imediato, quer dizer, o entendimento encontrará o Eu que unifica todos os seus movimentos e toma-lhe como certeza indubitável; (2) o momento da mediação, no qual “a satisfação do desejo é a reflexão da consciência-de-si sobre si mesma”¹⁶ – isso significa que a consciência de si desejante é somente ao suprasumir o objeto independente, o não-Eu e assim, a consciência de si retorna a si e nesta reflexão, ela, que era certeza, devém verdade de si; e (3) em última instância, a reflexão da consciência de si sobre si é um redobramento e, assim, ela é um outro para si. Sendo o outro de si mesma, o que a consciência de si faz é aniquilar a diferença; daí sua independência, na ausência da diferença, ou melhor, na indiferença.

Em termos da esfera da vida na qual o desejo se movimenta, a figura viva, que é esta consciência, ser vivo, suprassume sua independência no próprio processo da vida, deixando de ser o que é, quer dizer, mero vivente. No entanto, no curso da vida surge um objeto da consciência de si que possui, tal como ela, a negatividade em si mesmo. Qual a consciência de si, seu objeto é para si *gênero*, “universal fluidez na peculiaridade de sua distinção”, e se apresenta igualmente como consciência de si viva: o desejo é desejo de vida. Assim, Hegel diz que uma consciência de si somente é de fato ao ser para outra consciência de si, “pois só assim vem a ser para ela a unidade de si mesma em seu ser-outro”¹⁷. Ao trilhar o processo do reconhecimento, isto é, experimentar a duplicidade da negatividade (a negação que ela coloca no outro também é colocada sobre ela), estará presente *em si* o conceito do *espírito*, um conceito que indica o ser tanto objeto quanto sujeito, estando nos dois termos da oposição.

Ultrapassando a teoria de Fichte da *Wissenschaftlehre*, onde o outro não é, no processo do reconhecimento, *um* Outro surgirá fazendo frente a *um* Eu, elevando-se à mesma altura e competindo pelos benefícios de se afirmar através da negação do oposto. As teses fichteanas do “Eu=Eu” e do “*choque* entre o Eu e o não-Eu” serão suprassumidas pelas teses do “Eu=Outro” e da “luta de vida e morte entre duas consciências de si”; e daí surgirá para si mesmo o espírito (*Geist*) – pois ele está presente em si desde o conceito mesmo de *consciência* – que é tanto as várias consciências de si em sua singularidade quanto a universalidade delas, conforme escreve Hegel: “...substância absoluta que na perfeita liberdade e

¹⁶ Hegel, *PbG*, § 176.

¹⁷Idem, § 177.

independência de sua oposição – a saber, das diversas consciências-de-si para si essentes – é a unidade das mesmas: Eu, que é Nós, Nós que é Eu.”¹⁸

O movimento que se inicia com o aparecimento da consciência de si é o primeiro passo à plenitude da realidade espiritual. Inicialmente, a consciência de si é um indivíduo que se encontra relacionado com um outro, quer dizer, é uma figura exterior a outra como um extremo. Isso será desenvolvido ao longo da seção sobre a consciência de si nas figuras de senhor e escravo e, posteriormente a consciência escrava se desdobra nas figuras do estóico, o cético e a consciência infeliz, que é a consciência religiosa que vive uma contradição fundamental de ser duas essências: a divina, colocada fora de si, e a pecadora. Esta figura da consciência infeliz é muito importante, pois se diferencia das figuras anteriores por possuir o extremo nela mesma, e não mais em algo exterior a si. Mas voltemos ao início de todo esse processo.

Com o surgimento de um objeto para si que diz ser uma outra consciência de si, para a qual surge este novo objeto, desvela-se um horizonte completamente novo, que é o solo mesmo da consciência de si, solo de luta por sua independência, sua liberdade. A consciência de si terá que lutar por sua identidade livre e independente e assim é *efetivamente* o que afirmava ser.

A consciência tem primeiro na consciência-de-si, como no conceito de espírito, seu ponto-de-inflexão, a partir do qual se afasta da aparência colorida do aquém sensível, e da noite vazia do além supra-sensível, para entrar no dia espiritual da presença.¹⁹

Necessitamos compreender como este Eu da consciência de si que se depara com um objeto que se desvela na igualdade consigo manejará o problema surgido pela não execução de sua dinâmica do aniquilamento do objeto imposta por sua natureza desejante. E só então, no reconhecimento de uma consciência de si por outra de que sua oposta é-lhe igual, poderemos falar de *espírito*, de um *Nós*, pois unicamente no existente, do ser-aí, que se apresentou diante do Eu desejante e foi reconhecido – precisando que haja simetria nesta função, porque enquanto isso não ocorrer permanecerá a dicotomia entre senhor e escravo, dominador e dominado, que é um desequilíbrio no reconhecimento –, a presença comunitária do vários far-se-á notar.

¹⁸ Ibidem, § 177.

¹⁹ Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, § 177.

4.3.

O Conceito de Reconhecimento

O Eu se deparou com um objeto que escapa à potência do Eu de ser para si. Mas este Eu, que pinta a totalidade com o negro da negatividade porque só assim possui sua própria ipseidade, vê-se ferido em sua autonomia e incomodado em sua possessão de si diante deste estranho objeto do desejo que não se dobra nem se rende. A experiência que o Eu faz deste objeto revela-lhe que este é um mesmo que ele; Eu (*ipse*) é um Outro (*alter*), isto é, Eu vai para fora de si. Hegel indica dois resultados para este movimento de alienação: por um lado, o Eu perde-se de si em Outro; diversamente, o Outro é igual a Eu, pois Eu é a essência daquele movimento. Como Eu é Outro, além de estar *impulsionado* a aniquilar este Outro que lhe *aparece* externamente, dirige a potência do negativo em direção a Si mesmo, pois toda alteridade deve ser aniquilada e todo Outro é Eu. O Eu *deseja* este Outro e, como o Outro vem apresentando todos os traços de ser um objeto similar ao Eu, Eu *deseja* Eu, e esta ação denota o querer que este Eu seja incorporado àquele primeiro. Forma-se uma igualdade que se constitui na alteridade. A supressão (*Aufhebung*) que aqui surge, esta tendência a suprimir o Eu-objeto, se difere do mero desejar a coisidade, pois o Eu-objeto não é meramente consumido e aniquilado, mas, ao ser negado, *permanece* – exceto quando esse Eu-objeto morre. Mas a dinâmica do Eu é provar a sua independência na supressão do objeto e, ao efetuá-la, o retorno a si embebe-se de uma maior certeza de si. Entretanto o Outro ainda permanece um Eu, e, para ele, aquele Eu-sujeito também será um Objeto.

A relação entre estas consciências de si determina-se como um *agir* de uma sobre outra. Antes de ser *reconhecido*, o Outro é considerado um Algo que se diferencia profundamente da objetividade em geral – e isso porque este Algo parece possuir, tal como o Eu, subjetividade. O agir do qual falamos é tanto o agir do Eu quanto o agir do Objeto. Ele é, portanto, duplo, e os elementos nele presentes são como espelhos postos diante um do outro. Isso indica a natureza reflexiva da consciência de si – reflexo, entretanto, que necessita do exterior, de algo diverso de si.

A primeira consciência-de-si não tem diante de si o objeto, como inicialmente é só para o desejo; o que tem é um objeto independente, para si essente, sobre o qual portanto nada pode fazer para si, se o objeto não fizer em si o mesmo o que ela nele faz. O movimento é assim, pura e simplesmente, o duplo movimento das duas consciências-de-si.

Cada uma vê a outra fazer o que ela faz; cada uma faz o que da outra exige – portanto faz somente enquanto a outra faz o mesmo. O agir unilateral seria inútil; pois, o que deve acontecer, só pode efetuar-se através de ambas as consciências.²⁰

O Objeto do Eu, que suporta a força negativa do desejo, comporta-se de maneira tão independente quanto o Eu, de maneira que se torna impossível contestar que o Objeto é uma essência autônoma, “para si”. O sujeito que implementa a relação com o Outro é, na verdade, um sujeito duplicado: tanto o Eu é sujeito, quanto o Outro, ou seja, o Eu é sujeito para si e objeto para o Outro da mesma forma que o Outro é sujeito para si – é um Eu –, quanto é um objeto para o Eu. Daí, podemos deduzir que o Eu é um objeto para o Eu. Tal como o agir, o Eu não pode ser compreendido unilateralmente. Mas o agir é tanto o agir neste aspecto duplicado quanto o agir determinado de cada Eu em relação com o seu Outro, pois, a repetir a dinâmica de dialéticas anteriores, a infinidade de relações complexas, tal como essa do agir, depende da simplicidade e finitude de situações determinadas – como o agir determinado do Eu simples. No agir composto pela relação entre Eu e Outro – que se desvela como um Eu e não mais como um não-Eu –, seus elementos se mantêm independentes, isto é, por mais que, nesta relação, o isolamento do Eu revele-se impróprio e ilusório, o Eu como o extremo do Outro não se desmantela e esvanece, pois somente graças ao Eu tal relação é possível – na ausência desses extremos, a relação não se sustenta. Mas Eu é Outro e Outro é Eu; na relação, a ipseidade vem a ser alteridade, “cada extremo vem para fora de si; todavia ao mesmo tempo, em seu ser-para-fora-de-si, é retido em si; é para-si; e seu ser-fora-de-si é para ele [para o extremo da relação, F. C. M.]”.²¹

Assim, o Outro, que os dois extremos na relação são enquanto opostos, necessita suprassumir aquele sujeito que lhe toma como objeto e tornar-se para si o Eu que é em si. Isso é a necessidade de ser reconhecido, quer dizer, o Eu precisa ser para o Outro o que é para Si – como dissemos, movimento característico da *consciência de si*. O “si” é o Outro; a reflexão do Eu se dá a partir do Outro, na relação com a alteridade que lhe é familiar. Tornar-se o que se é, cumprir este imperativo de Píndaro, demanda uma relação com o Outro de maneira não unicamente negativa, mas afirmativa; depende de sua anuência.

²⁰ Hegel, *PbG*, § 182.

²¹ Hegel, *PbG*, § 184.

Cada extremo é para o Outro o meio termo, mediante o qual é consigo mesmo mediatizado e concluído; cada um é para si e para o Outro, essência imediata para si essente; que ao mesmo tempo só é para si através dessa mediação. Eles se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente.²²

Aqui, Hegel pensa a relação entre consciências de si como um silogismo lógico. Os extremos relacionais, que são o Eu e o Outro, caracterizam-se inicialmente como extremos mútuos uns para os outros. No entanto, como cada elemento exerce o mesmo movimento de aniquilação sobre o outro, além de notarem que seu oposto age como ele, transparece-lhes uma dependência múltipla: para o Eu afirmar-se como Eu depende do Outro. O caminho do alcance do Eu pelo Eu passa pelo Outro e, por isso, Hegel denomina-o um “meio termo”; o Eu é mediatizado pelo que não é, e só assim “conclui-se”, quer dizer, satisfaz-se no ser o que é. Essa experiência de mediação do Eu encaminha-lhe a uma diversa concepção do que é em si mesmo. E como o Outro é também um Eu, a relação é necessariamente recíproca. Se não o é, ela não se realiza e a hipótese de qualquer um de seus lados cumprir seu conceito, que é o de ser verdadeiramente Eu, frustra-se.

A duplicação da consciência de si que ela experimenta em sua unidade, do Eu em Outro, é o que Hegel chama de reconhecimento, mas isso é somente o seu conceito em estado puro. Como aparece para a consciência de si, o processo apresenta a desigualdade entre seu Si e seu Objeto e sua oposição absoluta. O Eu quer ser reconhecido pelo Outro, mas não o reconhece como Eu. *Inicialmente*, a consciência de si é puro ser para si, é um Eu *singular*, pois ela se opõe a tudo que se lhe aparece e nesta oposição surge como única certeza; só neste Eu – maneira pela qual se experimenta – a consciência de si é autonomia. É o *cogito* cartesiano que dá ao sujeito a certeza da existência e realidade. A consciência de si é um *indivíduo*, tal como o Outro do qual viemos falando, objeto que o Eu desejante não consegue consumir. Como surgem imediatamente, os indivíduos são um para o outro, tal como os objetos imersos no ser da vida – lembremos que a consciência de si é uma consciência de viva, um vivente. Os indivíduos enquanto tais são imediações e excluem-se uns aos outros – em uma relação dual, há dois “um” e dois “outro”.

São consciências que ainda não levaram a cabo, uma para a outra, o movimento da abstração absoluta, que consiste em extirpar todo ser imediato, para ser apenas o puro ser negativo da consciência igual-a-si-mesma. Quer dizer: essas consciências ainda não se apresentaram, uma para a outra, como puro ser-para-si, ou seja, como consciências-de-si.²³

²² Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, § 184.

²³ Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, § 186.

Os indivíduos imersos na vida e simplesmente compreendidos como viventes, são imediatos, postos no mundo à maneira de objetos e não travando nenhuma relação necessária com o que quer que seja; são indivíduos que consomem o ser natural. Enquanto *o indivíduo* não sofrer a mediação do Outro e, através dele, como meio termo, alcançar-se de forma suprassumida, ele não é verdadeiramente a unidade negativa que define a consciência de si; e este processo de suprassunção cobra que a individualidade do Si seja confirmada na contraposição com *outra* individualidade, que também se impõe sobre a outra com o mesmo intuito de se *provar* por meio dela. Para a consciência ser verdadeiramente para si, tem de ser reconhecida pela outra. Antes de tomar o Outro como meio termo, o Eu só tem certeza de si, não do Outro. Esta maneira de ser desta consciência de si imediata consiste em abstrair de qualquer existência (*Dasein*) e da vida em geral, e, conseqüentemente, assim ela se apresentará ao Outro. A efetivação desta certeza de si leva a consciência de si a desejar a negação do Outro, e *tal negação é absoluta na morte* – uma consciência de si quer matar a outra, pois somente assim pensa afirmar sua individualidade. Mas como a mesma disposição encontra-se no Outro, que é Eu, lançar-se à ação de implementar a morte do Outro implica em arriscar a própria vida.

Devemos considerar que essa discussão tem por finalidade a indicação da verdade da consciência de si, que se revela como algo a *se formar* e não algo simplesmente dado. O Eu, como um vivente, poder ser tomado por um objeto dentre outros na natureza, mas não se reduz a isso. Como vimos nas dialéticas da vida e do desejo, *o Eu não é esgotado como um mero ser natural*. E tanto Fichte e Schelling quanto Hegel compartilharão desta riqueza que o Eu apresenta. Entretanto, na presente dialética do reconhecimento, Hegel avança na compreensão da liberdade do Eu, pensando que esta liberdade não é meramente dada como o é natureza, a vida, mas algo pelo qual o Eu, em seu desenvolvimento, *luta*. Assim ele se opõe a teorias que defendem a plena liberdade no “estado de natureza”, no qual o Eu surge espontaneamente livre, independente, sendo “corrompido” pela sociedade. Exemplos desta maneira de pensar são a teoria do “bom selvagem” de Rousseau e as filosofias de Hobbes e Fichte. A luta que existe nesses modos de pensar é uma luta por reconquistar uma liberdade perdida na sociedade. Hegel dirá que antes de perda, ela precisa ser conquistada; e o impulso para isso é algo motriz da

consciência de si. Somente neste sentido a liberdade é algo intrínseco como pensaram, cada um a sua maneira, Hobbes, Rousseau, Kant e Fichte.

A verdade de o Eu não ser mero ser natural é experimentada por ele mesmo quando se põe acima de qualquer existência e da vida em geral na luta de vida e morte travada com outra consciência de si. Para ela, o mais valioso não é sua vida e existir *natural*, mas sua liberdade, seu ser Eu. Entretanto, na luta entre duas consciências de si que se crêem independentes e que compreendem uma outra consciência de si como uma ameaça, só uma poderá permanecer. Somente a aniquilação da outra é uma solução para a manutenção de permanecer a ser o que se é. Mas no curso da luta, uma das consciências, diante da chance de morrer, rende-se à outra, negando sua liberdade e submetendo-se à outra.

A luta do reconhecimento, assim, vai [dar] em vida e morte: cada uma das duas consciências-de-si põe *em perigo* a vida da outra, e se expõe a si mesma a ele; mas somente como *em perigo*, pois cada uma está igualmente dirigida à conservação de sua vida, enquanto [ela é] o ser-aí de sua liberdade.²⁴

Uma das consciências de si prefere a vida à possibilidade da morte, o ser natural ao ser livre. Sua compreensão da realidade é que fora da vida não é nada, pois a perda da vida é a aniquilação de si mesma. A relação entre as consciências de si determina-se, então, por uma luta, um combate fundamental no qual o que está em jogo é vida e morte. Será a postura diante do senhor supremo que é a morte que determinará as figuras do senhor e do escravo que aparecerão.

Devem travar essa luta, porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si. Só mediante pôr a vida em risco, a liberdade [se conquista]; e se prova que a essência da consciência de si não é o ser, nem o modo imediato como ela surge, nem o seu submergir-se na expansão da vida; mas que nada há na consciência-de-si que não seja para ela momento evanescente; que ela é somente puro ser-para-si.²⁵

A liberdade, como dissemos no início do capítulo, é o tema-chave da discussão nesta seção da *Fenomenologia* sobre a consciência de si; liberdade que deve ser entendida como a busca da verdade do Eu em si mesmo. Neste momento, ser livre significa afirmar-se como o único Eu diante de um Objeto que reivindica ser o mesmo que ele. Este *impulso* por tomar as coisas para si já está presente na dialética do desejo. E ainda agora ele se conserva, pois sua *raison d'être* é a mesma, a saber: a

²⁴ Hegel, *Enciclopédia III*, § 432.

²⁵ Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, § 187.

necessidade de *ser* – o que só se alcança através da contraposição com outro. E esta necessidade expõe o nervo do idealismo hegeliano, no qual ser e Si (*das Selbst*) são uma unidade diferenciada, substância que é sujeito. Diante do Outro, objeto *par excellence*, parece só restar a morte para o Eu ser o que é, e matar traz a tona o perigo de ser morto. Põe-se a vida em risco. O fato de a consciência de si optar por colocar sua vida em risco para a realização do imperativo que é ser Eu, mesmo com o risco de ser aniquilada nesta empreitada, aponta para a compreensão que tem de sua essência, que é ser para si, ou seja, ser livre. Ao se jogar na luta de morte, o Eu defende sua certeza de ser Eu – verdade que está, então, fora de si. O verdadeiro é a alteridade, mas isso é a verdade do Eu, e, em princípio, ser Eu não é estar fora de Si. Por esta razão, a consciência de si deve suprassumir este ser fora de Si.

4.4. A Dialética do Senhor e do Escravo

A verdade da morte do Outro do Eu é a negação do que a própria morte queria provar, a saber, que só o Eu é. A morte é a negação natural da consciência, tal como a vida é sua afirmação. O Eu, sem a presença do Outro, fica privado do reconhecimento que buscava; sem o Outro, falta ao Eu o meio termo para voltar a si mesmo. Negar o Outro pela morte é uma negação abstrata, pois a relação estabelecida na morte é também uma relação morta, sem dinamismo, uma relação de coisas. A negação da consciência é, na verdade, uma suprassunção (*Aufhebung*), um negar que, entretanto, mantém vivo o objeto negado: a outra consciência de si. A experiência que a consciência de si faz, então, é a de não mais colocar esse para si como o mais importante e o constitutivo de sua essência, mas compreender a vida tão essencialmente quanto o para si, quer dizer, o Eu simples – a consciência de si imediata e singular, o indivíduo – é essencialmente um indivíduo vivo. Contudo, esta imediatez e singularidade – a individualidade – só são através de outra individualidade e, por isso, Hegel diz que o Eu simples pensado como “objeto absoluto” é, na verdade, “mediação absoluta”.

A luta de morte cessa quando uma das consciências de si se rende por valorizar mais a vida do que o impulso de se afirmar, o desejo de suprassumir a outra consciência de si. Por isso, a relação que agora se impõe é uma relação desigual, na qual uma é a consciência essente e outra a consciência na figura da coisidade, ou seja, uma consciência-sujeito e uma consciência-objeto.

São essenciais ambos os momentos; porém como, de início, são desiguais e opostos, e ainda não resultou sua reflexão na unidade, assim os dois momentos são como duas figuras opostas da consciência; uma, a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro. Uma é o senhor, outra é o escravo.²⁶

A luta é interrompida porque uma das individualidades ali envolvida desiste, e sobrevive, não sendo morta pelo outro indivíduo, pois sabe que a forma de efetivar o seu Eu sobre a outra é mantendo-a viva, mas sob o seu domínio. Por isso, Hegel nomeará a consciência-sujeito, dominadora, de “senhor” e a outra, consciência-objeto e dominada, “escravo”.

O *senhor* é a consciência de si que ao lutar pelo reconhecimento alcança o almejado: é reconhecido pela outra consciência. Ele mantém até o fim o propósito de *se provar* no mundo e naquela outra consciência que digladiava com ele. Mesmo com o perigo de perder a própria vida, o senhor persevera na afirmação de Si e negação do Outro, tendo sua essência na sua singularidade, sob a qual tudo está submetido, inclusive a própria vida; *a figura do senhor* não é somente a abstração do que seja a consciência para si essente, mas a realização disso. O senhor é reconhecido, isto é, mediatizado, e seu meio termo é o que Hegel chamou de escravo, a consciência que na luta preferiu a vida à provação de seu ser para si, ou seja, o Eu do senhor só é através de seu reconhecimento pelo escravo. E o preço disto é a conversão da consciência de si dominada em um objeto similar a qualquer um daqueles consumidos pelo Eu desejante, uma coisa da qual se usufrui – com a diferença que o senhor não aniquilará o escravo, pois isso seria o fim de seu reconhecimento. Para o senhor, as implicações de ser o que é são os relacionamentos mediados tanto consigo quanto com a coisidade em geral. Por seu lado, o escravo optou pela manutenção da vida: em vez de colocá-la em risco na luta de morte, decidiu ser tratado como coisa pelo senhor, perdendo sua independência. Diversamente do senhor, o escravo não pôde abdicar do seu apego à vida, e isso indica como ele compreendia sua própria essência; ela é a vida e não o para si, a liberdade.

No relacionamento com as coisas, ambas as figuras da consciência de si se assemelham, já que suas relações com elas se caracterizam com a marcação por parte da consciência de si do negativo sobre elas. No entanto, o relacionar-se do senhor é mediatizado pelo escravo, ou seja, ele não lida diretamente com as coisas, somente

²⁶ Hegel, *PbG*, § 189.

ordenando que o façam; o escravo *trabalha* a coisa. O trabalho está para o escravo como está o *gozo* para o senhor, que é a “pura negação da coisa”, isto é, a coisa já vem pronta para o usufruto do senhor.

Pelo gozar, consegue a consciência de si (a figura do senhor) aquietar-se, diferentemente do que acontecia no desejo, onde a eterna busca de saciedade prorrogava a fruição gozosa.

O desejo não o conseguiu por causa da independência da coisa; mas o senhor introduziu o escravo entre ele e a coisa, e assim se concluiu somente com a dependência da coisa, e puramente a goza; enquanto o lado da independência deixa-o ao escravo, que a trabalha.²⁷

A consciência escrava põe-se como inessencial também no relacionamento com a coisa, além do que faz – e tudo isso é para o senhor. Por isso, é uma consciência dependente de um Outro e da coisidade, e reconhece o senhor com sua essência e a serviço da coisidade. O conceito de *reconhecimento* define-se como o movimento duplicado na outra consciência de si de afirmá-la como o mesmo que si; é um instante de convergência da compreensão que o Eu tem de si com a compreensão que o Outro tem do Eu. Porém, ainda que o *reconhecimento* já não esteja presente em sua “pureza”, é até esse momento *reconhecimento parcial*, pois o senhor não reconhece o escravo. Se a verdade do Eu é ser para si, e o Objeto é também um Eu, o Objeto deve ser para Si e não meramente para Outro. Mas o senhor não reconhece isso. Ele apenas tem o escravo como um para si. “Portanto, o que se efetuou foi um reconhecimento unilateral e desigual”.²⁸

A verdade da consciência do senhor é que sua realização plena não é sinônimo da autonomia que ela está certa de ter, mas que só é reconhecida – tem seu Eu tomado como único, dominante – e goza da coisidade porque há uma outra consciência de si que a reconhece e trabalha para ela. “Assim, o senhor não está certo do ser-para-si como verdade; mas sua verdade é de fato a consciência inessencial e o agir inessencial dessa consciência”.²⁹ A verdade do senhor é o escravo. Mas a observar a distinção que o pensamento hegeliano faz entre “certeza” e “verdade”, sendo a última a primeira suprassumida, afirmar que o escravo é a verdade do senhor é algo que só faz sentido para o filósofo, “para nós”, e não para o próprio senhor.

²⁷ Hegel, *PbG*, § 190.

²⁸ Idem, § 191.

²⁹ Ibidem, § 192.

Até agora demos mais atenção à análise do ser do senhor. Voltemo-nos ao que é o escravo em si e para si.

Primeiro, para a consciência escrava, o senhor é a essência; portanto, a consciência independente para si essente é para ela a verdade; contudo para ela [a verdade] ainda não está nela, muito embora tenha de fato nela mesma essa verdade da pura negatividade e do ser-para-si; pois experimentou nela essa essência. Essa consciência sentiu a angústia, não por isto ou aquilo, não por este ou aquele instante, mas sim através de sua essência toda, pois sentiu o medo da morte, do senhor absoluto. Aí se dissolveu interiormente; em si mesma tremeu em sua totalidade; e tudo que havia de fixo, nela vacilou.³⁰

A consciência escrava coloca sua verdade em outra consciência de si, no senhor, pois ele suprassume o mundo da vida, incluindo ele mesmo, e tem o domínio sobre as coisas em geral, tal como sobre a outra consciência de si que ela é. No escravo, o impulso para afirmar o seu Eu também é corrente, pois é uma consciência de si tal como o senhor. Só que o escravo é um indivíduo que preferiu não arriscar sua vida, encerrando a luta de morte com outra consciência, pois ao estender esta batalha perigava morrer; sentiu medo diante do absoluto da morte, do extermínio total, do “senhor absoluto”. Por isso, se rendeu à outra consciência de si, reconheceu-a como um Eu cujos desejos passou a cumprir, entregando-lhe seu si, que foi transformado pela outra consciência de si, tornada o senhor, em coisidade, tal como inicialmente se apresentava na dialética do desejo quando surgiu ao Eu como o Objeto *par excellence*. A maneira pela qual o escravo conserva aquele desejo de afirmar seu Eu e, diante de outra consciência de si dominá-la, é *alienando-se* (posto em outro, externalizado, extrusado), quer dizer, trabalhando a coisa sem gozar de seu trabalho e sustentando para si a extremidade inessencial da relação com o senhor. Mediamente o escravo goza com o gozo do senhor. Aqui, alienação é colocar no senhor sua verdade, mesmo que seja em si, um Eu – “negatividade pura”. O Eu do escravo é submetido ao desejo do senhor para não se arriscar; diante da possibilidade da morte, o Outro do senhor se angustia em sua totalidade e se deixa escravizar.

O que a consciência escrava não sabe é que a figura da consciência de si em geral particulariza-se pelo mesmo fluidificar-se, a mesma perda da fixidez do si, que ela experimenta na angústia da proximidade da morte, já que a consciência de si é este encontro do Si em um Outro e retorno suprassumido a si a partir deste Outro – isto é, para se tornar o que é, o Eu *necessita* expulsar a si mesmo de sua igualdade, do “Eu=Eu”, *alienando-se* em Outro e, finalmente, refletindo no Outro a si. A

³⁰ Hegel, *PbG*, § 194.

conclusão é que “Eu=Outro” e esta asseveração, na qual o primeiro termo da igualdade difere do segundo, desenha a perda do Eu no Outro e, mesmo assim, está fixa a manutenção da unidade do sujeito.

A consciência escrava reconhece a consciência senhoril – ela sabe que o Outro é uma consciência de si como ela. E mesmo que seu ser para si, seu Eu, esteja dominado pelo senhor, ela, como aquele Objeto que lutou com a consciência de si que venceu e se converteu em senhor, tem necessariamente esse âmbito de ser para si. No servir ao senhor está colocado seu ser para si. “Servindo, suprassume em todos os momentos sua aderência ao ser-aí natural; e, trabalhando-o, o elimina”.³¹ A ação do serviço escravo é o ser constantemente para o senhor, colocar todo seu Si à disposição de sua essência, o senhor. Ou seja, sua vida e seu desejo, seu pensamento e ação, *pertencem* ao senhor. O escravo, assim, suprassume seu existir (*Dasein*, ser-aí) natural, isto é, faz o que antes, na luta de morte, não pôde fazer, que foi o se colocar sobre a vida. E, como a coisidade lhe é independente, trabalhá-la significa estar à mercê do que pensa ser a coisidade. Aqui, repete-se o acontecido na dialética do entendimento, quando este ignorava que o animador do mundo supra-sensível, o que estava por detrás das “cortinas”, era ele mesmo: na coisa trabalhada pelo escravo encontra-se seu Si. Este processo de serviço e trabalho remete alguns sistemas de pensamento: a ética protestante, Fichte e Schelling.

Part of the thesis is pure Schelling, that art (creativity) is “the synthesis of the subjective and the objective”, the imposition of one’s desires and conscious intentions onto material nature, thus re-forming it as our own, and no longer as mere “nature”. The impositions of ourselves on nature – or “the clash between freedom and nature” – plays a major role in Fichte’s *Wissenschaftslehre* and even more so in Schelling’s *System of Transcendental Idealism*. But the work ethic is by no means original with them, and one has to trace it (at least) through the already established secular ethics of Luther and Calvin.³²

Além dessas referências, também é importante mencionar a influência sobre Hegel da teoria do trabalho de Adam Smith.

De acordo com o exposto por Hegel sobre o processo do escravo reconhecer o senhor, o Eu da consciência, para ser consciência de si, necessita do Outro. *Reconhecer* é saber que seu “ser para si”, sua subjetividade, depende tanto da objetividade da coisa desejada, quanto de outra consciência de si, isto é, de um ser que possui subjetividade, que tem um Eu que é como o seu. É para Outro que o Eu é; somente para Outro o Eu é visto. Como poderia ser diferente? Como vimos na

³¹ Hegel, *PbG*, 194.

dialética do desejo, o consumo da coisa em geral não satisfaz, não permite que o Eu se apazigüe consigo, já que está em tensão permanente com as coisas, que esvanecem continuamente diante do Si. Só a infinitude de um Outro de Si possibilita uma verdadeira experiência de Si e a compreensão mesma dessa experiência, quer dizer, colocar-se por sobre a “experiência de Si”, sendo o “Si da experiência”, ou seja, a experiência mesma em suas diversas diferenciações, sendo a diferença absoluta o Outro Eu.

Mas na *Fenomenologia do Espírito*, estes movimentos são multifocais e mediados. O Eu está sempre a se encontrar e a se desencontrar de Si no Outro, no entanto o que na dialética do reconhecimento que ora investigamos o que é alcançado é o saber de que Eu é Outro, e no caso da consciência escrava, a ipseidade não retorna a Si desde a alteridade, mas lá permanece. Contudo, graças a isso, poderemos compreender mais características da formação da consciência de si.

Vejamos o trabalho. Ele é importante na formação da consciência de si, pois, para o escravo, o medo da morte e o serviço são a dissolução somente em si. O senhor se distingue do escravo, porque é reconhecido sem reconhecê-lo, o que ocasiona o não ser consciência de si em sua verdade, pois deveria repetir o movimento feito pelo escravo de compreender sua verdade a estar fora de si, fora, no escravo. Mas ele não o reconhece e mantém-no na escravidão, tal como uma coisa desprovida de para si; é um Eu que existe para servi-lo e realizar seus desejos.

No momento que corresponde ao desejo na consciência do senhor, parecia caber à consciência escrava o lado da relação inessencial para com a coisa, porquanto ali a coisa mantém sua independência. O desejo se reservou o puro negar do objeto e por isso o sentimento-de-si-mesmo, sem mescla. Mas essa satisfação é pelo mesmo motivo, apenas um evanescente, já que lhe falta o lado objetivo ou o subsistir.³³

Estamos o tempo todo inseridos na dialética do desejo – da mesma forma que desde a dialética do entendimento estamos inseridos no mundo da vida – , com a diferença que na dialética do reconhecimento aqui investigada, o *desejado* é um indivíduo *vivo*. Na relação surgida entre as figuras do senhor e do escravo, o senhor equivale ao essencial e para sê-lo, todo o resto corresponde ao inessencial. Assim, o escravo era o inessencial por excelência juntamente com as coisas em geral, e mesmo que seja o escravo quem trabalhe a coisa, neste agir ela não é consumida e aniquilada, mas somente preparada para sê-lo pelo senhor. O senhor entende que a

³² Solomon, *In Spirit of Hegel*, pp. 452s.

satisfação serve somente para o prazer do sentimento de si mesmo, para a confirmação do âmbito puro do para si, da subjetividade. Mas esta fruição permanente de si mesmo, possível pela inessencialidade de outra consciência de si que lhe ofereça resistência – esta já está domesticada –, acaba por deixar de lado todo o mundo que indubitavelmente *é* e esta consciência de si percebe que sua satisfação é simples, fechada na contemplação solipsista do Si – a objetividade escapa-lhe, pois é totalmente trabalhada pelo escravo para ser-lhe servida. O que antes era independência acabará por tornar-se escravidão.

O trabalho, ao contrário, é desejo refreado, um desvanecer contido, ou seja, o trabalho forma. A relação negativa para com o objeto torna-se a forma do mesmo e algo permanente, porque justamente o objeto tem independência para o trabalhador. Esse meio-termo negativo ou agir formativo é, ao mesmo tempo, a singularidade, ou o puro ser-para-si da consciência, que agora no trabalho se transfere para fora de si no elemento do permanecer; a consciência trabalhadora, portanto, chega assim à intuição do ser independente, como intuição de si mesma.³⁴

No trabalho, a consciência de si na figura da escravidão tem de “refrear” seu desejo – que permanece nela, já que como vivente ela é desejante –, pois é dominada por um Outro que agencia seu desejo de forma que este seja forçosamente encaminhado a seu serviço, ou seja, o escravo vive para o senhor e seu fazer é fazer para ele. E como vimos, o desejar pelo desejar, isto é, sua pura satisfação com a ausência do trabalho da coisa e o serviço que advém do reconhecimento acabará por mostrar sua heteronomia, contrário do que almejava a consciência de si, destituindo-a da objetividade subsistente – por isso Hegel afirma que o desejo é evanescente. No caso da figura do escravo, esse desvanecer é limitado, pois o escravo reconhece, trabalha e serve, estando em contato com a objetividade e assim, não é o mero fruir do gozo. “O trabalho forma” porque permite que o Si permaneça junto ao ser e, ao formá-lo, forma a si mesmo. O contentamento do desejo certamente leva ao sentimento de si, mas é um ato de fechamento em si a se constituir unicamente como o gozar. Em um desvanecer contido, o escravo alcança o sentimento de si na medida em que trabalha o ser, passando a existir uma equivalência entre a interioridade do Si e a exterioridade do ser, entre a subjetividade e a objetividade; a formação (*Bildung*) que o trabalhar proporciona permeia estes dois níveis de realidade.

³³ Hegel, *PbG*, § 195.

³⁴ Hegel, *PbG*, § 195.

The fleeting enjoyments of the master do not last, but the servant, because he does not and cannot completely negate the objects he works on, creates something enduring (*ein Bleibendes*).³⁵

A ação do trabalho revela-se como a tomada do objeto como a negatividade e a dedicação devotada a ele é, na verdade, a imposição do Si sobre a coisa, configurando-lhe de acordo com o que se é. E como o trabalhado é um ser que independe do Si do escravo, ele permanece na objetividade. O objeto trabalhado é um meio termo entre o escravo em sua singularidade e seu ser para si que pertence ao senhor e, por isso, ser-lhe-á entregue na concretude permanente da coisa. Assim, a consciência de si escrava consegue reconhecer-se no objeto trabalhado, começa a intuir que é capaz de dominar o ser e, ao fazê-lo, começa a se diferenciar dele. Mas este formar (*bilden*) do trabalho que vimos atuar positivamente na figura do escravo tem também um significado negativo. Ela só age por causa do medo. Lembremos que é o medo que leva a consciência de si a abdicar de sua liberdade e, posteriormente, o que lhe torna trabalhadora, já que ela trabalha porque a coisa é independente e precisa ser moldada de acordo com a essência da consciência de si, que no caso do escravo é o Eu do senhor. Pelo formar, o escravo intui o seu ser para si, sua negatividade, e se o faz, é porque suprassume o ser para si de seu oposto, quer dizer, a verdade que o escravo colocava no senhor vai aos poucos se transferindo para o Si; o ser para si da coisa, sua liberdade, é “um negativo objetivo”. Mas foi diante de um tal “negativo objetivo” que a consciência de si, que posteriormente se configurou em escrava, amedrontou-se e se rendeu na luta de morte, isto é, o “negativo objetivo” era o senhor. Diz Hegel: “Agora, porém, o escravo destrói esse negativo alheio, e se põe, como tal negativo, no elemento do permanecer: e assim se torna, para si mesmo, um para-si-essente.”³⁶

O *trabalho* do escravo parecia tanto ao senhor quanto ao próprio escravo um fazer inessencial, só cobrava sentido no consumir e aniquilar do objeto por parte do senhor. Tinha, portanto, um “sentido alheio” ao escravo. Mas, através do processo de formação, o trabalhar do escravo permite que ele retome seu ser para si, sua subjetividade independente.

Enquanto o escravo trabalha para o senhor, por conseguinte não no interesse exclusivo de sua própria singularidade, seu desejo recebe a *amplidão* de não ser somente o desejo de um *este*, mas ao mesmo tempo conter em si o desejo de um *outro*. Por isso o

³⁵ Soll, *An Introduction to Hegel's Metaphysics*, p. 22.

³⁶ Hegel, *PbG*, § 196.

escravo se eleva acima da singularidade egoísta [selbstische] de sua vontade natural, e se situa nessa medida, segundo o seu valor, mais alto do que o senhor, preso no seu egoísmo, intuindo no escravo somente sua vontade imediata, reconhecido de maneira formal por uma consciência que não é livre.³⁷

Os elementos ligados à tomada do Si por parte da consciência de si escrava são o medo, o serviço em geral e o formar. Somente com a presença real deles, a consciência escrava pode realmente tomar-se como tal. O medo é o que possibilita a contraposição necessária à objetividade, mas deve estar aliado a algo que permita não só contrapor-se a ela, mas compreender o pólo oposto, a subjetividade. É o formar o que possibilita disso, pois nele o objeto é *manejado*, e ao mesmo tempo em que mantém sua negatividade – e por isso mesmo –, aí imprime seu Si. Mas um terceiro elemento é necessário, o serviço, já que somente através da obediência e da disciplina que o servir ao senhor exigem o medo e o formar efetivam-se. O escravo substitui aquele “sentido alheio” do trabalho por um “sentido próprio”, “uma liberdade que ainda permanece no interior da escravidão”.³⁸ Esta liberdade ainda é somente interior, porque a figura do escravo permanece um formar, e não uma essência. A consciência escrava acaba por tornar-se objeto de si mesma na forma do objeto trabalhado, mas seu ser para si permanece no senhor – isso que por definição lhe faz escrava –, e o trabalho do escravo é somente uma habilidade (*Geschicklichkeit*). Só deixará de ser escravo quando conjugar este ser em si do formar ao ser para si – e assim seu trabalho não será mera habilidade. Ao fazê-lo, será uma consciência de si livre.

Para nós, ou em-si, são a mesma coisa, a forma e o ser-para-si; e no conceito da consciência independente o ser-em-si é a consciência; por isso, o lado do ser-em-si ou da coisidade, que recebia a forma no trabalho, não é outra substância que a consciência. Surgiu, assim, para nós, uma nova figura da consciência-de-si: uma consciência que é para si mesma a essência como infinitude ou puro movimento da consciência: uma consciência que pensa, ou uma consciência-de-si livre.

Pois é isto que pensar significa: não ser objeto para si como Eu abstrato, mas como Eu que tem ao mesmo tempo o sentido ser-em-si; ou seja: relacionar-se com essência objetiva de modo que ela tenha a significação do ser-para-si da consciência.³⁹

Essa nova figura, que surgirá quando a dicotomia entre ser em si e ser para si for sanada, será o Espírito. A partir do momento até o qual chegamos, a *Fenomenologia do Espírito* continuará analisando três momentos da consciência escrava, a saber, o

³⁷ Hegel, *Enciclopédia III*, § 435.

³⁸ Hegel, *PbG*, § 196.

³⁹ Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, § 197.

estoicismo, o ceticismo e a consciência infeliz. As dialéticas de cada uma dessas figuras serão tentativas de reconciliar o ser em si e o ser para si, tais como vividos na dialética que acabamos de analisar.

Vale perguntarmos sobre o destino da figura do senhor. Ele não avançará, permanecendo um puro para si, na satisfação vazia do sentimento de si. Enquanto houver o escravo para o servir e por ele trabalhar, o senhor permanecerá uma consciência de si abstrata, pois só por meio do serviço, trabalho e formar, a consciência de si torna-se livre. Diz Hegel: “O senhor que se contrapunha ao escravo não era ainda verdadeiramente livre, pois ainda não intuía no outro a si mesmo, completamente. Só por meio do libertar-se do escravo, também o senhor, por consequência, se torna completamente livre.”⁴⁰

O senhor libertará seu escravo quando se reconhecer nele, e, então, poderá se lançar no mundo através do trabalho, juntamente com o escravo. Ambos efetivam (*wirken*) seu próprio Si através do reconhecimento e da unidade com a realidade com a qual lidam. A consciência de si ganhará através da experiência de abstração e formalidade vazia do estoicismo e da má infinidade do ceticismo esta *efetividade* (*Wirklichkeit*). Pois o reino estóico de uma liberdade abstrata – busca da liberdade que é, na verdade, a afirmação do Eu em ser independentemente de qualquer potência alheia, e um certo retorno a um estado de certeza de si – e a negação do cético que nega “como um rapaz teimoso que diante da asseveração de outro só o que faz é dizer não” quaisquer situações nas quais algo multifacetado surge, sendo incapaz de articular dois momentos de uma mesma coisa como duas instâncias de “A” em uma igualdade. A consciência cética somente usufrui o poder negativo do pensamento, de sua “má infinitude”. A consciência de si fará a experiência da necessidade de igualar ser e Si e de que a única via de fazer isso é pelo “trabalho do negativo”, pelo trilhar o caminho integral do pensamento, que é *dialético*, quer dizer, nele a negação não é algo dado uma vez por todas e diante da qual *nada* se pode fazer; pelo contrário! A própria experiência revela que o pensamento não permite o “nada fazer”, que a verdade desta apatia é a ausência do que Hegel diz como “paciência do conceito”, ou seja, a compreensão da negação e do próprio pensamento em supressões, em níveis cada vez mais amplos de compreensão, dominando pelo pensamento o que anteriormente eram para ele pontos cegos.

⁴⁰ Hegel, *Enciclopédia III*, § 436.

As dialéticas do estoicismo e do ceticismo são movimentos do pensar nos quais há a presença de dois elementos, dois pólos. Seguindo-lhes, Hegel apresenta a figura da consciência infeliz, na qual este movimento duplicado encontra-se no interior dela mesma. O que nos interessa agora é compreender que o apelo experimentado pela própria consciência de si é o de unidade com a infinitude a partir de sua própria finitude, assumida ao longo de toda a formação da consciência de si. O que na figura da consciência infeliz era o “Além”, cuja infinitude era experimentada como a própria essência da consciência, será a universalidade da consciência de si, quer dizer, a apreensão de que Eu é o Eu em seu desdobramento, seu se tornar Outro (alien-ação), que sua finitude é a infinitude da totalidade na qual está, que também é essencial para a infinitude. No próximo capítulo, analisaremos esta realidade que se abre para a consciência de si; é o que Hegel chama de Razão (*Verstand*) e Espírito (*Geist*).

5 Da consciência de si ao saber absoluto

Neste capítulo, nossa preocupação é compreender o “saber absoluto”, ou seja, o próprio idealismo absoluto de Hegel exposto no último capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, intitulado precisamente de “O Saber Absoluto”. Fieis aos propósitos dessa dissertação, investigaremos o lugar do Eu neste saber. Entretanto, precisaremos nos deter em conceitos-chave que se encontram no caminho ao Saber Absoluto: a Razão e o Espírito.

“Razão” é o tema do capítulo V da *Fenomenologia do Espírito*: “Certeza e Verdade da Razão”. Ele é composto de uma breve introdução e três seções, formadas de várias subseções. O capítulo que antecede este em questão é nomeado “A verdade e a certeza de si mesmo” e tem como figura o que Hegel chama *consciência de si*. Sua última parte investiga a figura da “consciência infeliz”. Através do movimento dialético que forma o caminho da experiência da consciência na *Fenomenologia do Espírito*, a “consciência infeliz” encarna a cisão profunda, a contradição. Escreve Hegel no último parágrafo desta seção:

Mas, para ela mesma, o agir, e seu agir efetivo, continua sendo um agir miserável; seu gozo, dor; e o ser suprassumido dessa dor, no sentido positivo, um além. Contudo, nesse objeto – em que seu agir e seu ser, enquanto desta consciência singular, são para ela ser e agir em si –, a representação da razão veio-a-ser para ela: a certeza de ser a consciência em sua singularidade, absolutamente em si; ou de ser toda a realidade.¹

A consciência sabe-se como singularidade, após ter experimentado-se como ser vivente e desejante e ter passado pelo cadinho da luta de vida e morte do reconhecimento. O movimento da consciência infeliz implementou nela isso: a singularidade em seu completo desenvolvimento, ou a singularidade que é a consciência efetiva. Entretanto, encontramos-nos em um momento no qual este saber é somente para a consciência: é uma certeza, não uma verdade. Nesta certeza, a consciência singular é a essência absoluta.

Nesse [processo] veio-a-ser também para a consciência sua unidade com esse universal. Unidade que para nós não incide fora dela – já que o singular suprassumido é o universal. E como a consciência se conserva a si mesma em sua negatividade, essa [unidade] constitui na consciência como tal a sua essência.²

¹ Hegel, *PfG*, § 230.

A alteridade, na figura da consciência infeliz, era o além, algo que estava completamente fora de si e de alcance. Agora, aquele universal tornou-se um com a consciência. Ela está unida ao universal. Entretanto, para ela, esta é uma unidade externa. Mais tarde, isto se revelará apenas uma certeza, sendo a unidade interna o verdadeiro.

Até agora, só se preocupava com sua independência e liberdade, a fim de salvar-se e conservar-se para si mesma, às custas do mundo ou de sua própria efetividade, [já] que ambos lhe pareciam o negativo de sua essência. Mas como razão, segura de si mesma, a consciência-de-si encontrou a paz em relação a ambos; e pode suportá-los, pois está certa de si mesma como [sendo] a realidade, ou seja, está certa de que toda a efetividade não é outra coisa que ela. Seu pensar é imediatamente, ele mesmo, a efetividade; assim, comporta-se em relação a ela como idealismo.³

A consciência de si, ao assumir-se como realidade e como instância de realização, contrariamente do que acontecia nas figuras investigadas anteriormente, como o *estoicismo*, o *ceticismo* e a *consciência infeliz*, descobre-se *razão*. Mas a maneira que este movimento de particularização acontece ainda não está suficientemente claro. O lugar para esclarecer isto é na figura anterior, a consciência infeliz. Através do desejo e trabalho, esta figura da consciência *se opõe* a um mundo – um é completamente diverso do outro. Em um momento anterior, a consciência infeliz considerava o além como alteridade diante da qual se contrapunha. O além se revelava como o imutável. Entretanto, um tal além não cobrará mais sentido, porque ele, ainda que tenha se tornado uma singularidade, é uma singularidade evanescente, ou seja, nunca alcançável. Encarna-se, torna-se ser, dotando o mundo de valor. E a consciência de si tratará de transformar, consumir e gozar o ser do mundo. A partir de então, lança-se a consumir e gozar as coisas que se lhe apresentam como independentes; o imutável, que naquele primeiro momento era o além, torna-se singular, coisa independente a ser consumida. A passagem acontece, porque o sentimento da consciência torna-se efetivamente sentimento de si. E este sentimento desenvolver-se-á até alcançar a verdade de si que é a razão. A consciência chega a esta verdade na experiência da evanescência do além e no trabalho do ser. Ainda que em um momento dado a consciência infeliz encontre em um mediador o instrumento para negar o seu trabalho, desejo e agir, este acabará por servir para o alcance de sua verdade, ao lançá-la na dialética de si como tensão para a infinitude, que se tornou ser, se encarnou. Como diz Labarrière, “o indivíduo singular iguala-se à realidade universal, graças à sua assunção mediata no Imutável absoluto”. Desta dialética pode-se concluir que a consciência de si infeliz supassumiu-se, tornando-se racional.

² Ibid, § 231.

³ Hegel, *PbG*, § 232.

Antes de a consciência de si se apreender como tal, ela não compreendia o mundo: só o desejava e o trabalhava. “Retirava-se dele [recolhendo-se] a si mesma, e o abolia para si, e a si mesma [abolía] como consciência: como consciência desse mundo enquanto essência e também como consciência de sua nulidade”.⁴ Agora, a consciência de si “perdeu o sepulcro de sua verdade e aboliu a abolição de sua efetividade” e a singularidade da consciência é em si a essência absoluta. Só assim, ela pode descobrir o mundo como o *seu* novo mundo efetivo. Diz Hegel: “Agora tem interesse no permanecer desse mundo, como antes tinha somente no seu desvanecer; pois seu subsistir se lhe torna sua própria verdade e presença. A consciência tem a certeza que só a si experimenta no mundo.”⁵

A consciência de si *se torna* a própria realidade, ou antes, demonstra-se como tal. Assim, o outro, como um “em si”, desvanece para ela. Entretanto, a razão assevera somente que é toda a realidade, não conceituando sua asserção.

A razão apela para a consciência-de-si de cada consciência: Eu sou Eu; o Eu é meu objeto e minha essência e nenhuma [asserção de outras certezas, F.C.M.] lhe negará essa verdade.⁶

A passagem da certeza da razão para a sua verdade depende da reflexão por parte da consciência de si, a partir da tomada de posição da certeza do outro, ou seja, a razão, neste momento inicial, ao fundar sua verdade sobre o apelo do Eu=Eu, isto é, de que o Eu é meu objeto e minha essência, sanciona a verdade da outra certeza, a saber: “há para mim [um] Outro; [um] Outro que Eu é para mim objeto e essência; quando Eu sou para mim objeto e essência, sou isso apenas enquanto Eu me retiro do Outro, em geral, e tomo lugar ao lado dele como uma efetividade”.⁷

Nesta etapa da *Fenomenologia do Espírito*, a consciência é novamente abstrata, porque ignora o movimento espiritual já realizado. Ela “esquece o caminho de seu próprio devir”.⁸ Como já foi dito, é somente certeza de ser toda a realidade. Porém, pela primeira vez na experiência da consciência universal, surge um momento positivo, ou seja, momento no qual a consciência de si é inteiramente para si, não marcando nada com o sinal do negativo. No entanto, isto se revelará uma posição ingênua, pois ela terá que lidar com o outro que também é um Eu e que, como ela,

⁴ Hegel, *PbG*, § 232.

⁵ Idem, § 232.

⁶ Ibidem, § 234.

⁷ Ibidem, § 234.

⁸ Labarrière, p. 97.

está certo de ser toda a realidade, e com o não-Eu. A noção fichteana de “choque estranho” não mais será suficiente para dar conta da alteridade, pois este conceito ainda manteria o mundo alijado de si. Esta afirmação é, segundo Hegel, vazia e gratuita, porque desconhece todo o caminho já percorrido pela consciência universal, ou seja, ainda não é para si. O ser humano racional, neste estágio inicial desta dialética, é aquele que, diversamente do homem religioso infeliz, equivalente histórico à figura da consciência infeliz, afirma o mundo, contudo somente o suporta e usufrui. Em um certo sentido, a consciência racional realizará um movimento similar à consciência infeliz, porque só alcançará sua maturidade, além de desejar o mundo, trabalhá-lo e agir nele, ou seja, transformá-lo.

A descrição deste processo de formação da consciência é feita com uma preocupação histórica, enquanto, ao tratar deste tema em outras obras, a saber, a *Propedêutica* e a *Enciclopédia*, este enfoque não é tão forte. Assim, a consciência, que é objeto de estudo aqui, é o homem burguês do Iluminismo. No entanto, esta consciência, que adere a um idealismo ingênuo, “encontra-se numa contradição imediata, ao afirmar como essência algo que é duplo, e pura e simplesmente oposto: a unidade da apercepção, e, igualmente, a coisa”⁹, quer dizer, a afirmação de que “Eu=Eu”, segundo Hegel, lança a consciência na contradição, da qual ela lutará por escapar, pois, assemelhando-se à dialética anterior do senhor e do escravo, o Eu que está certo de si mesmo torna-se objeto de um outro Eu que experimenta a mesma situação. Estaríamos, então, encaminhando-nos à aporia? A resposta hegeliana é: não, já que este é um conceito abstrato de razão. A efetividade da razão consiste em ser tanto a unidade da apercepção, quanto o que estaria fora da razão abstrata, isto é, toda a realidade. E esta será alcançada porque a natureza desta consciência é ser plenamente segura de si mesma e, em nome desta segurança, “procura sua própria infinitude” na realidade objetiva e através do impulso devido ao sentimento e certeza da consciência como esta totalidade. Ela “...é impelida a elevar sua certeza à verdade, e a preencher o Meu vazio”.¹⁰

O movimento para a efetivação da razão ocupa um espaço razoável da *Fenomenologia do Espírito*. Forma-se por três seções, a saber: “Razão Observadora”, “A Efetivação da Consciência-de-Si racional através de si mesma [Razão Ativa]”, e “A Individualidade que é para si real em si e para si mesma”. Cada uma dessas seções

⁹ Hegel, *PbG*, § 238.

¹⁰ Hegel, *PbG*, § 239.

compõe-se por três subseções, indicando a lógica dialética que é todo este processo. Vejamos brevemente como avança a consciência nestas suas figuras.

O campo que se abre diante da *razão observadora* é imenso e de uma riqueza infinita. Seu objeto de estudo é tanto a natureza exterior (subseção a: “Observação da natureza”), quanto a sua própria (subseção b: “A observação da consciência-de-si em sua pureza e em referência à efetividade exterior: leis lógicas e leis psicológicas”). Ao observar a natureza, a razão sabe que ela mesma é esta alteridade, ou seja, suas observações equivalem à sua experiência. Todo o descoberto encontra-se sob o signo de seu poder. Não obstante, ela pressente ser uma essência mais profunda, pois o puro Eu *é* e exige que a diferença, este ser multiforme, venha a ser como isto que ela sabe ser. Como diz Labarrière, “O Eu não terá mais necessidade de afirmar continuamente sua autoridade sobre o mundo quando provar que este mundo não é outra coisa senão ele mesmo”.¹¹

O ser para si da consciência deverá se transformar em uma coisa. O que antes era categoria simples, tornar-se-á categoria viva, isto é, a unidade intrínseca da razão revelar-se-á a partir dela mesma, segundo os aspectos pelos quais ela é razão. Contudo, ela somente observa, quer dizer, não intervém na realidade. Pode-se dizer, inclusive, que através de todo este momento da consciência como razão, contempla-se a luta pela posse efetiva de si mesmo, na tensão da individualidade que surge e sua conseqüente negatividade, o que significa dizer, insuficiência diante de seu próprio padrão de medida. Mas retornemos à breve análise que realizávamos.

Na segunda subseção (“A Efetivação da consciência-de-si racional através de si mesma [a razão ativa]), pela primeira vez, à asserção de que “Eu=Eu” é dado um conteúdo para além da mera certeza. E isto implica em dizer que surge uma universalidade efetiva. Como Eu sou sujeito e objeto, acabarei reconhecendo Outro como Eu. Na relação com Outros, o Eu colocar-se-á à prova. Na figura que Hegel denomina “Prazer e Necessidade”, o prazer efetivo só pode realizar-se em uma consciência que se manifesta como independente. No âmbito da razão, a consciência surge como indivíduo e é uma individualidade não satisfeita inteiramente. Ela percebe em si um sentimento de não permanecer onde se encontra, ao mesmo tempo em que quer gozar o que o mundo lhe oferece, sem, entretanto, trabalhá-lo e agir nele. E ainda no esforço de não se entregar ao trabalho do negativo, quer dizer, de não assumir o que ela mesma experimenta como necessário, erige sua ação, que,

¹¹ Labarrière, p. 99.

na verdade, é uma pseudo-ação, no nível do subjetivismo e do privado. A razão o é de indivíduos singulares.

A razão observadora era uma consciência universal somente contemplativa – que se buscava instintivamente na realidade; sua verdade, porém, consiste em que a realidade só tem *sentido* para o homem que é para si. a partir de então, o sentido é separado daquilo de que é o sentido, e a individualidade humana é posta como razão ativa: projeta seu sentido como meta para fora da realidade que ela nega; a consciência individual é singular e se opõe ao universal, mas nessa oposição, por seu turno, é insustentável. Assim, a individualidade humana não está cortada da realidade: Ela mesma é a realidade que se faz, a síntese que se implementa na ação.¹²

Na terceira subseção (“A Individualidade que é para si real em si e para si mesma”), podemos visualizar, de maneira mais clara, que a unidade entre o ser e o pensamento deixa de ser simples afirmação formal e o Eu passa a ser um Nós, expressão do idealismo hegeliano. Mas é um Nós não desenvolvido, ou seja, restrito a círculos específicos e não plenamente realizado no mundo. Aqui ocorre a fusão entre a razão observadora e a razão ativa, isto é, entre o ser e o Si.

A conclusão a ser alcançada ao final deste capítulo sobre a razão é que a consciência surge como o singular autêntico, “o indivíduo que é um mundo”, e cunha-se pela ação. Ele não somente é o agente, mas tem sua natureza formada a partir dos seus próprios atos. E através de tais ações, assumindo-se como indivíduo que não está separado do todo que o envolve, adentra no Nós espiritual, conceito-chave para a compreensão da *Fenomenologia do Espírito* e tema do capítulo subsequente sobre o *Espírito*. Como diz Hegel, “A razão é espírito quando a certeza de ser toda a realidade se eleva à verdade, e [quando] é consciente de si mesma como de seu mundo e do mundo como de si mesma.”¹³

O conceito de Espírito (*Geist*) surge como a “verdade” do conceito de razão, quer dizer, o que aí era somente certeza subjetiva vem a ser efetivo no Espírito. No entanto, o Espírito surge como verdade da razão, mas terá igualmente de alcançar a própria verdade, ou seja, seu surgimento é somente como uma certeza de si que deverá amadurecer até se tornar verdadeira consciência de si, e isso é o *saber absoluto*.

O Espírito é a essência da razão e essa é a comunidade dos vários eus, o que Hegel denominará “substância ética”. O Espírito, porém, é sabedor do movimento que se realizou na figura da razão, e por isso deixa de ser mera “substância” para se tornar consciência efetiva daquela comunidade ética, ou como diz o próprio Hegel:

¹² Hyppolite, *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 312.

O espírito é o *Si* da consciência efetiva, à qual o espírito se contrapõe, - ou melhor, que se contrapõe a si mesma, - como *mundo* efetivo objetivo. Mas esse mundo perdeu também para o Si toda significação de algo estranho, assim como o Si perdeu toda a significação de um ser-para-si separado do mundo, - fosse dependente ou independente dele. O espírito é a *substância* e a essência universal, igual a si mesma e permanente: o inabalável e irreduzível *fundamento* e *ponto de partida* do agir de todos, seu *fim* e sua *meta*, como [também] o *Em-si* pensado de toda a consciência-de-si.¹⁴

Entretanto, além de ser a substância ética, o Nós, o Espírito também é o Si (*Selbst*) do cada eu, isto é, o Espírito não é simplesmente o conceito que abarca a universalidade do Eu, o Eu que todos são, mas vai além disso, sendo também cada Eu que forma o Nós. O Espírito é a totalidade, então, do ser e do Si. Mas ele não é algo posto e imóvel. Ao contrário, é o próprio movimento que anima a história da humanidade, ou melhor, é a própria humanidade na totalidade de seu ser e existir. Por isso, o aparecimento do Espírito não é algo que se dê uma vez por todas. Todos os movimentos que vimos e analisamos desde o início da *Fenomenologia do Espírito* são todos movimentos do Espírito, mas esse ainda não entrara em cena e a consciência de que tudo era um acontecer espiritual não era *para* a consciência que o experimentava. Assim, adentramos em uma nova esfera na qual o verdadeiro sujeito do processo que somos e no qual estamos inseridos se revela como tal.

O Espírito é uma realidade concreta, é efetividade (*Wirklichkeit*), e não mera abstração. Sua concretude está em ser “o *agir* de todos e de cada um”¹⁵. E sua importância é imensa devido à concepção hegeliana de sujeito que é dependente de um outro para ser o que é e cuja necessidade é a alienação: só se é o que se é em um outro, pois só no outro se pode conceber o Si. Contudo, o Espírito na sua maturidade, quer dizer, tendo surgido como tal ao abandonar a inconsciência de seus momentos anteriores (certeza sensível, percepção, entendimento, consciência de si e razão), permanece em movimento, pois esta é sua natureza, e não pode manter-se mera consciência, mas há de se tornar consciência de si. E esta consciência de si do Espírito é o que Hegel denomina “Religião” e é analisado no capítulo VII da *Fenomenologia*. No entanto, a consciência religiosa ainda não será o verdadeiro espírito em si e para si, porque sua consciência de si ainda permanecerá “representação”, pois o próprio Espírito tomado por objeto, para a consciência religiosa é um outro, o que Hegel chama de “essência absoluta” – deus.

¹³ Hegel, *PbG*, § 438.

¹⁴ Hegel, *PbG*, § 439.

¹⁵ Idem, § 439.

O “*saber absoluto*”, ou seja, a *filosofia especulativa*, entra em cena quando a consciência religiosa é supracumida, isto é, quando a consciência *sabe* a “essência absoluta”, não mais existindo entre ambas um abismo. A superação do objeto do Eu é a extrusão do sujeito de si mesmo, não tendo somente uma esfera negativa de significação que é a alienação, mas a positiva que é o *saber* a nulidade do objeto e o que isso lhe permite, que é a recuperação, por parte do Eu, do que antes era a extrusão mesma e a objetividade, e “assim está junto de si no *seu* ser-outro como tal”¹⁶. Este é o movimento da consciência e aí ela é a totalidade de seus momentos, quer dizer, enquanto a consciência toma-se a si em seus vários momentos, ela se torna seu próprio mover-se, ou seja, este processo de extrusão de si, saber da extrusão e recuperação em si da extrusão.

A totalidade é ser como existente (*Dasein*, ser-aí) imediato, o “isto” (o objeto da certeza sensível, singular, determinado), coisa percebida (objeto particular, pois nele já há mediação), essência ou *universal* (objeto do entendimento). A totalidade do objeto envolve tanto uma visada a partir da universalidade quanto da singularidade, como vimos nas dialéticas da certeza sensível, da percepção e do entendimento, cujo resultado foi a emergência da consciência de si, pois o entendimento descobriu a si mesmo ao buscar leis para os *fenômenos* e princípios *explicativos* em geral¹⁷. A descoberta da verdade da consciência como o *interior* será o ponto de partida da dialética da consciência de si. Assim, se antes o objeto era o ser sensível, percebido ou essencial, na dialética da consciência de si ele será o Si, ou seja, seu próprio Eu – Eu, entretanto, que é diferenciado em si mesmo, Eu que é Outro. Dessa maneira, os movimentos da consciência de si também passarão pelos momentos de singularidade, particularidade e universalidade, quer dizer, o Eu será ora singular, ora particular e ora universal. A singularidade do Eu é o movimento que faz de si o único, para o qual a totalidade é marcada com o sinal da negatividade, é não-Eu. Porém isso se modifica quando um Outro surge e, pelo reconhecimento, o Eu se particulariza. A universalidade é alcançada quando a consciência de si, nas figuras do senhor e do escravo, é formada pela experiência que faz de si, tornando-se razão (*Verstand*). Em sua plenitude, a consciência deve, então, conjugar estas três determinações; deve *saber* do objeto e de Si mesma. Entretanto, este saber não é “mero conceituar puro do

¹⁶ Hegel, *PbG*, § 788.

¹⁷ A dialética da “razão observadora”, não analisada nesta dissertação, repete em um outro nível os movimentos da dialética do entendimento. Por isso, diz Hegel: “Assim, do ponto de vista do objeto [que] enquanto imediato, é um *ser indiferente*, vimos a razão observadora *buscar* e *encontrar* a si mesma nessa coisa indiferente” – *PbG*, § 790.

objeto”, mas a apreensão no próprio devir do objeto, isto é, em seu desdobramento. Caso contrário, não faz jus à totalidade que é. Assim, não é simples ato epistêmico, conforme a entrada em cena da consciência de si demonstrou, mas, abarcando-o, envolve também as variadas esferas do humano: é *sabedoria*, e o que é tomado por objeto ganha um estatuto espiritual.

A consciência deve igualmente relacionar-se com o objeto segundo a totalidade de suas determinações, e deve tê-lo apreendido conforme cada uma delas. Essa totalidade de suas determinações faz do *objeto em si* a essência espiritual; e isso ele se torna para a consciência, mediante o apreender de cada determinação sua singular como o Si, ou pelo relacionamento espiritual para com elas...¹⁸

Por mais que nas figuras da *consciência* o Eu esteja presente e seja possível esboçar uma compreensão dele, elas são conhecimento do objeto, do que é exterior ao Eu (“isto”, “coisa percebida” e “essência” ou “interior” das coisas). Somente a partir dos momentos da *consciência de si* o Eu se torna claramente objeto de si mesmo – e por isso ela surge como certeza de si. Como já notamos, o Eu é um objeto singular para si mesmo na figura da consciência desejante até o surgimento para ele de uma outra consciência de si. Ao *reconhecê-la* como tal, Eu é um particular, porque nele existe mediação; Eu é a partir de Outro. Mas o Eu somente é universal quando a consciência de si se torna razão. Entretanto, inicialmente é só é razão abstrata, mesmo movendo-se na universalidade. Para se tornar efetiva, ela novamente percorrerá os momentos da singularidade e da particularidade a fim de alcançar-se em sua verdade, que é ser universal. E como consciência universal, como razão, deverá trilhar vários caminhos.

O momento da singularidade equivale tanto à figura da “razão observadora”, em que o Eu será rebaixado à condição de “alma”, um objeto dentre outros, quanto à figura da “consciência esclarecida”, na qual o Eu é algo útil. O momento da particularidade equivale à figura da razão da “consciência de si cultivada”, na qual o Eu não é mais coisa, mas, pelo contrário, a determina, *para ele* as coisas são. No entanto, a ele ainda falta a efetividade. O *momento universal* da razão é o que equivale à “consciência moral”, à “boa consciência” que sabe que por sua operação ela se encontra *no* elemento objetivo. Por sua ação, a consciência moral ultrapassa a mera imposição do Eu à coisa (singularidade, imediação) e a vaidade e vazio do “cultivo” do Eu (particularidade, mediação), e impõe sobre o mundo a pureza de seu saber de

¹⁸ Hegel, *PbG*, § 788.

Si. No entanto, este Si ainda não reconhece na coisa em que ele se impõe a si mesmo, isto é, ele ainda não é para si; em si, ele é certo de si mesmo em seu existir (*Dasein*); é a consciência guiada pelo *Sollen* kantiano: “Declarar que aquilo que faz, faz segundo a convicção do dever, essa sua linguagem é o *legitimar* de seu agir”¹⁹. Ela está inteiramente dentro de si mesma, mas ao estar aí, se extrusa e se move para frente. Assim, ela alcança “o saber do saber puro, não como essência abstrata, que é o dever, - mas do saber puro como essência que é *este* saber, *esta* consciência-de-si pura, que assim ao mesmo tempo é o verdadeiro *objeto*, pois é o Si para-si-essente”²⁰.

O saber absoluto é a última figura do espírito, na qual ele dá ao seu conteúdo (conteúdo que na religião se diferenciava da forma) a forma do Si. “O saber absoluto é o espírito que se sabe em figura-de-espírito, ou seja: é o *saber conceituante*”²¹.

O saber é Eu, que é *este* e nenhum outro *Eu*, e que é igualmente o *Eu universal*, imediatamente *mediatizado* ou suprassumido. Tem um *conteúdo* que *distingue* de si, pois é a negatividade pura ou o cindir-se: O Eu é *consciência*. Esse conteúdo é, em sua diferença mesma, o Eu, por ser o movimento do suprassumir-a-si-mesmo; ou essa mesma negatividade pura que é Eu. O Eu está no conteúdo como diferenciado, refletido sobre si: o conteúdo é *conceituado* somente porque em seu ser outro está junto de si mesmo.²²

O ser outro do conteúdo é a forma, o Eu conceituante. Na forma, o conteúdo está junto de si mesmo; isto é, através do Eu, a realidade está “junto a si”, constitui-se como tal. O conteúdo é o movimento mesmo do Eu com o não-Eu e todos os desenvolvimentos que daí advêm. O conteúdo do movimento é o próprio espírito que, entretanto, é sujeito. Mas se assim é, seu conteúdo é desdobramento de sua própria forma, é o tomar-se como ob-jeto e aí não se reconhecer, o que ocasiona a odisséia da busca por si mesmo. O saber absoluto em si mesmo é a orquestração do ser para si e do ser em si do espírito, ou seja, de seu ser sujeito e substância.

O espírito é em si o movimento que é o conhecer, - a transformação desse *Em-si* no *Para-si*; da *substância* no *sujeito*; do objeto da *consciência* em objeto da *consciência-de-si*; isto é, em objeto igualmente suprassumido, ou seja, em *conceito*.²³

O Espírito, ao se reconhecer como conceito, é *ciência*, é saber filosófico. Na “fenomenologia do Espírito” cada momento da do movimento espiritual aparece como uma figura determinada da consciência. No saber filosófico, ao

¹⁹ Hegel, *PbG*, § 793.

²⁰ Hegel, *PbG*, § 795.

²¹ Hegel, *PbG*, § 798.

²² Hegel, *PbG*, § 799.

contrário, estes momentos têm a forma do conceito, que abarca tanto a forma objetiva da verdade quanto a forma do Si. Os momentos surgem em sua figura pura, não mais para a consciência, mas na forma de conceito puro, e o próprio sujeito humano vem a ser conceito, pensamento especulativo, em unidade com o objeto *concebido*.

²³ Hegel, *PbG*, § 802.

6 Conclusão

Acompanhamos o desenvolvimento da *Fenomenologia do Espírito* desde seu início até seu final, o “Saber Absoluto”. Tentamos manter a atenção sobre a constituição da subjetividade, mas isso se mostrou extremamente difícil, já que o sujeito só é na relação com o objeto, não sendo algo apartado das relações que daí advêm. Por esta razão, tivemos que analisar longamente os argumentos de Hegel expostos nas seções sobre a “consciência” e a “consciência de si” e indicando sempre que possível as relações com outros autores com os quais Hegel estava dialogando.

Conforme indicamos no capítulo II do presente trabalho, a noção de “consciência” se distingue da noção de “Eu”, por já ser a relação entre o sujeito e o objeto. E na análise das figuras da “consciência” (a “certeza sensível”, a “percepção” e o “entendimento”), o sujeito das relações não se manteve o mesmo, mas mudou de acordo com seu objeto. E isso é o que define o próprio conceito de consciência para Hegel e os idealistas alemães em geral, a relação necessária entre o sujeito (o Eu) e o objeto, indo contra o pensamento cartesiano de um “Eu” cuja verdade é indubitável e cujo acesso a si é imediato. Contra este imediatismo, Hegel se colocará ao longo de todo o seu itinerário intelectual.

Também na seção sobre a “consciência de si” Hegel demonstra que o sujeito não é dado imediatamente, mas que depende de um Outro para se *reconhecer* como tal, que o acesso a si é sempre mediado pelo Outro. Aqui talvez ressoe o verso rimbaudiano “*Je est un autre*”, pois o Eu somente se torna o que é alienando-se. Entretanto, esta saída de si não implica uma perda de si em prol do que quer que seja, mas um encontrar-se no outro, um estar em casa onde for: a noção de subjetividade enquanto aquilo que está além ou aquém esvai-se, dando lugar à “ipseidade” (*Selbstheit*), que é a qualidade do si, do mesmo, que não é o “igual”, já que este mesmo é o desdobrar-se para *fora* de si, para o *outro*.

O pensamento hegeliano, entretanto, na luta de vida e morte pelo reconhecimento e a dialética do senhor e do escravo, aponta para a socialização do sujeito, de modo que é em uma sociedade que ele tem o espaço de se desenvolver e amadurecer – sociedade que não é estática e nem algo já dado, mas uma comunidade de indivíduos em infinitas relações e conexões. Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel ainda considera o pensamento religioso e artístico como esferas nas quais a totalidade

é tomada em graus de consciência diversos, mas que estão em contato com este todo. É bem verdade que todos estes temas serão trabalhados e aprofundado em materiais posteriores como a *Filosofia do Direito*, a *Estética*, a *Filosofia da Religião*. Mas já aqui na *Fenomenologia* podemos observar como a pedra fundamental do pensamento hegeliano já está colocada: a Religião e a Arte são esferas do Saber Absoluto, ou seja, são consciência de si da totalidade do espírito humano, mas ainda lhes falta o trabalho e a paciência do conceito que somente a Filosofia alcança – isso não significa dizer que exista uma hierarquia nestas esferas do Saber Absoluto, mas que na sua diferença somente o pensamento especulativo-filosófico alcança o conceito em sua inteireza (ver a *Ciência da Lógica*, obra na qual o conceito se desenvolve em sua pureza).

Na sucessão das figuras da consciência analisadas ao longo da *Fenomenologia*, pudemos experimentar que a infinitude se encontra na própria finitude, ou seja, não é necessário à argumentação hegeliana o apelo ao plano do além, mas tampouco do aquém. Conforme vimos, por exemplo, na passagem do entendimento à figura da consciência de si, o que existe por todo e qualquer véu de mistério é a própria humanidade. Porém afirmar que o pensamento hegeliano seja materialista e negador de tudo que não seja imediato aos sentidos e ao “agir” vigente, acaba por esbarrar nos próprios frutos de seu pensamento, a saber, a verdade da mediação de que tudo está em relação e nada é em si mesmo simplesmente dado, as incontáveis conexões existentes e sempre a se travarem, a serem criadas, em uma palavra, que o lugar da Filosofia é no Absoluto, na totalidade sempre a se fazer.

O sujeito, assim, é uma possibilidade sempre a se inventar no embate com o que inicialmente é o que ele não é. E ele já está sempre em um mundo, “en-carnado”. A certeza de ser algo por natureza independente do todo acaba sempre por se desfazer na verdade de que se está desde sempre *em* algum lugar, *em* algum tempo. A independência, no entanto, não é uma ilusão, mas uma outra instância da ipseidade, que se tomada como sua totalidade acaba por se mostrar insuficiente.

A pergunta por qual é o momento no qual o sujeito consegue finalmente cumprir com o imperativo de se tornar o que se é, aqui no escopo da *Fenomenologia*, é respondida de maneira sempre postergada, no sentido em que a solução alcançada acaba por se mostrar inadequada e, portanto, insatisfatória. Seria, então, no saber especulativo-filosófico que o sujeito encontraria sua realização? Tendemos a responder negativamente, pois, pelo menos aqui na *Fenomenologia*, o momento do

saber absoluto é aquele em que podemos compreender a totalidade dos diversos momentos que pareciam desconexos e estanques. A sabedoria filosófica não impossibilita o avanço da história nem do que quer que seja, mas eleva-o à *compreensão* e *interiorização* das diferentes partes do todo. O sujeito, assim, continua a percorrer a trilha de seu mundo e o se tornar o que ele é delinea-se como o agir sempre presente, a partir do qual o conhecimento de si é conhecimento de outro, a introspecção, alienação e a alienação, possibilidade de encontro.

Referências bibliográficas

AQUILA, “Predication and Hegel’s Metaphysics”. In: *Kant-Studien*, 64, 1973, pp. 231-45.

BICCA, L. *Racionalidade Moderna e Subjetividade*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

_____. *Questões Persistentes*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2003.

BREAZEALE, D. “Karl Leonhard Reinhold”. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/karl-reinhold/>>. Acesso em: 12 Fev. 05.

BURKE, V. “Hegel’s concept of mutual recognition: the limits of self-determination”. In: *The Philosophical Review*, vol. XXXVI, no. 2, summer 2005.

CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

COSTA, D. V.-C. R. de M. “O nascimento da intersubjetividade na *Fenomenologia do Espírito*”. In: *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, ano 1º – no. 1, dez. 2004. Disponível em: <<http://www.hegelbrasil.org/rev01.htm>>. Acesso em: 29 fev. 2005.

DE VRIES, W. A. *Hegel’s Theory of Mental Activity. An Introduction to Theoretical Spirit*. Ithaca e London: Cornell University Press, 1988.

_____. “Hegel on Reference and Knowledge”. In: *Journal of the History of Philosophy*, volume XXVI, número 2, abril 1988, pp. 297-307.

_____. “Hegel on Representation and Thought”. In: *Idealistic Studies* 17, mai. 1987, p. 123-32.

FINDLAY, J. N. *Hegel: A Re-Examination*. London, New York: George Allen & Unwin e The Macmillan Company, 1958.

_____. “The Contemporary Relevance of Hegel”. In: MACINTYRE, A. C. (org.), *Hegel: a collection of critical essays*. Notre Dame, London: University of Notre Dame, 1976, pp. 1-20.

FORSTER, M. N., *Hegel’s Idea of a Phenomenology of Spirit*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, [19-].

FRANK, M. “Subjectivity and Individuality: Survey of a Problem”. In: KLEMM, D. E.; ZÖLLER, G. (org.). *Figuring the Self: Subject, Absolute, and Others in Classical German*. Albany: State University of New York Press, 1997, pp. 3-30.

FRANKS, P. “Comment on Rolf-Peter Horstmann’s ‘What is Hegel’s Legacy and What Should We do With It?’”. In: *European Journal of Philosophy* 7, 2, Oxford: Blackwell Publishers, 1999, pp. 288-292.

GADAMER, H.-G. *Hegel's dialectic: five hermeneutical studies*. New Haven and London: Yale University Press, 1976.

GRÉGOIRE, F. *Études Hégéliennes. Les Points Capitaux du Système*. Paris: Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1958.

HABERMAS, J. "From Kant to Hegel and Back again – The Move Towards Detranscendentalization". In: *European Journal of Philosophy*, 7, 2, Blackwell Publishers, Oxford. 1999, pp. 129-157.

HARTMANN, N. *A filosofia do Idealismo Alemão*. Tradução de Gonçalves Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1976.

HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Werke in zwanzig Bänden, 3. Theorie Werkausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

_____. *Faith & Knowledge*. Trad. por Walter Cerf e H. S. Harris. Albany: State University of New York Press, 1977.

_____. *L'Esprit du Christianism et son Destin*. Paris, 4a. ed.: Librairie Philosophique J. Vrin, 1981.

_____. *Fenomenologia do espírito*. Parte I. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Parte II. Petrópolis: Vozes, 2001.

HEIDEGGER, M. *La 'Phénoménologie de l'Esprit' de Hegel*. Gallimard: 1984.

HORSTMANN, R-P. "Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831)". In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London: Routledge. CD-ROM.

_____. "What is Hegel's Legacy and What Should We Do With It?" in *European Journal of Philosophy* 7: 2, pp. 275-287. Oxford: Blackwell Publishers, 1999.

HYPPOLITTE, J. "Vida e tomada de consciência da vida na filosofia hegeliana", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1936.

_____. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

INWOOD, M. *Hegel*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1983.

_____. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

JEASCHKE, W. "Absolute Subject and Absolute Subjectivity in Hegel". In: KLEMM, D. E.; ZÖLLER, G. (org.). *Figuring the Self: Subject, Absolute, and Others in Classical German*. Albany: State University of New York Press, 1997, pp. 193-205.

KANT, I. *Prolegômenos a toda metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959.

_____. *Crítica da faculdade de julgar*. S/l: Forense Universitária, s/d.

_____. *Crítica da razão pura*. 4ª ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

_____. *Critique of Practical Reason*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1997.

KOLB, D. *The critique of pure modernity: Hegel, Heidegger and after*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002.

KOYRÉ, A. “Hegel em Iena”, in *Estudos de história do pensamento filosófico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

LABARRIÈRE, P.-J. *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l’Esprit de Hegel*. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.

LITT, T. *Hegel. Essai d’un Renouveau Critique*. Paris: Denoël, Gonthier, 1973

MARCUSE, H. *L’ontologie de Hegel et la théorie de l’historicité*. Paris: Gallimard, 1972.

MORA, J. F. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000.

PIPPIN, R. “You Can’t Get There from Here: Transition problems in Hegel’s *Phenomenology of Spirit*”. In: *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 52-85.

PLUMER, G. “Hegel on Singular Demonstrative Reference”. In: *Southwestern Journal of Philosophy*, 1980, p. 71-94.

SOLL, I. *An Introduction to Hegel’s Metaphysics*. Chicago: University of Chicago Press, 1969.

SOLOMON, R. C. *In the spirit of Hegel*. Oxford: Oxford University Press, 1983.

STERN, R.; WALKER, N. “Hegelianism”. In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London: Routledge. CD-ROM.

STRAWSON, P. F. *The Bounds of Sense. An essay on Kant’s Critique of Pure Reason*. London: Methuen & Co., 1973.

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

_____. “The Opening Arguments of the Phenomenology”. In: MACINTYRE, A. C. *Hegel: A Collection of Critical Essays*. Notre Dame: University of Notre Dame, 1976, pp. 151-187.

_____. *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

WARTENBERG, T. E. “Hegel’s idealism: The logic of conceptuality”. In: *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 102-129.

ZUBIRI, X. “Hegel y el problema metafísico”. In: *Naturaleza, Historia, Dios*, pp. 223-240, paginação da 5ª ed. Bibliografía oficial 13: Cruz y Raya 1, 1933, 11-40. Disponível em: <<http://www.zubiri.org/works/spanishworks/nhd/hegel.htm#R1>>. Acesso em: 30 mai. 2005.