

## Introdução a Fenomenologia do Espírito Primeira Aula

“Vivemos aliás numa época em que a universalidade do espírito está fortemente consolidada, e a singularidade, como convém, tornou-se tanto mais insignificante; época em que a universalidade se aferra a toda a sua extensão e riqueza acumulada e as reivindica para si. A parte que cabe à atividade do indivíduo na obra total do espírito só pode ser mínima. Assim, ele deve esquecer-se, como já o implica a natureza da ciência. Na verdade, o indivíduo deve vir-a-ser, e também deve fazer o que lhe for possível; mas não se deve exigir muito dele, já que tampouco pode esperar de si e reclamar para si mesmo”<sup>1</sup>.

A fim de introduzir algumas questões e métodos que nos guiarão neste curso, convém partirmos destas afirmações. Convém partirmos destas afirmações porque elas parecem sintetizar tudo aquilo que várias linhas hegemônicas do pensamento filosófico do século XX imputaram a Hegel. Filósofo da totalidade do Saber Absoluto, incapaz de dar conta da irreducibilidade da diferença e das aspirações de reconhecimento do individual às estratégias de síntese do conceito. Teórico de uma modernidade que se realizaria no totalitarismo de um Estado Universal que se julga a encarnação da “obra total do espírito”. Expressão mais bem acabada da crença filosófica de que só seria possível pensar através da articulação de sistemas fortemente hierárquicos e teleológicos, com o conseqüente desprezo pela dignidade ontológica do contingente, deste contingente que “tampouco pode esperar de si e reclamar para si mesmo”.

Poderíamos ainda desdobrar uma lista aparentemente infindável de acusações que o pensamento do século XX levantou contra Hegel: tentativa de ressuscitar uma metafísica pré-crítica de forte matiz teológico, hipóstase da filosofia da consciência, crença em uma história onde o presente apresentaria uma “universalidade do espírito fortemente consolidada”, história teleológica esvaziada da capacidade em apreender um tempo no qual acontecimentos ainda fossem possíveis. A este respeito, Habermas, por exemplo, falará: “de um espírito que arrasta para dentro do sorvo da sua absoluta auto-referência as diversas contradições atuais apenas para fazê-las perder o seu caráter de realidade, para transformá-las no modus da transparência fantasmagórica de um passado recordado – e para lhes tirar toda a seriedade”<sup>2</sup>.

Mesmo as tradições filosóficas que se reclamam do hegelianismo nunca aceitaram o que poderíamos chamar de “um hegelianismo sem reservas”. Se a tradição marxista, por exemplo, encontrou em Hegel uma antropologia filosófica capaz de expor o processo histórico de formação da consciência em suas expectativas cognitivo-instrumental, prático-moral e estético-expressiva, ela logo procurou claramente tomar distância do que seria holismo estático da metafísica especulativa resultante do sistema. Por sua vez, o chamado hegelianismo de direita faz, de uma certa forma, a operação inversa e insiste na substancialidade de laços comunitários “metafisicamente fundamentados” contra a centralidade da temporalidade histórica no pensamento dialético. Como se, mesmo entre os

---

<sup>1</sup> HEGEL, *Fenomenologia I*, p. 62

<sup>2</sup> HABERMAS, *O discurso filosófico da modernidade*, p. 60

neo-hegelianos, a imagem de Hegel fosse a de um pensamento impossível de chegar perto demais.

Tudo isto nos leva a colocar uma questão central para a orientação deste curso: “O que significa ler Hegel hoje?”. Devemos aqui nos restringir à economia interna dos textos e ignorar como a auto-compreensão filosófica da contemporaneidade afirmou-se insistentemente como “anti-hegeliana”? Como se nosso tempo fosse marcado pela impossibilidade em se reconhecer nos esquemas interpretativos fornecidos por Hegel. Ou seja, é possível ler Hegel *hoje* sem levar em conta como nosso momento filosófico organizou-se, entre outras estratégias, através dos múltiplos regimes de contraposição à filosofia hegeliana? *Não estaríamos assim perdendo a oportunidade de entender como a auto-compreensão de um tempo depende, em larga escala, da maneira com que se decide o destino de textos filosóficos de gerações anteriores?* Compreender como um tempo se define, entre outras operações, através da maneira com que os filósofos lêem os filósofos: prova maior de que a história da filosofia é, em larga medida, figura da reflexão filosófica sobre o presente?

Sim, ler Hegel sem levar em conta o peso que o presente impõe seria perder muita coisa. E aqui não poderíamos deixar de fazer ressoar a constatação de Foucault:

Toda nossa época, que seja pela lógica ou pela epistemologia, que seja através de Marx ou através de Nietzsche, tenta escapar de Hegel (...) Mas realmente escapar de Hegel supõe apreciar de maneira exata quanto custa se desvincular dele; isto supõe saber até onde Hegel, talvez de maneira insidiosa, aproximou-se de nós; supõe saber o que é ainda hegeliano naquilo que nos permite de pensar contra Hegel e de medir em que nosso recuso contra ele ainda é uma astúcia que ele mesmo nos opõe e ao final da qual ele mesmo nos espera, imóvel<sup>3</sup>.

Neste curso, não faremos outra coisa que levar estas palavras a sério.

### **Geografia do anti-hegelianismo contemporâneo**

Chamar nossa época de anti-hegeliana não me parece uma simples concessão retórica para dramatizar um pouco o início de um curso sobre um texto reconhecidamente árduo. Neste sentido, não é sem valor lembrar como as três grandes tradições da filosofia ocidentais contemporânea (francesa, alemã, anglo-saxã) têm em comum a distância, às vezes ambígua, às vezes taxativa, em relação a Hegel.

Se quisermos oferecer uma certa “geografia” do anti-hegelianismo, o melhor país a começar é, sem dúvida, a França. Pois a história da recepção de Hegel na França é a história espetacular de duas reviravoltas. Em seu “Relatório sobre o estado dos estudos hegelianos na França”, de 1930, Alexandre Koyrè começa em tom desolador: “Temo um pouco que após os relatórios, tão ricos em fatos e em nomes, dos meus colegas alemães, ingleses e italianos, meu próprio relatório sobre o estado dos estudos hegelianos na França lhes pareça relativamente muito magro e muito pobre”<sup>4</sup>. A magreza e pobreza do hegelianismo francês se contrapunha a robustez de uma filosofia universitária marcadamente neo-kantiana. No entanto, ao reimprimir seu texto na década de sessenta,

---

<sup>3</sup> FOUCAULT, *L'ordre du discours*, pp. 74-75

<sup>4</sup> KOYRÈ, *Estudos de história do pensamento filosófico*, p. 178

Koyrè foi obrigado a acrescentar um post-scriptum que começava da seguinte maneira: “Desde a publicação deste relatório (1930), a situação de Hegel no mundo da filosofia européia, e particularmente francesa, mudou completamente: a filosofia hegeliana conheceu um verdadeiro renascimento, ou melhor, ressurreição, e só perde para o existencialismo ao qual, aliás, ela às vezes procura se unir”.

De fato, a partir de meados dos anos trinta e até o início dos anos sessenta, a França foi hegeliana. Um hegelianismo absolutamente particular pois baseado na *Fenomenologia do Espírito*, livro que até então era visto como texto menor da bibliografia hegeliana pois desprovido do esforço sistemático presente na *Ciência da lógica* e, principalmente, na *Enciclopédia*. Ao insistir na centralidade da *Fenomenologia*, em especial em figuras da consciência-de-si como o Senhor e o Escravo e a Consciência Infeliz, o pensamento francês podia transformar Hegel no teórico da intersubjetividade e da crítica ao solipsismo. Intersubjetividade de um desejo e de um trabalho que são manifestações da negatividade de sujeitos não mais determinados por atributos substanciais. A negatividade do sujeito em suas operações de desejo e trabalho, assim como a constituição de estruturas sociais universais capazes de suportar o reconhecimento intersubjetivo deste desejo e deste trabalho, apareciam como a grande contribuição de Hegel à compreensão das estruturas sociais da modernidade, de seus processos de constituição e de suas promessas de reconciliação.

Foi Alexandre Kojève com seu curso sobre a Fenomenologia do Espírito que marcou o pensamento francês com esta temática em grande parte derivada de uma improvável leitura heideggero-marxista de Hegel. Para termos uma idéia do tamanho desta influência, basta lembrarmos de alguns frequentadores destes seminários: Maurice Merleau-Ponty, Jacques Lacan, Georges Bataille, Pierre Klossowski, Raymond Aron, Eric Weil, Raymond Queneau, Jean Hyppolite, André Breton e, de uma maneira esporádica, Jean-Paul Sartre. Todos eles terão seus projetos intelectuais marcados de maneira profunda por este contato com a fenomenologia hegeliana. Raramente, um comentário de texto foi tão decisivo na estruturação da experiência intelectual de uma geração.

No entanto, a partir do começo dos anos sessenta, a configuração do pensamento filosófico francês irá novamente modificar-se de maneira radical e o ponto de viragem será novamente Hegel. O advento do estruturalismo já colocava em questão a herança hegeliano-fenomenológica ao relativizar a centralidade dos sujeitos agentes e desejantes na vida social. Althusser, por exemplo, colocara em circulação um marxismo desprovido de toda e qualquer raiz hegeliana ao insistir que Marx trouxera, n’*O capital*, a noção de sistemas que funcionam à revelia dos sujeitos mostrando assim como “sujeito”, com suas crenças de autonomia da ação, era a categoria ideológica por excelência.

Mas a hegemonia do que posteriormente foi chamado de “pós-estruturalismo” selou definitivamente o segundo ostracismo de Hegel em solo francês. Para Deleuze, Lyotard, Derrida e Foucault (em menor grau), Hegel e a dialética eram, em larga medida, as figuras maiores do império do Universal, das totalizações e do pensamento da identidade. Hegel como o construtor do sonho de uma meta-narrativa absoluta animada pela crença inabalável na unidade da razão. Para os pós-estruturalistas, a negatividade do sujeito hegeliano era apenas a última estratégia para submeter as singularidades ao império do Universal, da mesma forma como a última palavra da dialética seria sempre a síntese que reconciliaria contradições. Pois esta negatividade estava fadada a ser recuperada pelas estruturas sociais da modernidade com suas aspirações universalizantes. Contra isto, o pós-estruturalismo não cansou de contrapor o pensamento da diferença pura (Derrida), do sensível (Lyotard), dos

fluxos não-estruturados de intensidade (Deleuze) e da imbricação aparentemente irreduzível entre razão e poder (Foucault). Se levarmos em conta a importância crucial que o pós-estruturalismo ainda tem na auto-compreensão do nosso tempo, podemos imaginar o peso destas confrontações na determinação do destino contemporâneo da influência de Hegel.

É verdade, nunca devemos esquecer de um julgamento tardio de Foucault ao reconhecer que Hegel estaria na raiz de “um outro modo de interrogação crítica” que nasce com a modernidade e que poderia ser resumido através das questões: “o que é nossa atualidade? Qual o campo atual de experiências possíveis?”. Algo distinto da analítica da verdade de inspiração kantiana. Uma “ontologia do presente”, projeto no interior do qual, finalmente, o próprio Foucault se verá<sup>5</sup>. Mas tal reconhecimento não implicou em retorno a Hegel e a sua compreensão da modernidade e seus desafios.

Por outro lado, se voltarmos os olhos à tradição alemã, o cenário de recusa a Hegel não deixará de se fazer sentir. Heidegger, responsável em larga medida pela recuperação da importância da *Fenomenologia do Espírito*, livro ao qual ele dedicou um curso no ano letivo de 1930-1931, verá Hegel como o ápice da metafísica do sujeito e do esquecimento do ser. Neste sentido, a saída do quadro epocal da metafísica ocidental deveria ser feita em um movimento, em larga medida contra Hegel e sua noção de sujeito.

A Escola de Frankfurt, por sua vez, não deixará de ter uma postura ambígua e dilacerada em relação à herança do hegelianismo. Neste sentido, o exemplo mais forte é Adorno. O mesmo Adorno que tentará salvar a dialética de seus dispositivos de síntese totalizante, insistindo na irreduzibilidade das negações e que nunca deixará de ter palavras duras em relação a Hegel. Pois, tal como na tradição pós-estruturalista (mas por outras vias), Adorno compreende Hegel como aquele que, de uma certa forma, trairá seu próprio método a fim de retornar a um pensamento da identidade. Basta lembrarmos aqui desta afirmação escrita pensando no trecho que abriu nossa aula:

Se Hegel tivesse levado a doutrina da identidade entre o universal e o particular até uma dialética no interior do próprio particular, o particular teria recebido tantos direitos quanto o universal. Que este direito – tal como um pai repreendendo seu filho: “Você se crê um ser particular” -, ele o abaixe ao nível de simples paixão e psicologize (*psychologistisch*) o direito da humanidade como se fosse narcisismo, isto não é apenas um pecado original individual do filósofo<sup>6</sup>.

Isto não é um pecado individual do filósofo porque é um pecado de todo seu sistema. Se os pós-estruturalistas contrapuseram Hegel a um pensamento das singularidades puras, único pensamento que seria capaz de dar conta das aspirações de um tempo que procura ir para além do projeto da modernidade, Adorno contrapõe Hegel a um pensamento da não-identidade com suas exigências de irreduzibilidade do singular.

Se o diagnóstico adorniano de Hegel parece, pelo menos a primeira vista, alinhar-se com aquele sugerido pelos pós-estruturalistas, o diagnóstico de Habermas e seus seguidores (como Axel Honneth e Michael Theunissen), procuravam (sem nunca ter realmente problematizado esta articulação) desqualificar a leitura proposta pela primeira geração dos hegelianos franceses. Pois, contrariamente a Hyppolite e Kojève, Habermas não cansará de ver Hegel como uma espécie de Moisés que na sua juventude vira a terra prometida da

---

<sup>5</sup> FOUCAULT, *Dits et écrits II*, p. 1506

<sup>6</sup> ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 323 [tradução modificada]

intersubjetividade comunicacional capaz de fundamentar as aspirações universalistas da modernidade mas que, a partir, da Fenomenologia, teria retornado a uma filosofia centrada no sujeito e a um conceito mentalista do Si-mesmo e de auto-reflexão que restringe a compreensão da razão em suas aspirações cognitivo-instrumentais à dimensão das confrontações entre sujeito-objeto. Ou seja, mesmo entre os defensores da modernidade, a via hegeliana não parecia mais capaz de fornecer estruturas seguras de orientação.

Se voltarmos, por fim, os olhos à tradição anglo-saxã o cenário era, até bem pouco tempo, praticamente desolador. No entanto, antes da I Guerra Mundial, Hegel foi um filósofo central em Oxford e Cambridge (Bradley, McTaggart, Green) por fornecer uma alternativa ao empirismo e ao individualismo. Por sua vez, o pragmatismo norte-americano também foi receptivo a Hegel e John Dewey encontrou no conceito hegeliano de “eticidade” a idéia, central para o desenvolvimento de seu pensamento, de que as práticas substancialmente arraigadas na comunidade (e não exatamente no Estado) expressam as normas determinantes para a formação da identidade dos indivíduos.

Estas leituras de Hegel foram soterradas pela guinada analítica da filosofia anglo-saxã. Para uma tradição que, em larga medida, compreendia os problemas filosóficos como problemas gramaticais, Hegel parecia simplesmente indicar um retorno pré-crítico à metafísica com fortes matizes teológicas, isto quando a dialética não era simplesmente vista como um equívoco lógico (Russell). E mesmo autores como Wittgenstein irão imputar a Hegel um pensamento da identidade e do Mesmo, imputação idêntica àquela que parece animar as críticas de setores relevantes do pensamento francês e alemão contemporâneos. Lembremos, por exemplo, da seguinte afirmação de Wittgenstein: “Não, não acredito que tenha algo a ver com Hegel. Para mim, Hegel parece sempre dizer que coisas que parecem diferentes são, na realidade, idênticas. Meu interesse está em mostrar que coisas que parecem idênticas são diferentes”<sup>7</sup>. O autor da noção de jogos de linguagem vê, na estratégia hegeliana que conservação das aspirações universalizantes da razão, apenas uma figura totalitária da unidade. No que diz respeito a Hegel, autores tão distantes entre si e tão centrais para a constituição dos esquemas de auto-compreensão da contemporaneidade quanto Wittgenstein, os frankfurtianos e os pós-estruturalistas parecem estar de acordo.

## Ler

Depois desta longa digressão, podemos voltar a nossa questão inicial a fim de tentar responde-la: “o que significa e como ler Hegel em uma época profundamente anti-hegeliana?” Pois, se é certo que não somos contemporâneos de Hegel, é impossível deixar de levar em conta esta estratégia de determinar as aspirações do presente através de sua recusa em submeter-se àquilo que foi trazido através da experiência intelectual hegeliana em sua integralidade.

Esta questão nos levar, necessariamente, a um problema de método que toca a própria compreensão do que é uma leitura de textos da tradição filosófica, ainda mais textos que procuram fundar uma “ontologia do presente”, tal como é o caso da *Fenomenologia do Espírito*.

Creio que esta é uma questão de suma importância porque vocês estão no interior de um processo de aprendizagem de leitura. Vocês aprenderão técnicas fundamentais para todo e qualquer processo filosófico de leitura de textos da tradição : saber identificar o

---

<sup>7</sup> WITTGENSTEIN in DRURY, *Recollections of Wittgenstein*, p. 157

tempo lógico que nos ensina a reconstituir a ordem das razões internas a um sistema filosófico, pensar duas vezes antes de separar as teses de uma obra dos movimentos internos que as produziram, compreender como o método se encontra em ato no próprio movimento estrutural do pensamento filosófico, entre outros. Trata-se de um ensinamento fundamental para a constituição daquilo que chamamos de “rigor interpretativo” que respeita a autonomia do texto filosófico enquanto sistema de proposições e não se apressa em impor o tempo do leitor ao autor. Rigor que nos lembra como o ato de “compreender” está sempre subordinado ao exercício de “explicar”. Mas ele não define o campo geral dos modos filosóficos de leitura. Ele define, isto sim, procedimentos constitutivos da formação de todo e qualquer pesquisador em filosofia. Ele é o início irredutível de todo fazer filosófico mas, por mais que isto possa parecer óbvio, o fazer filosófico vai além do seu início.

Lembremos, por exemplo, do que diz Kant a respeito de seu modo de leitura dos textos filosóficos : “Não raro acontece, tanto na conversa corrente como em escritos, compreender-se um autor, pelo confronto dos pensamentos que expressou sobre seu objeto, melhor do que ele mesmo se entendeu, isto porque não determinou suficientemente o seu conceito e, assim, por vezes, falou ou até pensou contra sua própria intenção”<sup>8</sup>. Este comentário aparentemente inocente é a exposição de todo um programa de leitura que, aparentemente, não está totalmente de acordo com as regras do rigor interpretativo. Afinal, Kant reconhece que sua leitura é, digamos, sintomal. Ele irá procurar aqueles pontos da superfície do texto nos quais a letra não condiz com o espírito, nos quais o autor estranhamente *pensou contra sua própria intenção*. Mas o que significa admitir um pensamento que se descola de sua própria intenção e que deixa traços deste descolamento nos textos que produz? Podemos dizer que significa, principalmente, estar atento às regiões textuais nas quais o projeto do sistema filosófico é traído pelo encadeamento implacável do conceito que insiste em abrir novas direções. Ao menos neste ponto, é difícil estar de acordo com Goldsmith, para quem : “as asserções de um sistema não podem ter por causas, tanto próximas quanto imaginárias, senão conhecidas do filósofo e alegadas por ele”<sup>9</sup>. A história da filosofia, ao contrário, mostra que é sim possível pensar a partir daquilo que o autor produz sem o saber, ou sem o reconhecer. Pensar deslocando conscientemente a ordem das razões de um filósofo para que a radicalidade de certas conquistas possa aparecer com mais força.

Mas um filósofo pode estar atento àquilo que outro filósofo produziu sem o saber porque, para além do tempo lógico, ele admite uma espécie de *tempo transversal* através do qual o presente pode colocar questões e rever as respostas do passado. A *transversalidade fundamental* do tempo filosófico indica que o presente pode, sem deixar de reconhecer a tensão inerente a tal operação, aproximar os textos da tradição e procurar traços de construções potenciais que foram deixadas pelo caminho. *Ou seja, podemos ler um texto da tradição filosófica tendo em vista seu destino*. Encontraremos nele, em um movimento retrospectivo, as marcas de debates posteriores. Mapearemos a maneira com que o texto – em sua vida autônoma – foi inserindo-se em debates que lhe pareceriam, a primeira vista, estranhos. Isto implica em compreender como programas filosóficos que lhe sucederam foram construídos através de um embate sobre o sentido da letra deste texto que teima em não querer pertencer ao passado. *Compreender que a história da recepção de um texto*

---

<sup>8</sup> KANT, *Crítica da razão pura*, A 314

<sup>9</sup> GOLDSMITH, *Tempo lógico e tempo histórico na interpretação dos sistemas filosóficos*, p. 141

*filosófico não é externa à constituição do sentido deste texto.* Pois os textos filosóficos têm uma peculiaridade maior: seus processos de negociação não se dão apenas com os atores que compõem a cena da sua escrita; eles se dão também com atores que só se constituirão no futuro. Esta segunda orientação metodológica fornecerá as balizas para o nosso curso.

Seguir tal orientação metodológica significa, na verdade, levar a sério a afirmação de Adorno a respeito da arte de ler Hegel:

A arte de ler Hegel deveria estar atenta ao momento no qual intervêm o novo, o substancial e distingui-lo do momento no qual continua a funcionar uma máquina que não se vê como uma e que não deveria continuar funcionando. É necessário a todo momento tomar em consideração duas máximas aparentemente incompatíveis : a imersão minuciosa e a distância livre<sup>10</sup>.

Nada mais difícil em filosofia do que compatibilizar o esforço minucioso e disciplinado de leitura com a certeza daqueles que sabem que só se enxerga uma obra à distância. Mas, como veremos neste curso, é assim, nesta coreografia fundada em sequências de distância e proximidade, que os filósofos lêem os filósofos.

Por outro lado, esta perspectiva que pode impor tanto uma imersão minuciosa capaz de seguir, se for o caso, o trajeto da escrita em todos os seus meandros quanto uma distância livre que procura estabelecer, no texto, pontos destacáveis nos quais se ancorar, perspectiva que escava, no interior do texto, o novo e o separa do maquínico só pode vir de uma recusa da atemporalidade da escrita filosófica pensada como sistema de proposições. Volto a insistir, o tempo da filosofia é transversal e permite que o presente reordene as respostas do passado. É só a partir desta transversalidade do tempo que é possível ao leitor ocupar o papel de dois atores: aqueles que fazem parte da cena da escrita e aqueles que se constituem apenas *a posteriori*.

No que diz respeito à leitura da *Fenomenologia do Espírito*, tal abordagem metodológica implicará em análises que obedecerão a um movimento duplo. Algumas figuras serão privilegiadas e, nestes pontos, o comentário de texto será articulado horizontalmente e verticalmente. Horizontalmente, no sentido de re-construir o campo de questões que Hegel tinha em mente ao sintetizar tais figuras. Verticalmente, no sentido de transcender o contexto local tendo em vista a reconstituição de alguns momentos maiores na história da recepção de tais figuras e da constelação de problemas que elas foram capazes de encarnar.

No entanto, este trabalho de dupla articulação dos dispositivos de leitura exigirá, por sua vez, que a costura que sustenta a *Fenomenologia do Espírito* seja apreendida em movimentos amplos de identificação de eixos gerais. Neste sentido, trata-se apenas de servir-se de um movimento de distensão e de contração presente na economia interna da própria *Fenomenologia*. Economia marcada pela sucessão entre distensões de figuras abordadas em riquezas de detalhes e contrações que procuram dar conta da rememoração da trajetória da consciência.

## **Estrutura do curso**

---

<sup>10</sup> ADORNO, *Drei studien über Hegel*, p. 98

A fim de levar a cabo tais objetivos, este curso será dividido em dois semestres. Neste primeiro semestre, daremos conta do trecho que vai até o final da seção “Consciência-de-si”. Para tanto, teremos um semestre composto por 4 módulos. Cada módulo foi organizado a partir de uma questão central, uma ou mais figuras privilegiadas e um conjunto de textos de introdução e de desdobramento dos debates propostos. Este curso não prevê a realização de seminários e o sistema de avaliação resume-se à monografia de final de curso.

No primeiro módulo trabalharemos algumas questões apresentadas no Prefácio e na Introdução relativas a auto-compreensão hegeliana da peculiaridade de seu projeto filosófico. Levaremos a sério a afirmação de Gerard Lebrun, para quem a filosofia hegeliana e seu método dialético propunha, fundamentalmente, uma certa mudança de gramática filosófica capaz de dissolver as dicotomias do entendimento e do pensar representativo: “Tal é a única surpresa que a passagem ao especulativo reserva: esta lenta alteração que parece metamorfosear as palavras que usávamos inicialmente, sem que, no entanto, devamos renunciar a elas ou inventar outras”<sup>11</sup>. Isto nos levará a eleger como questão central deste módulo: “O que significa mudar de gramática filosófica?”. Veremos como tal mudança está organicamente articulada a uma reformulação maior dos conceitos de “sujeito” e de “experiência”. Três textos servirão de apoio a nossa discussão, sendo que eles estão dispostos em ordem de complexidade. São eles: “Notas a respeito da língua e da terminologia hegeliana”, de Alexandre Koyrè; “Skoteinos ou como ler”, de Adorno e, principalmente, “Hegel e seu conceito de experiência”, de Heidegger.

No segundo módulo, trabalharemos a figura da “consciência sensível”. Meu objetivo é demonstrar que devemos levar em conta como o trajeto fenomenológico da consciência em direção ao saber absoluto começa através da experiência do descompasso irreduzível entre designação e significação nos atos de fala. Isto demonstra a centralidade do problema da linguagem no interior da reflexão hegeliana e na própria constituição de seu conceito de dialética. Está será nossa questão central. Veremos qual a teoria da linguagem que sustenta a maneira como Hegel pensa a confrontação cognitiva entre consciência e objeto para além de todo e qualquer inferencialismo, assim como a importância de tal descompasso entre designação e significação enquanto motor do processo dialético na *Fenomenologia*. Veremos duas leituras distintas desta teoria hegeliana da linguagem: uma, que podemos encontrar em textos como “Dialética, index, referência”, de Jean-François Lyotard, “O poço e a pirâmide”, de Jacques Derrida, e “A linguagem e a morte”, de Giorgio Agamben, insiste que temos, na teoria hegeliana, nada mais do que uma certa metafísica da negatividade; outra, presente, por exemplo, em “Holismo e idealismo na Fenomenologia de Hegel”, de Robert Brandom, procura fornecer uma importante leitura pragmática da filosofia hegeliana.

No terceiro módulo, leremos os capítulos “Percepção” e “Força e entendimento”. O objetivo principal aqui será analisar a maneira com que Hegel encaminha sua crítica ao “entendimento” e às suas dicotomias. Veremos como, neste momento, Hegel nos fornece coordenadas precisas a respeito da crítica dialética àquilo que poderíamos chamar de “gramática da finitude” própria à filosofia kantiana, isto ao menos aos olhos de Hegel. É neste momento que veremos Hegel apelar a uma rearticulação da noção de “negação” através, principalmente, de articulações fundamentais entre as noções hegelianas de infinitude e contradição. Como textos de encaminhamento de nosso debate, teremos:

---

<sup>11</sup> LEBRUN, *La patience du concept*, p. 114



“Ensaio para introduzir em filosofia o conceito de grandeza negativa”, de Kant e um capítulo do *Sistema do idealismo transcendental*, de Schelling, intitulado “Teoria da intuição produtora”.

No quarto módulo, trabalharemos a seção “Consciência-de-si” privilegiando uma análise detalhada da figura da “Dialética do Senhor e do Escravo”. Trata-se de um momento privilegiado da Fenomenologia por tematizar o início da submissão das capacidades cognitivas da consciência a uma gênese empírica mediada por exigências conflituais de reconhecimento. Conflito articulado a partir das categorias do trabalho e do desejo. Nossa questão central irá girar em torno do problema de reconhecimento do trabalho e do desejo na Fenomenologia. Veremos como a lógica do reconhecimento do trabalho e do desejo obedece, por sua vez, a estrutura lógica posta nas reflexões hegelianas sobre a linguagem. Seguiremos duas tendências de leitura. Uma, impulsionada por Alexandre Kojève, submete o problema do reconhecimento em Hegel a uma dialética conflitual do desejo (ver, a este respeito “A guisa de introdução”, de Alexandre Kojève, “Hegel, a morte e o sacrifício”, de Georges Bataille e “Relação de objeto e relação intersubjetiva”, uma sessão do Seminário I, de Jacques Lacan). A outra visa insistir sobretudo nos impasses advindo da estratégia hegeliana de descrição do processo de constituição das capacidades cognitivas da consciência. Ela se encontra sumarizada, principalmente, em “Caminhos da destranscendentalização”, de Habermas. Um texto que servirá como guia de leitura será *Os primeiros combates do reconhecimento*, de Pierre-Jean Labarrière e Gwendoline Jarczyk: texto que se propõe a fazer um comentário linha a linha do trecho que estudaremos.

Além das questões vinculadas à Dialética do Senhor e do Escravo com suas inúmeras leituras, estaremos atentos à constituição do conceito hegeliano de trabalho, sobretudo através dos desdobramentos da nossa seção pelas vias das figuras do estoicismo e da consciência infeliz. Veremos como Hegel constrói um conceito não-expressivista de trabalho e quais suas diferenças fundamentais, neste ponto, em relação a Marx.

## A Fenomenologia do Espírito e seu estilo

Mas gostaria ainda de aproveitar esta primeira aula para explicar a razão pela qual a introdução ao pensamento de Hegel deve ser feita preferencialmente através da *Fenomenologia do Espírito*. Pois esta escolha não é por si só evidente. Durante todo o século XIX, boa parte dos leitores de Hegel portavam sua atenção principalmente aos textos de maturidade, como *A ciência da Lógica*, a *Enciclopédia* e os *Princípios sobre a filosofia do direito*. A *Fenomenologia* era vista como um texto onde questões centrais da filosofia hegeliana, como o papel do Estado enquanto realização do Espírito Objetivo, não eram suficientemente abordadas. Escrito em 1806 em condições extremamente precárias, o texto não fornecia de maneira clara o sistema holista da ciência em sua quietude hierarquizada, como vemos, por exemplo, na *Enciclopédia*.

Por outro lado, o próprio plano da *Fenomenologia* será parcialmente absorvido por obras posteriores de Hegel, em especial a última versão da *Enciclopédia*. Lá, ela aparecerá claramente como *uma parte do sistema*, entre a antropologia e a psicologia. Seu desenvolvimento será desmembrado. As seções “Espírito”, “Religião” e “Saber absoluto” não serão mais tratadas como momentos da fenomenologia que, por seu lado, será apenas um momento do Espírito Subjetivo. A grande articulação histórica do processo de formação da estrutura de orientação do julgamento (“Espírito”) dará lugar a uma descrição sistêmica

da estrutura do direito, das reivindicações morais da subjetividade e do Estado. Religião e Saber Absoluto terão tratamento à parte enquanto manifestações do Espírito Absoluto.

No entanto, a *Fenomenologia* deve ser vista como a melhor introdução ao pensamento hegeliano não apenas porque ela foi realmente escrita como uma introdução ao sistema que, aos poucos, foi ganhando autonomia. Introdução que deveria descrever o trajeto de formação da consciência em direção a um saber onde lógica e ontologia se encontram. A *Fenomenologia* é a melhor introdução ao pensamento hegeliano porque, por um lado: “A Fenomenologia era para Hegel consciente ou inconscientemente, o meio de oferecer ao público; não um sistema já pronto, mas a história de seu próprio desenvolvimento”<sup>12</sup>.

Mas por outro lado, e esta me parece a razão mais forte, a Fenomenologia oferece um modo de pensar e articular problemas filosóficos que será a marca da experiência intelectual hegeliana. Modo que pode ser inicialmente abordado através de algumas considerações sobre o estilo da escrita filosófica da Fenomenologia em particular e de Hegel em geral.

Na verdade, gostaria de terminar a aula de hoje com algumas considerações a respeito do estilo de Hegel. Pois uma leitura filosófica deve estar atenta não só a ordem das razões, mas também aos estilos da escrita. As exigências do estilo não são considerações externas aos objetos com os quais um pensamento se defronta. Isto talvez nos esclareça porque o estilo de Hegel desconhece um certo regime de clareza na escrita conceitual.

Não se trata aqui de fazer uma apologia da obscuridade, mas valeria a pena lembrar a relevância da questão a respeito da adequação entre clareza e objeto. Todos os objetos da experiência podem ser expostos através de uma linguagem de máxima visibilidade? Eu lembraria que, em vários momentos, a resposta da filosofia foi negativa. Por exemplo, nós conhecemos claramente a recusa de Hegel em descrever os objetos da experiência através da clareza de uma linguagem de inspiração matemática, geometria retórica fundamentada através de analogias com os dispositivos da geometria euclidiana. A apreensão conceitual dos objetos da experiência exige uma compreensão especulativa da estrutura proposicional que nada tem a ver com exigências abstratas de clareza. Ao contrário, a clareza de inspiração matemática que guia o uso ordinário da linguagem do senso comum é mistificadora, pois clarifica o que não é objetivamente claro, procura utilizar categorizações estanques para apreender aquilo que só pode aparecer de maneira negativa ou através de “significações fluidas”<sup>13</sup>. Assim, o estabelecimento de uma gramática filosófica adequada acaba por se confundir com um movimento amplo de crítica da linguagem ‘clara’ do entendimento. Daí porque:

não é difícil de perceber que a maneira de expor um princípio, de defendê-lo com argumentos, de refutar também com argumentos o princípio oposto, não é a forma na qual a verdade pode se manifestar. A verdade é o movimento dela mesma nela mesma, enquanto que este método é o conhecimento exterior à matéria. É por isto que ele é particular à matemática e devemos deixá-lo à matemática”<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> HYPOLITE, *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito*, p. 68

<sup>13</sup> Sobre este ponto, ver FAUSTO, Ruy, *Marx : lógica e política – tomo III*

<sup>14</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito - prefácio*

Adorno foi talvez aquele que melhor compreendeu a necessidade da articulação entre estilo e objeto do pensamento em Hegel. “Hegel é sem dúvida o único dentre os grandes filósofos que, em alguns momentos, não sabemos e não podemos decidir sobre o que ele fala exatamente, o único a respeito de quem a própria possibilidade de tal decisão não é assegurada”<sup>15</sup>. Proposição aparentemente paradoxal por insistir na existência de uma opacidade constitutiva do estilo hegeliano, existência de regiões de silêncio legíveis da textura do texto. Para Adorno, estamos diante de uma opacidade cuja estrutura deve ser deduzida do próprio conteúdo da filosofia hegeliana: “Já que cada proposição singular da filosofia hegeliana reconhece sua própria inadequação a esta unidade [da totalidade], a forma exprime esta inadequação (*Unangemessenheit*) na medida em que ela não pode apreender nenhum conteúdo de maneira adequada”<sup>16</sup>.

Mas este bloqueio na apreensão do conteúdo é um *fato inscrito* na linguagem especulativa. A sensação de evanescimento da referência que todo leitor de Hegel conhece bem, esta impressão de que o estilo da escrita parece destruir a determinação dos objetos a respeito dos quais falávamos com relativa segurança até há pouco, é, de uma certa forma, a experiência-motor da dialética hegeliana. “A clareza e a distinção têm por modelo uma consciência reificada (*dinghaftes Bewußtsein*) do objeto”<sup>17</sup>, dirá Adorno a respeito de Hegel. Como se houvesse certos objetos que só podem ser apreendidos através de uma torção da língua, através de uma experiência de fracasso reiterado de posição de determinações conceituais. Em Hegel, o conceito traz as cicatrizes do fracasso reiterado em apreender aquilo que se dá como conteúdo da experiência. E se as feridas do espírito se curam sem deixar cicatrizes é porque o conceito aprende que, em certos momentos, fracassar a apreensão do conteúdo é a única maneira de manifestar aquilo que é da ordem da essência dos objetos. Há um fracasso que é a única forma de termos uma experiência do objeto. É isto o que leva Adorno a dizer: “Se um dia fosse possível definir a filosofia, ela seria o esforço para dizer aquilo sobre o qual não se pode falar, esforço para levar o não-idêntico à expressão, mesmo quando a expressão procura identificá-lo. É isto o que Hegel tenta fazer”<sup>18</sup>. Alguns verão nesta estratégia do conceito em integrar aquilo que o nega uma forma astuta de totalização. Mas nós poderemos perguntar: se nossa época é profundamente anti-hegeliana, não seria por temer identidades construídas com as marcas deste “trabalho do negativo” que parece nunca ter fim e nos exilar de nossa própria gramática?

Em um certo momento, Adorno compara o estilo de Hegel ao uso que um imigrante faz de uma língua estrangeira. Por impaciência e necessidade, ele lê deixando para trás palavras indeterminadas que só serão relativamente compreendidas através da reconstituição lenta e demorada de contextos. Muitas palavras ficarão para sempre opacas e apenas seu uso conjugado será apreensível. Outras ganharão uma sobredeterminação que o falante nativo não tinha mais a distância necessária para desvelar. Este estranhamento diante dos objetos do pensamento que a posição hegeliana de imigrante na sua própria língua pressupõe talvez nos diga muito a respeito das estratégias discursivas que compõe a experiência intelectual de Hegel. Terminemos hoje com esta famosa descrição fornecida por Hotho a respeito de seu professor, Hegel. Ela talvez nos diga muito a respeito deste fazer filosófico que será nosso objeto de estudos durante um semestre: “A cabeça abaixada

---

<sup>15</sup> ADORNO, *Drei Studien über Hegel*, GS 5, p. 326

<sup>16</sup> idem, p. 328

<sup>17</sup> idem, p. 334

<sup>18</sup> idem, p. 337

como se estivesse dobrada sobre si mesma, o ar cansado; ele estava lá de pé e, enquanto falava, procurava continuamente nos seus grandes cadernos percorrendo-os sem parar em todos os sentidos, uma tosse incessante interrompia o desenvolvimento do discurso; a frase estava lá, isolada, ela vinha com dificuldade, como se fosse arrancada. Cada palavra, cada sílaba só de soltava a contragolpes, pronunciada por uma voz metálica, para em seguida receber no amplo dialético suábico uma ressonância surpreendentemente presente, como se, a cada vez, o essencial estivesse lá”. O primeiro passo para ler Hegel é compreender a necessidade destas palavras que teimam em não se submeter à superfície.

## Curso Hegel Segunda aula

Que tipo de livro é a “Fenomenologia do Espírito”? Esta pergunta é menos evidente do que pode inicialmente parecer. Vimos já na aula passada como a exegese hegeliana não cansou de mostrar a relação intrincada entre a *Fenomenologia* e o sistema hegeliano. Ao mesmo tempo introdução ao sistema e parte do sistema, esta aparente ambigüidade, como não poderia deixar de ser, deixou marcas na própria compreensão do sentido da experiência fenomenológica hegeliana.

O fato é que tal ambigüidade guarda relações com o intrincado processo de escrita da *Fenomenologia*. Ao começar a escrever o livro a partir da “Introdução” (e não a partir do “Prefácio”, a última parte por ele escrita), Hegel tem uma idéia relativamente clara. Trata-se de constituir uma “ciência da experiência da consciência” em sua direção á adequação entre saber e objeto. Ou seja, a descrição da divisão entre absoluto e consciência, da lenta tematização de tal divisão por uma consciência que procura reconstruir seus processos de apreensão de objetos e de sua superação. Esta seria a única introdução possível ao saber, isto ao menos para alguém, como Hegel, que não cansou de desqualificar todo esforço de introdução. Pois se trata de uma introdução que já é constituição do saber, até porque, como veremos, o saber não aparece como *descrição* cada vez mais exaustiva de um estado de coisas independente, mas como *processo performativo* de constituição de seus objetos. Um processo que só pode ser apreendido de maneira correta através da tematização da trajetória fenomenológica da consciência em direção à sua auto-compreensão como Espírito.

No entanto, é certo que Hegel só foi paulatinamente compreendendo isto no interior do próprio movimento de redação de seu livro. Ao assinar o contrato de edição, Hegel prometeu entregar uma *Lógica precedida por uma introdução intitulada ciência da experiência* e, em contrapartida, receberia seus honorários a partir da entrega da primeira parte. No entanto, a primeira parte começa a crescer de maneira exponencial. Na edição original, o primeiro capítulo tem 16 páginas, o segundo, 21, o terceiro, 42, o quarto, 61 e o quinto, 214. A medida em que vai entregando os capítulos, o plano da obra modifica-se, juntamente com seu centro de gravidade que se desloca da seção “Consciência-de-si” à seção “Espírito”. A partir de então, o título deverá mudar, assim como o projeto original. Daí porque muitos comentadores insistiram que a *Fenomenologia do Espírito* seria na verdade um palimpsesto: um livro no qual encontramos dois livros distintos, ou melhor, o abandono progressivo de um livro e a constituição de um outro. Pois um dos resultados será que a “Introdução” é introdução a um projeto que, de uma certa maneira, fracassará, enquanto o “Prefácio” dirá respeito a um outro livro que acabou se impondo.

Tais considerações sobre o processo de escrita não são extemporâneas. Que o pensador sistemático por excelência tenha escrito a introdução ao sistema de uma maneira tão tensa e assistemática, que ele tenha continuamente revisto o lugar e o sentido do que deveria ser o objeto da *Fenomenologia*: eis algo que não deve ser negligenciado. Pois: “pensamentos que não podem ser conduzidos até o fim de maneira perfeitamente clara e conseqüente, que foram objetos do esforço da vida inteira de um pensador não são necessariamente os piores”<sup>19</sup>. È tendo isto em mente que devemos iniciar a leitura da *Fenomenologia do Espírito*.

Na aula de hoje, será questão de um comentário de questões centrais que aparecem na primeira parte do Prefácio, ou seja, neste trecho que vai dos parágrafos 1 até o 17. Na próxima aula, comentaremos o trecho que vai do parágrafo 27 até o parágrafo 38.

Este trecho é importante para nós por três razões. Primeiro, Hegel fornece um primeiro quadro de eixos centrais do debate filosófico da época. Vemos como, no interior do debate a respeito dos desdobramentos do pós-kantismo, Hegel oferece largas reflexões a respeito da peculiaridade de sua posição em contraposição a Schelling e a um certo intuicionismo que se legitimava através de seu nome. Operação ainda mais central se lembrarmos que, até então, Hegel era visto apenas como um seguidor privilegiado de Schelling, a quem estava ligado por laços de amizade desde a época em que os dois, juntamente com Hölderlin, eram seminaristas em Tübingen.

Por outro lado, esta reflexão a respeito do debate filosófico da época vai aos poucos sendo enquadrada em uma reflexão mais ampla sobre as expectativas daquilo que então se colocava como “o nosso tempo”, ou seja, a modernidade. Esta é uma articulação central, já que Hegel é, de uma certa forma, o primeiro filósofo a transformar o pensamento a respeito das aspirações da modernidade em problema filosófico central. O que orienta o debate filosófico com sua procura em orientar o julgamento nas dimensões cognitivo-instrumental, prático-moral e estético-expressiva é, na verdade, a procura da modernidade em fornecer os critérios de certificação de si mesma sem, para isto, depender do recurso constante a esquemas herdados da tradição e de situações que não dão voz às exigências portadas pelos tempos modernos. Ou seja, o diagnóstico sobre o que constitui nossa época transforma-se, em Hegel, necessariamente em setor de compreensão do sentido do debate filosófico.

Por fim, através desta articulação cruzada entre diagnóstico de época e configuração das linhas mestras do debate filosófico, Hegel começa a fornecer algumas características maiores sobre seu método filosófico e sobre aquilo que ele compreende como sendo tarefa principal para um programa filosófico de seu tempo. A insistência hegeliana no caráter aparentemente inadequado de se escrever um prefácio em filosofia aparece como oportunidade para discussões a respeito da maneira de apreender e refletir sobre objetos da experiência. Logo no início, vemos Hegel às voltas com as tentativas de escapar de dois erros complementares: o formalismo de inspiração kantiana e o intuicionismo de inspiração schellinguiana.

Vamos pois analisar cada um destes três aspectos.

### **Escrever um prefácio**

“Numa obra filosófica, em razão da natureza da Coisa (*Sache*), parece não só supérfluo, mas até inadequado e contraproducente um prefácio : esse esclarecimento

---

<sup>19</sup> PÖGELLER, *Ètudes hégéliennes*, p. 235

preliminar do autor sobre o fim que se propõe, as circunstâncias de sua obra, as relações que julga encontrar com as anteriores e atuais sobre o mesmo tema. Com efeito, não se pode considerar válido, em relação ao modo como deve ser exposta a verdade filosófica, o que num prefácio seria conveniente dizer sobre a filosofia; por exemplo, fazer um esboço geral da tendência e do ponto de vista, do conteúdo geral e resultado da obra, um agregado de afirmações esparsas e asserções sobre a verdade. Além do que, por residir a filosofia essencialmente no elemento da universalidade que em si inclui o particular, isso suscita nela, mais que em outras ciências, a aparência de que é no fim e nos resultados últimos que se expressa a Coisa mesma (*Sache selbst*) em sua essência perfeita. Frente a qual o desenvolvimento da exposição seria, propriamente falando, o inessencial (*Unwesentliche*)”<sup>20</sup>.

Em um movimento sintomático, Hegel começa a escrever a *Fenomenologia* problematizando seu próprio ato de escrever, ou seja reconhecendo que não se sente à vontade naquilo que poderia se compreender como “a forma geral da escrita filosófica”. Hegel não pode deixar de começar aquele que é o livro que marca enfim sua entrada em cena no debate filosófico de sua época com uma constatação de que ele tem a dizer algo que parece exigir uma profunda reconfiguração na forma do dizer. Reconfiguração paradoxal pois leva a forma a mostrar aquilo que ela mostra sem o saber.

Tem-se habitualmente a aparência de que a filosofia expressa seu objeto, a Coisa mesma, no fim e nos resultados últimos que apresenta. Seu desenvolvimento seria o inessencial. Passemos diretamente do prefácio à conclusão. Ou, se for necessário expor o desenvolvimento, o essencial poderia ser objeto de esboços gerais capazes de fornecer grandes quadros de orientação. Mas nada disto é adequado para a apresentação do objeto da experiência intelectual de Hegel.

Desta forma, haverá um prefácio, mas um prefácio que procura não ser exatamente um. Hegel não irá tentar resumir o trajeto da consciência em direção à ciência, objeto central da *Fenomenologia*. E mesmo que certos resultados sejam expostos, tais resultados serão, na verdade, a exposição da inadequação de pensar proposições filosóficas como resultados que possam ser comparados para que uma verdade apareça a partir da confrontação de sistemas antagônicos de proposições. Tudo isto seria exterior à filosofia e à sua escrita.

Tal maneira de pensar o objeto da experiência filosófica implica necessariamente em outra relação com o que pode aparecer como “história da filosofia”.

“Do mesmo modo, a determinação das relações que uma obra filosófica julga ter com outras sobre o mesmo objeto introduz um interesse estranho e obscurece o que importa ao conhecimento da verdade. Com a mesma rigidez com que a opinião comum (*Meinung*) se prende à oposição entre o verdadeiro e o falso, costuma também cobrar, ante um sistema filosófico dado, uma atitude de aprovação ou rejeição (*Widerspruch*). Acha que qualquer esclarecimento a respeito do sistema só pode ser uma ou outra. Não concebe a diversidade dos sistemas filosóficos como

---

<sup>20</sup> HEGEL, *Fenomenologia I*, p. 21

desenvolvimento progressivo da verdade, mas só vê diversidade e contradição [mas só vê contradição nesta diversidade]”<sup>21</sup>.

Hegel será o primeiro filósofo a ver a reflexão a respeito da história da filosofia como movimento central no interior do próprio fazer filosófico. Para Hegel, sistemas filosóficos não são passíveis de simples refutação, mas colocam para si uma integralidade fixa de problemas: “Cada filosofia é em si completa e tem, como uma autêntica obra de arte, a totalidade em si”<sup>22</sup>. Hegel será ainda mais claro em sua proposição da sistematicidade e comensurabilidade dos sistemas filosóficos: “Mas se o absoluto, tal como a sua manifestação, a razão, é eternamente um e o mesmo, como de fato é, então, cada razão que se dirige e se conhece a si mesma produziu uma verdadeira filosofia e resolveu para si a tarefa que, tal como a sua solução, é a mesma para todas as épocas”<sup>23</sup>. Isto implicará em um fazer filosófico que verá a história da filosofia como história do movimento da razão em direção à sua auto-determinação enquanto ciência (*Wissenschaft*). A rememoração de cada momento é necessária na compreensão do que se coloca a um tempo como tarefa filosófica. Este é o sentido que podemos dar à metáfora usada por Hegel a fim de descrever o que está em jogo na passagem histórica de um sistema filosófico a outro:

“O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí (*Dasein*) da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor; essas formas não só se distinguem, mas também se repelem (*verdrängen* – mas cada uma recalca a outra) como incompatíveis entre si. Porém, ao mesmo tempo, sua natureza fluida faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem (*widerstreiten* – longe de entrarem em conflito), todos são igualmente necessários”<sup>24</sup>.

Esta metáfora do desenvolvimento orgânico que demonstra a necessidade de cada momento na constituição de uma situação que se coloca no presente é fundamental para compreendermos a noção hegeliana de história da filosofia. No entanto, este “desenvolvimento progressivo da verdade”, do qual fala Hegel, não é reconstituição linear da seqüência histórica dos sistemas filosóficos. O desenvolvimento da razão não é idêntico aos desenvolvimentos contingentes da história. Ao contrário, o esforço da filosofia na compreensão dos modos de realização da verdade consiste em reconstituir seus momentos *a partir do ponto de vista da razão*. Claro está que fica como questão saber como fundamentar esta perspectiva meta-história que permite a constituição de uma “história da razão em sua tentativa de reconciliar-se com a experiência”.

Neste estágio, podemos insistir em um ponto central. A perspectiva de constituição de uma certa história da razão não se dará, para Hegel, de maneira transcendente; como se ela obedecesse a um conjunto de proposições a-históricas capaz de orientar a própria narração da história. Digamos, neste estágio, que Hegel tenta implementar uma perspectiva imanente de compreensão do desenvolvimento das figuras da razão em sua história, ou ainda, simplesmente da razão na história. Ou seja, trata-se de compreender o impulso que

---

<sup>21</sup> *idem*, p. 22

<sup>22</sup> HEGEL, *Diferença dos sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*, p. 36

<sup>23</sup> *idem*, p. 34

<sup>24</sup> HEGEL, *Fenomenologia I*, p. 22

ordena as passagens de uma figura da razão à outra através de tensões internas. Ao tentar se efetivar seu conceito, uma figura da razão produz experiências que não se deixam apreender completamente pelo conceito que a anima. Trata-se então de comparar a figura consigo mesma, insistir na contradição entre o conceito e aquilo que se coloca como campo de experiência para a consciência de um certo momento. *Trata-se pois de mostrar como uma determinada figura da razão não foi capaz de realizar seu próprio conceito.* Esta é, de uma certa forma, o cerne de uma perspectiva imanente na compreensão do desenvolvimento da razão em sua história.

Tal compreensão da racionalidade interna da história da filosofia e do pensar, levará Hegel a procurar definir a reflexão filosófica como a tentativa de apreender, fundamentalmente, o processo de formação de seus objetos, ou seja, os objetos tais como eles aparecem no tempo. Daí a afirmação central:

“A Coisa não se esgota em seu fim, mas em sua atualização (*Ausführung*); nem o resultado é o todo efetivo, mas sim o resultado junto com seu vir-a-ser (*Werden - devir*). O fim para si [ou seja, apenas subjetivamente pressuposto] é o universal sem vida [já que lhe falta a objetividade], como a tendência [enquanto indeterminado] é o mero impulso (*Treiben*) ainda carente da sua efetividade; o resultado nu é o cadáver que a tendência deixou atrás de si [porque a tendência não se coloca mais no resultado]. Igualmente, a diversidade [de determinações que não podem ser unificadas a partir de um universal] é, antes, o limite da Coisa; está ali onde a coisa deixar de ser; ou é o que a mesma não é (...) Nada mais fácil que julgar (*beurteilen*) o que tem conteúdo e solidez; apreendê-lo (*fassen*) é mais difícil; e o que há de mais difícil é produzir sua exposição (*Darstellung* - apresentação), que unifica ambos”<sup>25</sup>.

Se Hegel exige uma história da filosofia que não seja mera narrativa da sucessão de sistemas tendo em vista a descrição de um pretenso aprimoramento contínuo, mas a exposição de um processo de formação no qual todos os momentos são necessários, é porque o próprio objeto da reflexão filosófica é aquilo que “não se esgota em seu fim, mas em sua atualização”, objeto que só pode ser apresentado de maneira adequada através da unificação entre o resultado e o devir. Pois emitir julgamentos a respeito do que se deixa colocar na solidez de determinações fixas não é a tarefa fundamental do pensar.

De fato, o primeiro esforço do pensamento consiste em ordenar previamente o campo possível de determinações através de princípios gerais e universais postos de maneira transcendental. Esta ordenação permite termos a experiência de uma *Coisa em geral*, da mesma maneira com que a estruturação de categorias é a determinação de predicados possíveis para um objeto geral. Mas o verdadeiro início da experiência de formação (*Bildung*) não se dá como resultado de uma experiência de objetos em geral. Hegel não cansará de insistir que a filosofia tem a exigência de pensar o particular, de “adentrar na experiência da Coisa mesma (*Sache selbst*)”. O que implica em pensar aquilo que não se deixa pôr como experiência de objetos em geral.

Neste sentido, se Hegel afirma que: “A verdadeira figura em que a verdade existe só pode ser o seu sistema científico”, devemos já estar atento para a peculiaridade hegeliana a respeito da noção de sistema. Não se trata de pensar a constituição de um sistema de proposições que dê conta, de maneira coerente, das articulações internas do saber. O

---

<sup>25</sup> HEGEL, *Fenomenologia I*, p. 23



verdadeiro sistema da ciência é aquele capaz de portar, em si mesmo, o que parece negar a articulação do saber em sistema, ou seja, a compreensão do objeto como devir que não se esgota em sua determinação como caso de uma noção geral de objeto. O verdadeiro sistema deve dar conta daquilo que o nega, deve ser capaz de dar a forma do conceito àquilo que parece apresentar-se como não-conceitual.

No entanto, para que a filosofia como sistema científico possa vir à luz, não basta a necessidade interna das motivações individuais. Ele deve responder à necessidade externa do seu próprio tempo. Ou seja, Hegel deve mostrar que o tempo presente pode elevar a filosofia à condição de ciência, desta ciência que será apresentada, na *Fenomenologia do Espírito*, em sua realização enquanto Saber Absoluto. Neste sentido, a reflexão hegeliana deve aparecer como reflexão sobre as exigências de um “tempo presente” cuja melhor denominação é ‘modernidade’. A reflexão filosófica deve se colocar como reflexão sobre a modernidade em suas aspirações e em seus impasses.

### **“Chegou o tempo de elevar a filosofia à condição de ciência”**

“O primeiro filósofo a desenvolver um conceito preciso de modernidade foi Hegel”<sup>26</sup>. De fato, esta afirmação de Habermas é precisa por lembrar como, em Hegel, a definição de seu programa filosófico só é possível através da apreensão daquilo que se coloca como situação da modernidade. Vemos claramente tal operação entre os parágrafos 6 e 13 da *Fenomenologia*. Tomemos, por exemplo, este diagnóstico de época que aparece no parágrafo 7:

“Tomando a manifestação dessa exigência [do Absoluto] em seu contexto mais geral e no nível em que presentemente se encontra o espírito consciente-de-si [ou seja, trata-se de compreender o que o presente coloca como exigência do espírito], vemos que esse foi além da vida substancial que antes levava no elemento do pensamento; além desta imediatez de sua fé, além da satisfação e segurança da certeza que a consciência possuía devido à sua reconciliação com a essência e a presença universal dela – interior e exterior. O espírito não só foi além – passando ao outro extremo da reflexão, carente-de-substância, de si sobre si mesmo – mas ultrapassou também isso. Não somente está perdida para ele sua vida essencial; está também consciente dessa perda e da finitude que é seu conteúdo. [Como o filho pródigo], rejeitando os restos da comida, confessando sua abjeção e maldizendo-a, o espírito agora exige da filosofia não tanto o saber do que ele é, quanto resgatar por meio dela, aquela substancialidade e densidade do ser [que tinha perdido]”<sup>27</sup>.

Como vemos, Hegel compreende a modernidade como um momento de cisão. O espírito perdeu a imediatez da sua vida substancial, ou seja, nada lhe aparece mais como substancialmente fundamentado em um poder capaz de unificar as várias esferas de valores sociais. Ao contrário, a modernidade pode ser compreendida como este momento que está necessariamente às voltas com o problema da sua *auto-certificação*. Ela não pode mais procurar em outras épocas os critérios para a racionalização e para a produção do sentido de suas esferas de valores. Ela deve criar e fundamentar suas normas a partir de si mesma. Isto

---

<sup>26</sup> HABERMAS, *O discurso filosófico da modernidade*, p. 16

<sup>27</sup> HEGEL, *Fenomenologia I*, p. 24

significa que a substancialidade que outrora enraizava os sujeitos em contextos sociais aparentemente não-problemáticos está fundamentalmente perdida. Como dirá, cem anos depois, Max Weber: “O destino de nossos tempos é caracterizado pela racionalização e intelectualização e, acima de tudo, pelo desencantamento do mundo. Precisamente, os valores últimos e mais sublimes retiraram-se da vida pública, seja para o reino transcendental da vida mística, seja para a fraternidade das relações humanas e pessoais”<sup>28</sup>. Ou seja, aquilo que fornecia o enraizamento dos sujeitos através da fundamentação das práticas e critérios da vida social não é mais substancialmente assegurado.

Em uma análise hoje clássica, Hegel indica três acontecimentos que foram paulatinamente moldando a modernidade em suas exigências: a reforma protestante [com sua confrontação direta entre o crente e Deus através da subjetividade da fé], a revolução francesa [que colocava o problema do Estado Justo enquanto aquele capaz de conciliar aspirações de universalidade da Lei e exigências dos indivíduos] e o Iluminismo [que, segundo Hegel, terá em Kant sua realização mais bem acabada]. Em todos estes acontecimentos, o que parece impulsiona-los é o aparecimento do que poderíamos chamar de “subjetividade”.

De fato, para Hegel, a subjetividade aparece como o princípio dos tempos modernos. Não é por outra razão que Hegel falará, a propósito de Descartes com seu *cogito*: “Aqui já podemos sentir em casa e gritar, como o navegante depois de uma larga e penosa travessia por mares turbulentos: - Terra!. Com Descartes começa a cultura dos tempos modernos, o pensamento da filosofia moderna, depois de ter andando por muito tempo em outros caminhos”<sup>29</sup>.

A metáfora aqui não poderia ser mais adequada. De fato, o princípio de subjetividade com seu primado de que a verdade submeta-se à reflexão, de que o ser submeta-se ao pensamento, é a terra firme, o fundamento a partir do qual a filosofia poderá reconstruir seus alicerces. “Faz-se necessário que o fundamento da nova liberdade seja o que é assegurado por uma certeza [subjetiva] que satisfaça às exigências da essência da verdade”<sup>30</sup>. Este fundamento não estará em operação apenas como sujeito do conhecimento, mas guiará também a redefinição das múltiplas esferas de valores da vida social. Afirmar que o princípio de subjetividade é o fundamento significa assim dizer que nada pode aspirar validade se não for transparente à reflexão subjetiva. O que nos coloca com um problema inicial sobre o próprio conceito de “reflexão” e suas conseqüências.

Muito ainda haverá a se dizer a respeito desta questão. Mas podemos introduzi-la através de algumas considerações feitas por Heidegger a respeito deste mesmo problema, já que, em larga medida, elas não são estranhas àquilo que Hegel tem em mente ao lembrar que “o espírito está consciente da perda de sua vida essencial e da finitude de seu conteúdo”.

Em uma passagem célebre, Heidegger insiste que a estrutura da reflexão que nasce com o princípio moderno de subjetividade é fundamentalmente posicional. Refletir é por diante de si no interior da representação, como se colocássemos algo diante de um “olho da mente”.

Seguindo os rastros de texto cartesiano, ele nos lembra que, em várias passagens, Descartes usa *cogitare* e *percipere* como termos correlatos. Um uso necessariamente

---

<sup>28</sup> WEBER, *Ciência como vocação* in *Ensaio de sociologia*, p. 182

<sup>29</sup> HEGEL, *Lições sobre a história da filosofia - Descartes*

<sup>30</sup> HEIDEGGER, *Nietzsche II*

prenhe de consequências. De fato, Heidegger deve pensar aqui, primeiro, na maneira peculiar com que Descartes utiliza o termo latim *percipere*. Ele raramente é utilizado para designar processos sensoriais, como visão e audição (nestes casos, Descartes prefere utilizar o termo *sentire*). *Percipere* designa, normalmente, a apreensão puramente mental do intelecto, já que, em Descartes, é a inspeção intelectual que apreende os objetos, e não as sensações. Assim, por exemplo, na meditação terceira, ao falar daquilo que aparece ao pensamento de maneira clara e distinta, Descartes afirma: “todas as vezes que volto para as coisas que penso conceber mui claramente sou de tal modo persuadido delas ...”<sup>31</sup>. Mas, de fato, “penso conceber” é a tradução não muito fiel de *percipere*<sup>32</sup>. Da mesma forma, Descartes, mais a frente falará de : “tudo aquilo que concebo clara e distintamente”<sup>33</sup> pelo pensamento. Mas, novamente, o termo “conceber” é uma tradução aproximada de *percipere*, já que o texto latim diz: “illa omnia quae clare percipio”. De onde se vê como *percipere* serve, nestes casos, para descrever o próprio ato mental do pensamento.

Heidegger é sensível a este uso peculiar de *percipere* por Descartes pois a reconstrução etimológica do termo nos mostra que ele significa: ‘tomar posse de algo, apoderar-se (*bemächtigen*) de uma coisa, e aqui no sentido de dispor-para-si (*Sich-zu-stellen*) [lembramos que *Sicherstellen* é confiscar] na maneira de um dispor-diante-de-si (*Vor-sich-stellen*), de um re-presentar (*Vor-stellen*)”<sup>34</sup>. Desta forma, a compreensão de *cogitare* por *Vor-stellen* (re-presentar/por diante de si) estaria mais próxima do verdadeiro sentido deste fundamento que Descartes traz como terra firme da filosofia moderna.

Tais aproximações permitem a Heidegger interpretar o *cogitare* cartesiano como uma representação que compreende o ente como aquilo que é essencialmente representável, como aquilo que pode ser essencialmente disposto no espaço da representação. É assim que devemos compreender a frase-chave: “O *cogitare* é um dispor-para-si do representável”<sup>35</sup>. Assim, *cogitare* não seria apenas um processo geral de representação, mas seria um ato de determinação da essência do todo ente como aquilo que acede a representação. Isto indicaria como todo ato de pensar é um ato de dominar através da submissão da coisa à representação. O diagnóstico de Heidegger seria claro: “algo só é para o homem na medida em que é estabelecido e assegurado como aquilo que ele pode por si mesmo, na ambiência (*Umkreis*) de seu dispor, a todo instante e sem equívoco ou dúvida, reinar como mestre”<sup>36</sup>. Pois a compreensão do pensamento como capacidade de articular representações, como competência representacional impõe um modo específico de manifestação dos entes ao pensamento. O ente será, a partir de agora, aquilo que aparece, para um sujeito cognoscente, como objeto adequado de uma representação categorizada em coordenadas espaço-temporais extremamente precisas. Neste sentido: “o homem se coloca si mesmo como a cena (*Szene*) sobre a qual o ente deve a partir de agora se apresentar (*vor-stellen, präsetieren*)”<sup>37</sup>. Daí porque Heidegger pode afirmar que o cogito traz uma nova maneira da essência da verdade.

Nada disto é estranho a Hegel quando este compreende os tempos modernos como este tempo no qual o espírito perdeu sua vida essencial e está consciente desta perda e da

---

<sup>31</sup> DESCARTES, *Meditações*, p. 108

<sup>32</sup> Conforme o texto em latim: “Quoties vero ad ipsas res, que valde clare percipere arbitror ...”

<sup>33</sup> *ibidem*, p. 116

<sup>34</sup> HEIDEGGER, *Nietzsche II*

<sup>35</sup> *idem*

<sup>36</sup> *idem*

<sup>37</sup> HEIDEGGER, *Holzwege*, p. 119

finitude de seu conteúdo. Pois, para Hegel, a reflexão, enquanto disposição posicional dos entes diante de um sujeito, não pode deixar de operar dicotomias e divisões no interior do que se oferece como objeto da experiência entre aquilo que é para-mim e aquilo que seria em-si, entre o que se dá através da receptividade da intuição e aquilo que é ordenado pela espontaneidade do entendimento com suas estruturas reflexivas de representação, entre o que é da ordem do espírito e o que é da ordem da natureza, entre o que é acessível à reflexão e o que é Absoluto.

Para a geração de Hegel, a filosofia moderna deve ultrapassar um sistema de dicotomias que encontrou sua figura mais bem acabada na filosofia kantiana. Hegel partilha o diagnóstico de pós-kantianos como Fichte e Schelling de que, na filosofia kantiana, o primado da reflexão e da subjetividade, produziu cisões irreparáveis. Daí porque “o único interesse da razão é o de suspender antíteses rígidas”<sup>38</sup>. Além disto, Hegel tem a peculiaridade de compreender tais cisões como a formalização filosófica de dicotomias nas quais a modernidade havia se enredado. Isto nos explica porque: “Hegel vê na filosofia kantiana a essência do mundo moderno concentrada como num foco”<sup>39</sup>. Veremos este ponto de maneira mais sistemática quando comentarmos os primeiros parágrafos da *Introdução da Fenomenologia*.

### **Contra Schelling**

No entanto, Hegel não está disposto a abandonar o solo de uma filosofia da reflexão. Ele não acredita que podemos nos curar das feridas da elevação do princípio moderno de subjetividade à condição de fundamento da ciência simplesmente pregando alguma forma de retorno a uma origem pré-reflexiva e pré-conceitual. Por isto, Hegel será tão duro com a idéia segunda a qual:

“Com efeito, se o verdadeiro só existe no que (ou melhor, como o que) se chama quer intuição, quer saber imediato do absoluto, religião, ser (...) então o que se exige para a exposição da filosofia é, antes, o contrário da forma do conceito. O absoluto não deve ser conceitualizado, mas somente sentido e intuído, não é o seu conceito, mas seu sentimento e intuição que devem falar em seu nome e ter expressão. (...) Para atender a essa necessidade (...) deve, sobretudo, misturar as distinções do pensamento, reprimir o conceito que diferencia, restaurar o sentimento da essência, garantir não tanto a perspicácia quanto a edificação. O belo, o sagrado, a religião, o amor são a isca requerida para despertar o prazer de morder. Não é o conceito, mas o êxtase, não é a necessidade fria e metódica da Coisa que deve constituir a força que sustém e transmite a riqueza da substância, mas sim o entusiasmo abrasador”<sup>40</sup>.

Nesta longa diatribe, que será retomada em vários momentos do prefácio, Hegel está, na verdade, acertando contas com seu passado. Esta idéia de que, ao invés da reflexão própria ao conceito, a filosofia deve procurar tematizar a auto-intuição do absoluto através um certo

---

<sup>38</sup> HEGEL, *Diferença dos sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*, p. 38

<sup>39</sup> HABERMAS, *O discurso filosófico da modernidade*, p. 30

<sup>40</sup> HEGEL, *Fenomenologia I*, pp. 24-25

regime de retorno a um plano de imanência que não pode ser objeto de diferenciação é, na verdade, a ressonância do programa crítico schellinguiano.

De fato, Hegel foi primeiramente visto como um schellinguiano e a *Fenomenologia do Espírito*, em particular seu prefácio, aparece como o locus da ruptura entre os dois. Em carta a Schelling, Hegel insistirá que se tratava de fornecer uma máquina de guerra contra aqueles que deturpariam o pensamento de Schelling ao transformá-lo em arauto de uma filosofia do imediato. No entanto, Schelling não deixará de dizer: “Na medida em que você próprio menciona a parte polêmica deste [seu livro], eu devia fazer muito pouco caso de mim mesmo para aplicar esta polêmica à minha pessoa”<sup>41</sup>.

No entanto, a polêmica era, de fato, endereçada a Schelling. De maneira esquemática, podemos dizer que, pelo menos aos olhos de Hegel, Schelling procura ultrapassar as dicotomias da reflexão através do recurso a um plano de imanência a partir do qual o subjetivo e o objetivo se extraem. O sujeito emergiu de um mundo indiferente que agora ele confronta e conhece através da reflexão. Daí segue, por exemplo, a definição schellinguiana do Absoluto que aparece como “indiferença absoluta entre sujeito e objeto”. É a natureza que marca este ponto de indiferença entre sujeito e objeto no qual se encontra o Absoluto. Ou seja, contra o esvaziamento da dignidade ontológica da natureza produzida por Kant, Schelling propõe o resgate da filosofia da natureza como momento da auto-intuição do Absoluto. A atividade da natureza como momento de auto-intuição do Absoluto.

O conceito central aqui é intuição. Schelling insiste que há uma intuição intelectual que não é reflexão, que não é posicional, mas que é modo de posição da unidade sem mediação entre sujeito e objeto. Este recurso à intuição nos leva a questão a respeito do modo de objetividade daquilo que só poderia aparecer à intuição desprovida de conceito. Schelling insistirá então no papel central da arte como espaço no qual se realiza a objetividade da intuição intelectual. A arte, como objetividade da razão, põe a existência sensível como expressão da espiritualidade em uma intuição que não é conhecimento-de-si, mas manifestação do Absoluto.

De fato, Hegel não pode aceitar tanto o conceito schellinguiano de Absoluto, quanto a maneira com que o recurso a intuição se dá às espessas do trabalho do conceito, como se o recurso à intuição fosse modo de recuperação daquilo que o conceito perde ao operar. Para Hegel, não se trata de abandonar a dimensão conceitual, mas de distinguir *conceito* e *representação*, fazendo assim com que a própria noção de reflexão subjetiva seja revista e, com ela, a noção moderna de sujeito.

Neste sentido, um aspecto central de sua crítica a Schelling não está no reconhecimento de que o objeto da filosofia e o Absoluto enquanto ponto de identidade entre o sujeito e o objeto, mas está no fato de Schelling o pressupõe de modo imanente e previamente acessível. Para Hegel, haverá de fato uma imanência com o Absoluto (pois o pensamento não pode pensar sem construir totalidades), mas ela será conquistada como resultado da experiência, ele será marcado pelo trajeto desta experiência, e não aparecerá como resultado previamente posto. “Quando filosofamos, pretendemos provar que a coisa é assim. Mas, se a arrancamos da intuição intelectual, isto não passará de um oráculo (...) A prova verdadeira de que esta identidade do subjetivo e do objetivo é a verdade só pode ser trazida investigando cada coisa por si mesma, em suas determinações lógicas, essenciais;

---

<sup>41</sup> Carta de Schelling a Hegel, 02/11/1807

então veríamos necessariamente que o subjetivo consiste em converter-se no objetivo, e que o objetivo não permanece sempre como tal, mas que tende a converter-se no subjetivo”<sup>42</sup>.

Esta identidade entre o sujeito e objeto, para além da submissão do objeto à uma reflexão que aparece como dispor-diante-de-si só poderá ser alcançado por um sistema filosófico capaz de pensar a identidade se instaurando no interior de um processo histórico-racional, o que não tem nada a ver com um recurso à origem pré-reflexiva. Novamente, encontramos a compreensão do objeto da filosofia como um devir que se constrói e que só pode ser apreendido no interior de um trajeto. É isto o que Hegel tem em vista ao afirmar que:

“O começo do novo espírito tem o produto de uma ampla transformação de múltiplas formas de cultura, o prêmio de um itinerário muito complexo, e também de um esforço e de uma fadiga multiformes. Esse começo é o todo [ou o Absoluto], que retornou a si mesmo de sua sucessão [no tempo] e de sua extensão [no espaço]; é o conceito que veio-a-ser (*gewordne*) conceito simples do todo”<sup>43</sup>.

Muito ainda haverá a se dizer a respeito desta instauração da unidade do todo em um conceito simples. No entanto, lembremos ainda de um ponto central. Eu havia dito que a modernidade aparece para Hegel como momento histórico no qual o princípio de subjetividade pode se pôr como fundamento. No entanto, este sujeito não é apenas a condição transcendental de toda representação (ou seja, não um sujeito psicológico, um indivíduo, mas a possibilidade de que, ao representar objetos, eu apreenda também as regras de organização da experiência de representação). Na verdade, Hegel lembrará que o sujeito é aquilo que faz com que “o espírito nunca esteja em repouso” porque são suas exigências que instauram um processo no qual “o espírito rompe com o mundo do seu ser-aí e do seu representar”.

Tais exigências podem ser melhor compreendida se lembrarmos como o sujeito moderno não era simplesmente fundamento certo do saber, mas também entidade que marcado pela indeterminação substancial. Ele é aquilo que nasce através da transcendência em relação a toda e qualquer naturalidade com atributos físicos, psicológicos ou substanciais. Como dirá várias vezes Hegel, o sujeito é aquilo que aparece como negatividade que cinde o campo da experiência e faz com que nenhuma determinação subsista. Na *Filosofia do Espírito*, de 1805, ele não deixará de encontrar metáforas para falar deste sujeito que aparece como o que é desprovido de substancialidade e de determinação fixa: “O homem é esta noite, este nada vazio que contém tudo na simplicidade desta noite, uma riqueza de representações, de imagens infinitamente múltiplas, nenhuma das quais lhe vem precisamente ao espírito, ou que não existem como efetivamente presentes (...) É esta noite que descobrimos quando olhamos um homem nos olhos, uma noite que se torna terrível, é a noite do mundo que se avança diante de nós”<sup>44</sup>.

Depois de Hegel, a modernidade será cada vez mais identificada com o efêmero, com o tempo que faz com que tudo o que é sólido se desmanche no ar. O ímpeto desta destruição, a modernidade o tira do sujeito enquanto entidade não substancial que lembra, à positividade do mundo, a força de uma noite que avança. Pensar à altura da modernidade

---

<sup>42</sup> HEGEL, *Lições sobre a história da filosofia* - Schelling

<sup>43</sup> HEGEL, *Fenomenologia I*, p. 27

<sup>44</sup> HEGEL, *Filosofia do espírito*, p. 13

será, para Hegel, pensar uma realidade animada por aquilo que não se deixa apreender como substância (o que nos coloca diante da proposição chave de Hegel “apreender a substância como sujeito” o “conceito que advém conceito simples do todo”). Mas tal como a coruja de Minerva que só voa à noite, será apenas quando a noite do mundo chegar que a filosofia poderá realizar sua verdadeira tarefa.

## Curso Hegel Terceira aula

Na aula passada, começamos a leitura da *Fenomenologia do espírito* através de um trecho de seu prefácio que vai do primeiro parágrafo até o parágrafo 17. Nele, vimos Hegel definir, como objeto privilegiado da reflexão filosófica, as expectativas da modernidade e de seus modos de racionalização das dimensões cognitivo-instrumental, prático-moral e estético-expressiva. Uma reflexão que deveria apreender tais expectativas a partir de uma perspectiva capaz de revelá-los como resultados de processos de formação legíveis no interior de uma compreensão racional da história.

No entanto, vimos como Hegel definia a modernidade como um momento de cisão. O espírito perdeu a imediatez da sua vida substancial, ou seja, nada lhe aparece mais como substancialmente fundamentado em um poder capaz de unificar as várias esferas de valores sociais. Ao contrário, para Hegel, a modernidade deve ser compreendida como este momento que está necessariamente às voltas com o problema da sua *auto-certificação*. Ela não pode mais procurar em outras épocas os critérios para a racionalização e para a produção do sentido de suas esferas de valores. Ela deve criar e fundamentar suas normas a partir de si mesma. Isto significa que a substancialidade que outrora enraizava os sujeitos em contextos sociais aparentemente não-problemáticos está fundamentalmente perdida.

Em uma análise hoje clássica, Hegel indica três acontecimentos que foram paulatinamente moldando a modernidade em suas exigências: a reforma protestante [com sua confrontação direta entre o crente e Deus através da subjetividade da fé], a revolução francesa [que colocava o problema do Estado Justo enquanto aquele capaz de conciliar aspirações de universalidade da Lei e exigências dos indivíduos] e o Iluminismo [que, segundo Hegel, terá em Kant sua realização mais bem acabada]. Em todos estes acontecimentos, o que parece impulsioná-los é o aparecimento do que poderíamos chamar de “subjetividade”.

De fato, para Hegel, a subjetividade aparece como o princípio dos tempos modernos. Não é por outra razão que Hegel falará, a propósito de Descartes com seu *cogito*: “Aqui já podemos sentir em casa e gritar, como o navegante depois de uma larga e penosa travessia por mares turbulentos: - Terra!. Com Descartes começa a cultura dos tempos modernos, o pensamento da filosofia moderna, depois de ter andando por muito tempo em outros caminhos”<sup>45</sup>.

Analisamos alguns elementos da estrutura reflexiva do princípio de subjetividade a luz de certas considerações de Heidegger a respeito da reflexão como representação com sua conseqüente compreensão do ser como objeto para um sujeito cognoscente. Insisti com vocês que o diagnóstico heideggeriano era simétrico aquele que animava Hegel. Todos os dois viam, no advento do princípio de subjetividade enquanto fundamento da modernidade e de seus processos de racionalização reflexiva, o cerne das cisões nas quais a modernidade havia se enredado. Pois, para Hegel, a reflexão, enquanto disposição posicional dos entes diante de um sujeito, não pode deixar de operar dicotomias e divisões no interior do que se oferece como objeto da experiência entre aquilo que é para-mim e aquilo que seria em-si, entre o que se dá através da receptividade da intuição e aquilo que é ordenado pela espontaneidade do entendimento com suas estruturas reflexivas de representação, entre o

---

<sup>45</sup> HEGEL, *Lições sobre a história da filosofia* - Descartes



que é da ordem do espírito e o que é da ordem da natureza, entre o que é acessível à reflexão e o que é Absoluto. Desta forma, lembrei para vocês que Hegel partilhava o diagnóstico de pós-kantianos como Fichte e Schelling, para quem o primado da reflexão e da subjetividade, produziu cisões irreparáveis. Daí porque “o único interesse da razão é o de suspender antíteses rígidas”<sup>46</sup>.

No entanto, Hegel não estava disposto a abandonar o solo de uma filosofia da reflexão. Ele não acreditava que podemos nos curar das feridas da elevação do princípio moderno de subjetividade à condição de fundamento da ciência simplesmente pregando alguma forma de retorno a uma origem pré-reflexiva e pré-conceitual. Neste sentido, Hegel deve iniciar sua *Fenomenologia do Espírito*, livro que marca enfim sua entrada em cena no debate filosófico alemão, com uma ruptura clara em relação a Schelling, a quem Hegel foi tão intelectualmente ligado até então.

Eu havia lembrado de que, ao menos aos olhos de Hegel, Schelling procurava ultrapassar as dicotomias da reflexão através do recurso a um plano de imanência a partir do qual o subjetivo e o objetivo se extraem. O sujeito emergiu de um mundo indiferente que agora ele confronta e conhece através da reflexão. Daí segue, por exemplo, a definição schellinguiana do Absoluto que aparece como “indiferença absoluta entre sujeito e objeto”. É a natureza que marcaria este ponto de indiferença entre sujeito e objeto no qual se encontra o Absoluto. Ou seja, contra o esvaziamento da dignidade ontológica da natureza produzida por Kant, Schelling propõe o resgate da filosofia da natureza como momento da auto-intuição do Absoluto. O conceito central aqui é intuição. Schelling insiste que há uma intuição intelectual que não é reflexão, que não é posicional, mas que é modo de posição da unidade sem mediação entre sujeito e objeto.

De fato, Hegel não pode aceitar tanto o conceito schellinguiano de Absoluto, quanto a maneira com que o recurso a intuição se dá às espessas do trabalho do conceito, como se o recurso à intuição fosse modo de recuperação daquilo que o conceito perde ao operar. Para Hegel, não se trata de abandonar a dimensão conceitual, mas de distinguir *conceito* e *representação*, fazendo assim com que a própria noção de reflexão subjetiva seja revista e, com ela, a noção moderna de sujeito. A reconciliação das cisões da modernidade não será feita através do abandono do solo do pensamento conceitual, mas através da reconstituição da noção de pensamento conceitual. Isto implicará em uma reorientação a respeito deste princípio que aparece como fundamento para o advento da modernidade, ou seja, o princípio de modernidade. Podemos dizer que a contribuição central de Hegel encontra-se na tentativa de recompor a noção de subjetividade e tirar daí conseqüências maiores para o próprio funcionamento da razão.

Neste sentido, terminei a aula lembrando para vocês um ponto que será retomado de maneira mais elaborada na aula de hoje. Eu havia dito que a modernidade aparece para Hegel como momento histórico no qual o princípio de subjetividade pode se pôr como fundamento. No entanto, este sujeito não era apenas a condição transcendental de toda representação. Na verdade, Hegel lembrará que o sujeito é aquilo que faz com que “o espírito nunca esteja em repouso” porque são suas exigências que instauram um processo no qual “o espírito rompe com o mundo do seu ser-aí e do seu representar”.

Tais exigências podem ser melhor compreendidas se lembrarmos como o sujeito moderno não era simplesmente fundamento certo do saber, mas também entidade que marcado pela indeterminação substancial. Ele é aquilo que nasce através da transcendência

---

<sup>46</sup> HEGEL, *Diferença dos sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*, p. 38

em relação a toda e qualquer naturalidade com atributos físicos, psicológicos ou substanciais. Como dirá várias vezes Hegel, o sujeito é aquilo que aparece como negatividade que cinde o campo da experiência e faz com que nenhuma determinação subsista. Na *Filosofia do Espírito*, de 1805, ele não deixará de encontrar metáforas para falar deste sujeito que aparece como o que é desprovido de substancialidade e de determinação fixa: “O homem é esta noite, este nada vazio que contém tudo na simplicidade desta noite, uma riqueza de representações, de imagens infinitamente múltiplas, nenhuma das quais lhe vem precisamente ao espírito, ou que não existem como efetivamente presentes (...) É esta noite que descobrimos quando olhamos um homem nos olhos, uma noite que se torna terrível, é a noite do mundo que se avança diante de nós”<sup>47</sup>.

Depois de Hegel, a modernidade será cada vez mais identificada com o efêmero, com o tempo que faz com que tudo o que é sólido se desmanche no ar. O ímpeto desta destruição, a modernidade o tira do sujeito enquanto entidade não substancial que lembra, à positividade do mundo, a força de uma noite que avança. Pensar à altura da modernidade será, para Hegel, pensar uma realidade animada por aquilo que não se deixa apreender como substância.

### **Ciência da experiência da consciência**

É tendo tais problemas em mente que gostaria de retornar ao texto da *Fenomenologia* para comentar este trecho que vai do parágrafo 27 até o parágrafo 38. Trecho fundamental por nos expor alguns traços maiores das noções hegelianas de fenomenologia e de experiência. Dois conceitos que nos auxiliarão na definição do modo com que Hegel espera curar a modernidade de suas cisões, além de aprofundar nossa compreensão do modo com que tais divisões seriam engendradas. Partamos pois o início do parágrafo 27:

O que esta *Fenomenologia do Espírito* apresenta é o devir da ciência em geral ou do saber [ou seja, o processo de formação da consciência em direção a este ponto no qual pensar e ser podem reconciliar-se]. O saber como é inicialmente – ou o espírito imediato - é algo desprovido de espírito (*geistlose*), a consciência sensível [o primeiro estágio das figuras da consciência]. Para tornar-se saber autêntico, ou para produzir o elemento da ciência, que é para a ciência o seu conceito puro, o saber tem de percorrer um longo e árduo caminho. Esse devir, como será apresentado em seu conteúdo e nas figuras (*Gestalten*) que nele se mostram, não será o que obviamente se espera de uma introdução da consciência não-científica à ciência, e também será algo diverso do estabelecimento dos fundamentos da ciência. Além disso, não terá nada a ver com o entusiasmo que irrompe imediatamente com o saber absoluto – como num tiro de pistola – e descarta os outros pontos de vistas, declarando que não quer saber nada deles<sup>48</sup>.

A *Fenomenologia* aparece aqui como o movimento de apresentação da ciência, ou seja, da reconciliação entre pensar e ser, em seu devir. Esta apresentação não é simples introdução à ciência para uma consciência que ainda nada sabe, nem é apresentação prévia do que seriam os fundamentos de todo e qualquer pensamento científico. Como vimos na aula

---

<sup>47</sup> HEGEL, *Filosofia do espírito*, p. 13

<sup>48</sup> HEGEL, *Fenomenologia I*, p. 36

passada, ela é menos ainda a tematização da imanência de um saber do Absoluto que se dá através de intuições intelectuais. A apresentação do devir em direção à ciência é a rememoração deste longo e árduo caminho que vai da consciência em seu estado mais imediato até o espírito realizado. Cada uma das etapas deste caminho fornece um conteúdo de experiência e pode ser exposto através de uma figuração, ou seja, cada uma destas etapas fornece uma figura da consciência.

Veremos de maneira mais detalhada o que são tais figuras na aula que vem através do comentário de certas passagens da Introdução. Por enquanto vale a pena insistir em dois pontos. Primeiro, a fenomenologia implica inicialmente na aceitação da perspectiva de um certo primado da consciência. Trata-se fundamentalmente de descrever o que aparece (*Erscheinung* – termo que pode ser traduzido tanto por “fenômeno” quanto por “o que aparece”) à consciência a partir das posições que ela adota diante da efetividade, posições que trazem em seu interior conteúdos determinados de experiência enquanto conteúdos de modos de vida em suas dimensões morais, cognitivas, estéticas, etc. Assim, se a fenomenologia poderá ser definida por Hegel como “ciência da experiência da consciência” (este era, por sinal, o título originário do livro que aparece na primeira edição de 1807), é porque ela é a exposição das configurações dos campos de experiência da consciência a partir do eixo da formação da consciência para o saber, ou ainda, para a filosofia.

Notemos ainda que o campo do que aparece à consciência modifica-se ao ritmo dos fracassos da própria consciência em apreender o que se coloca a partir do seu conceito de experiência. Digamos que ela encontra sempre algo a mais do que seu conceito de experiência parecia pressupor. Enquanto ela acreditar “encontrar” o que nega, o que não se submete ao seu conceito abstrato de experiência, isto ao invés de “produzir” tal negação, a consciência continuará nos descaminhos do não-saber e não compreenderá como novos objetos podem aparecer ao seu campo de experiência. É isto o que Hegel tem em mente ao dizer, na *Enciclopédia*: “estando dado que o Eu, para si mesmo, é apenas identidade formal; o movimento dialético do conceito – a determinação progressiva da consciência – não é para ele sua atividade, mas é em-si e, para ele, modificação do objeto”<sup>49</sup>.

No entanto, há ainda um ponto que deve ser ressaltado. Embora adote a perspectiva da descrição do que aparece à consciência no interior de seu campo de experiências, Hegel não se vê escrevendo uma *Fenomenologia da consciência*, mas uma *Fenomenologia do Espírito*. Esta distinção implica, entre outras coisas, que haverá um nível de experiências que só poderá ser corretamente tematizada a partir do momento em que a consciência abandonar seu primado a fim de dar lugar ao que Hegel chama de Espírito (*Geist*). Ou seja, o acesso ao saber pressupõe o abandono da centralidade da noção de consciência, de seus modos de percepção e reflexão, em prol do advento do Espírito (que não é espécie alguma de “consciência absolutizada”). [aqui há uma possibilidade de distinguir fenomenologia hegeliana das noções de fenomenologia próprias ao século XX/ Lebrun e a noção de que, para a fenomenologia moderna, a noção hegeliana de Saber Absoluto é “terrorismo”]

Esta passagem, assim como a própria compreensão do que Hegel quer dizer por “Espírito”, podem ser melhor compreendidos se levarmos em conta o que Hegel procura desenvolver no parágrafo 28:

A tarefa de conduzir o indivíduo, deste seu estado inculto (*ungebildeten* – não formado) até o saber, devia ser entendida em seu sentido universal, e tinha de

---

<sup>49</sup> HEGEL, Enciclopédia, par. 415

considerar o indivíduo universal, o espírito consciente-de-si (*Weltgeist* - o espírito do mundo) na sua formação cultural. No que toca à relação entre os dois indivíduos, cada momento do indivíduo universal se mostra conforme o modo como [o espírito do mundo] obtém sua forma (*Form*) concreta e sua figuração (*Gestaltung*) própria. O indivíduo particular é o espírito incompleto, uma figura (*Gestalt*) concreta: uma só determinidade predomina em todo seu ser-aí, enquanto outras determinidades ali só ocorrem como traços rasurados. (...) O indivíduo cuja substância é o espírito situado no mais alto, percorre esse passado da mesma maneira como quem se apresta a adquirir uma ciência superior, percorre os conhecimentos preparatórios que há muito tem dentro de si, para fazer seu conteúdo presente; evoca de novo sua lembrança (*Erinnerung*), sem no entanto ter aí seu interesse ou demorar-se neles. O singular deve também percorrer os degraus de formação cultural do espírito universal, conforme seu conteúdo; porém, como figuras já depositadas pelo espírito, como plataformas de um caminho já preparado e aplainado. (...) Esse ser-aí passado é propriedade já adquirida do espírito universal (...) Conforme esse ponto de vista, a formação cultural considerada a partir do indivíduo consiste em adquirir o que lhe é apresentado, consumindo em si mesmo sua natureza inorgânica e apropriando-se dela”<sup>50</sup>.

Como *não devemos* compreender este trecho? Primeiro, é fato que Hegel pressupõe um certo paralelismo ente ontogênese e filogênese. Pois a substância dos indivíduos concretos é um espírito do mundo que, a primeira vista, parece absorver um processo racional de formação que já se desenvolveu na história. De fato, a consciência deve compreender que o presente não é o único modo de presença e que se trata, fundamentalmente, de compreender uma noção de presença não mais dependente da visibilidade do que se dá como imagem no presente.

Uma leitura tradicional diria então que caberia ao indivíduo apenas lembrar este processo, estas “plataformas de um caminho já aplainado” apropriando-se de um espírito que age no indivíduo, mas à sua revelia. A verdadeira experiência seria, no fundo, uma lembrança de formas já trabalhadas pelo desenvolvimento histórico do espírito. Neste momento, o indivíduo deixaria de orientar seu agir e seu julgamento como consciência individual para orientar-se como encarnação de um espírito do mundo que vê sua ação como posição de uma história universal que funciona como elemento privilegiado de mediação. O indivíduo singular transformar-se em consciência do espírito de seu tempo. O que só poderia significar uma absolutização do sujeito que deixa de ser apenas eu individual para ser aquele capaz de narrar a história universal e ocupar sua perspectiva privilegiada de avaliação. E aí que chegaríamos se levássemos ao pé da letra afirmações de comentaristas como Jean Hyppolite, para quem: “A história do mundo se realizou; é preciso somente que o indivíduo singular a reencontre em si mesmo (...) A Fenomenologia é o desenvolvimento concreto e explícito da cultura do indivíduo, a elevação de seu eu finito ao eu absoluto, mas essa elevação não é possível senão ao utilizar os momentos da história do mundo que são imanentes a essa consciência individual”<sup>51</sup>. Enfim, tudo se passaria como se a experiência da consciência fosse lembrança e esta, por sua vez, fosse *historicização* capaz de nos levar a compreender como o passado determina nosso agir e

---

<sup>50</sup> HEGEL, *Fenomenologia I*, p. 35-36

<sup>51</sup> HIPPOLYTE, *Gênese e estrutura*, pp. 56-57

nossos padrões atuais de racionalidade. Como se a palavra que traz o Saber Absoluto fosse: “No fundo, eu sempre soube”.

No entanto, gostaria de insistir que esta leitura é fundamentalmente equivocada e não é validada pelo desdobramento do texto da Fenomenologia. Para tanto, devemos levar em conta dois pontos. Primeiro, se é fato que, para Hegel, a experiência da consciência é uma certa forma de rememoração, não se segue daí que a rememoração hegeliana seja historicização. Por outro lado, o conceito de espírito do mundo (*Weltgeist*) não tem necessariamente a ressonância metafísica que o termo parece carregar, algo como um sujeito absoluto capaz de garantir as experiências de sentido. Vejamos estes dois pontos com mais calma.

### **Espírito do mundo e rememoração**

Quando Hegel fala em espírito do mundo, ou espírito universal, podemos compreender isto, a princípio, de uma maneira não-metafísica. Atualmente, quando falamos sobre sujeitos socializados que procuram julgar e orientar suas ações, lembramos necessariamente do que poderíamos chamar de “background”, ou seja, um "sistema de expectativas" fundamentado na existência de um saber prático cultural e de um conjunto de pressupostos que define, de modo pré-intencional, o contexto de significação. Este background indica que toda ação e todo julgamento pressupõem um “espaço social partilhado” capaz de garantir a significação da ação e do julgamento. É por pressupor um background comum que posso ter a garantia de que a intenção de minha ação, ou seja, aquilo que ela é para-mim, possa dizer algo a respeito de seu valor em-si, ou seja, tal como ela será percebida neste espaço social.

Este background é, em larga medida, pré-intencional e pré-reflexivo. Não colocamos normalmente a questão sobre a gênese deste saber prático cultural que fundamenta nossos espaços sociais. Sua validade não aparece como objeto de problematização. No entanto, podemos imaginar uma situação na qual os sujeitos socializados procuram apreender de maneira reflexiva aquilo que aparece a eles como fundamento para suas práticas e julgamentos racionais, podemos pensar uma situação na qual eles procurem compreender o processo de formação cultural que nos levou a tais modos de orientação racional da conduta. Podemos ainda achar que tais modos de orientação não devem ter apenas uma validade historicamente determinada e restrita a espaços sociais particulares, mas só podem ser válidos se puderem ser defendidos enquanto universais. Neste momento, estaremos muito próximo daquilo que Hegel compreende por Espírito. Podemos assim seguir a definição de um comentador astuto de Hegel: “Espírito é uma forma de vida auto-consciente, ou seja, uma forma de vida que desenvolveu várias práticas sociais a fim de refletir a respeito do que ela toma por legítimo/válido (*authoritative*) para si mesma no sentido de saber se estas práticas podem dar conta de suas próprias aspirações e realizar os objetivos que elas colocaram para si mesmas (...) Espírito não denota, para Hegel, uma entidade metafísica, mas uma *relação* fundamental entre pessoas que mediam suas consciências-de-si, um meio através do qual pessoas refletem sobre o que elas tomaram por válidos para si mesmas”<sup>52</sup>.

Se lembrarmos do que eu disse na aula passada a respeito a modernidade como um tempo que coloca, para si mesmo, o problema de sua auto-certificação, ou seja, da validade

---

<sup>52</sup> PINKARD, *Hegel's phenomenology: the sociability of reason*, p. 9

dos seus critérios racionais de ação e julgamento, então o espírito do mundo só pode aparecer para sujeitos socializados em uma modernidade que se compreende como o momento histórico de problematização do fundamento da razão. Mas se lembrarmos ainda que vimos como a fundamentação do saber racional era fornecido pelo princípio de subjetividade, então teremos nosso problema armado. Pois o espírito consciente-de-si seria esta situação histórica na qual os sujeitos compreendem que o que fundamenta a racionalidade de suas práticas sociais é a aspiração da subjetividade em ser reconhecida enquanto tal.

Mas para melhor compreendermos este ponto, devemos operar um certo curto-circuito. Voltaremos a esta questão através de um desvio. Vimos como a experiência da consciência cujo trajeto é descrito pela fenomenologia é, a princípio, uma certa forma de rememoração do processo de formação em direção à ciência. Mas o que Hegel entenderia por rememoração?

Primeiro, devemos insistir: o que Hegel compreende por rememoração em nada corresponde a reminiscência no seu sentido tradicional. Não se trata de atualizar formas fixas do saber que a consciência deteria em um fundo de inconsciência. Como se aprender fosse, no fundo, “recordar o que já sabíamos”<sup>53</sup>. Que estas formas sejam inatas, como o quer Platão, ou resultado de um processo histórico de formação, isto não mudaria um dado central: haveria um determinismo essencial na determinação do campo de experiências possíveis da consciência e *nos modos de determinação de um sentido que já foi definido e que deve ser simplesmente subjetivamente assumido*. Posição que pareceria ser corroborada por afirmações de Hegel como: **Sendo um já pensado, o conteúdo [da experiência] é propriedade do indivíduo, já não é o ser-aí que deve ser convertido na forma do ser-em-si, é o ser-em-si – não sendo mais simplesmente o originário ou o imerso no ser-aí, mas presente na rememoração – que deve ser convertido na forma do ser-para-si.**

Mas vejamos como Hegel encaminha o problema da rememoração. Todas as vezes que usa o termo *Er-innerung*, Hegel insiste “no profundo sentido conceitual desta palavra” que indica o “converter-se em algo de interior, entrar-se em si mesmo”<sup>54</sup>. No entanto, esta internalização do que aparece à consciência não pode ser compreendida a partir da representação, como ato de representar e, assim dispor-diante-de-si (*Vors-sich-stellen*) o representável. “O saber, ao contrário, está dirigido contra a representação assim constituído, contra esse ser-bem-conhecido”<sup>55</sup>. Ou seja, a internalização própria à rememoração não deve ser uma disposição do objeto da experiência como aquilo que se submete à representação de um sujeito. A rememoração não é uma representação.

### **Contra a representação**

O que Hegel compreende por representação é fundamentalmente o pensar próprio ao entendimento. Muito haverá ainda a se dizer a respeito da crítica hegeliana ao entendimento. Mas gostaria aqui de insistir apenas como nosso trecho conjuga, ao mesmo tempo, uma crítica e uma defesa do entendimento. Primeiro, Hegel critica o entendimento porque ele opera com representações. O entendimento compreende o conhecer como categorização do diverso da experiência a partir de predicados gerais (categorias, ou ainda,

---

<sup>53</sup> HEGEL, *Lições sobre a história da filosofia - Platão*

<sup>54</sup> HEGEL, *idem*

<sup>55</sup> HEGEL, *Fenomenologia I*, p. 37

representações gerais de objeto) que se colocam como naturalmente dados e arbitrariamente justapostos. Como diz Hegel, apreender e examinar consistem assim em verificar se cada um encontra o que previamente se define na representação. No entanto: “o bem-conhecido em geral, justamente por ser bem-conhecido, não é reconhecido”<sup>56</sup>.

De fato, o entendimento sabe que a representação é aquilo que está lá onde a coisa não está, ela é um signo, e não a presença da coisa mesma. Daí porque o pensar representativo do entendimento deve cindir a coisa e falar daquilo que se submete à representação (o fenômeno) e daquilo que permanece na exterioridade do saber (a coisa-em-si). No entanto, esta estratégia não abole um ponto essencial: o sentido continua a ser pensado como presença. Simplesmente, a representação coloca a presença da referência como aquilo que não pode ser realizado, como aquilo que não se dá nos limites da razão. Daí porque Lebrun nos lembrará que: “A dialética não diminui ou anula distância alguma: ela simplesmente cessa de pensar a diferença sob o fundo de distância. Ela não pretende destruir o imediato presente [ou pensar a partir da sua ausência]: ela se ataca ao sentido que dávamos a sua presença”<sup>57</sup>. Veremos este ponto com mais calma nas próximas aulas.

Aqui, gostaria de lembrar que Hegel insiste, no nosso trecho, no vínculo entre pensar representativo e identidade abstrata (aquilo que ele chama de conteúdo fixo). A representações organizam-se através de um sistema fixo de diferenças e oposições que deve ser transparente a um Eu que, por sua vez, aparece como unidade sintética de representações, como *Eu penso* que deve acompanhar todas as minhas representações. Desta forma, o diverso da experiência deve conformar-se a um sistema fixo de diferenças e oposições e deve se submeter a forma da intuição do Eu penso. É isto que Hegel tem em vista ao afirmar que se faz necessário desvencilhar-se do: “Fixo do concreto puro, que é o próprio Eu em oposição (*Gegensatze*) ao conteúdo distinto, quanto o fixo das diferenças, que postas no elemento do puro pensar partilham dessa incondicionalidade do Eu”<sup>58</sup>. A falsidade da representação consiste em ver o representado como propriedade, como aquilo que se submete à pura forma do Eu (como vemos no início do parágrafo 33). Por isto que Hegel, insiste: hoje, o indivíduo encontra a pura forma abstrata pronta. O trabalho do pensar não consiste atualmente em purificar os indivíduos do peso do sensível, mas de espiritualizar o universal, ou seja, recuperar a irreducibilidade do sensível a fim de operar uma reconciliação possível com a abstração do universal.

Podemos compreender melhor este ponto se levarmos em conta que Hegel não deixa de reconhecer uma certa importância ao trabalho do entendimento. Ela está enunciada netas afirmações aparentemente surpreendentes:

Mas é um momento essencial esse separado, que é também inefetivo; uma vez que o concreto, só porque se divide e se faz inefetivo, é que se move. A atividade do dividir é a força é o trabalho do entendimento, a força maior e mais maravilhosa, ou melhor, a potência absoluta<sup>59</sup>.

Ou seja, o mesmo Hegel que via, na supressão das cisões produzidas pelo entendimento e pela representação, o cerne de um programa filosófico a altura de seu

---

<sup>56</sup> HEGEL, *Fenomenologia I*, p. 37

<sup>57</sup> LEBRUN, *La patience du concept*, p. 102

<sup>58</sup> HEGEL, *Fenomenologia I*, p. 39

<sup>59</sup> HEGEL, *Fenomenologia I*, p. 38

tempo, o mesmo que afirmara que “o único interesse da razão é o de suspender antíteses rígidas”, vê agora, nas divisões produzidas pelo entendimento representativo “a força maior e mais maravilhosa, a potência absoluta” que faz com que o concreto se mova. Como podemos entender esta reviravolta? Dentre as várias interpretações possíveis, fiquemos com uma. A estrutura de organização categorial do entendimento (que “divide” o concreto), assim como sua definição do Eu como pura unidade sintética desprovida de realidade psicológica e conaturalidade, é a única força capaz de retirar o sujeito da aderência ao imediato e das relações nas quais o sentido aparece como positividade oferecida a uma intuição imediata. “O círculo que fechado em si repousa é a relação imediata e portanto nada maravilhosa”, dirá Hegel logo em seguida. Por ser uma ruptura com o imediato, o entendimento pode ser o início do saber.

Lembremos, por exemplo, da distinção hegeliana entre o signo e o símbolo. Para Hegel, o signo está ligado à lógica da representação e da adequação própria ao que a doutrina da essência chama de *reflexão exterior* (*äusserliche Reflexion*). De onde se segue a definição canônica: “O signo (*Zeichen*) é uma certa intuição (*Anschauung*) imediata que representa (*vorstellt*) um conteúdo absolutamente distinto daquele que a intuição tem para si; ele é a *pirâmide* para a qual uma alma estrangeira foi transferida e conservada” (HEGEL, 2000, par. 458). A relação arbitrária que o signo sustenta é assim evidente, pois ele representa um conteúdo distinto do que aparece à intuição. Estranha ‘intuição imediata’ esta posta pelo signo, já que é uma intuição que conserva a distância entre o conteúdo intuído e o conteúdo representado, entre o que é visado (*Meinung*) e o que é efetivamente dito. Distância figurada nesta pirâmide, neste túmulo de pedra que guarda em si uma alma estranha que, no entanto, é fonte de significado. Em um texto célebre, Derrida vira, no motivo da pirâmide, a figuração perfeita de uma noção de signo como junção entre significante material e significado que continuará presente ainda em Saussure. Figuração que nos levaria a compreender o signo como: “uma espécie de intuição da ausência [em relação à presença material da referência] ou, mais precisamente, a visada de uma ausência através de uma intuição plena” (DERRIDA, 1991, p. 120).

Contra o arbitrário do signo, Hegel contrapõe inicialmente o caráter motivado do símbolo, no qual o conteúdo da intuição é ‘mais ou menos’ apresentado no que o símbolo exprime. Mas não é através das vias do simbolismo que a dialética hegeliana passará.

Retornemos ao *Curso de estética* a fim de compreender a necessidade hegeliana de ultrapassar a linguagem simbólica. Aqui, descobrimos como a adequação entre significação e imagem sensível nas formas simbólicas é ainda imperfeita pois, na verdade, a motivação do símbolo é contextual. Ela depende de uma *convenção partilhada* já que o símbolo é uma metonímia articulada através de relações analógicas entre a significação e *um* atributo no interior de uma multiplicidade de atributos do que é imediatamente representado pela imagem sensível. A força é um dos atributos da multiplicidade que compõe o leão. Na verdade, o símbolo é o caso mais visível de um problema geral denunciado pela filosofia hegeliana: a impossibilidade de fundar o sentido através da pressuposição do imediato de uma referência naturalizada. A experiência imediata não possui a unidade de um domínio autônomo. O apelo à referência sempre é indeterminado, ela sempre desliza através do infinito ruim da multiplicidade de perspectivas possíveis de apreensão. A linguagem alegórica do símbolo esconde sempre uma hermenêutica capaz de fornecer um ponto de basta capaz de parar a fuga infinita do sentido. A imagem sensível do triângulo em uma igreja cristã pressupõe a existência de um texto escondido que nos permite passar do triângulo à Trindade.



No parágrafo em questão da *Enciclopédia*, Hegel parece mais interessado na atividade criadora dos signos. Atividade que consiste em negar o imediato da intuição sensível a fim de possibilitar a produção de um “outro conteúdo como significação e alma”. É apenas desta maneira que a consciência pode se liberar da ilusão da imanência da particularidade própria à certeza sensível e aceder ao início do saber. Podemos aqui seguir Derrida: “A produção de signos arbitrários manifesta a liberdade do espírito. E há mais liberdade na produção do signo do que na produção do símbolo. Na primeira, o espírito é mais independente e mais perto de si mesmo. Ao contrário, no símbolo, ele está um pouco mais exilado na natureza”<sup>60</sup>. Há aqui uma negação da faticidade da referência sensível que, na *Fenomenologia do Espírito*, é louvada como sendo a própria “energia do pensar, do puro Eu”, isto quando Hegel afirma que: “A atividade do dividir é a força e o trabalho do entendimento, a força maior e mais maravilhosa, ou melhor: a potência absoluta” (HEGEL, 1992a, p. 38/1988, p. 25). Força maravilhosa cujo nome correto é: *abstração em relação ao sensível*.

A princípio, esta força de abstração que encontra sua manifestação na arbitrariedade do signo parece a realização necessária de um conceito de Espírito (*Geist*) que fora anteriormente definido, logo no início da seção da *Enciclopédia* dedicada à psicologia (seção da qual as reflexões sobre o signo lingüístico fazem parte), como: “o que se elevou (*erhoben*) por sobre a natureza e a determinidade natural, como por sobre a imbricação (*Verwicklung*) com um objeto exterior, ou seja, por sobre o que é em geral material (*das Materielle überhaupt*)” (HEGEL, 2000, par. 440). O que “há de negativo na atividade do Espírito” pareceria assim encontrar lugar necessariamente na gramática do signo e de seu (e por que não ressuscitar aqui uma temática cara a Alexandre Kojève?) “assassinato da imediatidade sensível da Coisa”.

No entanto, a dialética não é um conhecimento por signos. A negatividade do signo em seu poder de abstração não é ainda a manifestação desta negação que nos dá acesso à determinação da essência de uma Coisa mesma (*Sache selbst*) reconciliada com a dimensão da empiria. Ao contrário, ela é apenas anulação, negação simples e sem retorno. Por isto, pensar através de signos é ainda pensar sobre o fundo da distância, é ainda estar aferrado à representação e a seu exílio em relação ao sensível. O que Hegel procura é, ao contrário, uma gramática filosófica capaz de reconciliar esta cisão, tão própria ao signo, entre sentido e referência. Para Hegel, é claro que o conhecimento por signos afirma mais do que admite. No fundo, o signo esconde uma perspectiva externalista na compreensão da relação entre linguagem e referência. Pois é a partir de uma perspectiva externalista fundada na noção de verdade como adequação que posso afirmar que o signo será sempre arbitrário se comparado à intuição sensível. Precisamos aqui de uma gramática que anule a necessidade de um vocabulário do arbitrário sem que isto signifique entrar nas vias de uma linguagem fundada no caráter motivado e expressivo do símbolo.

## **Sujeito e negação**

Como Hegel tentará operar tal reconciliação? Este é um dos pontos mais complexos de nosso texto, mas, sem dúvida, um dos mais importantes. Ele pode começar a ser compreendido através da seguinte afirmação:

---

<sup>60</sup> (DERRIDA, *Le puits et la pyramide* in *Marges de la Philosophie*, Paris: Minuit, 1972, p. 99)

Mas o fato de que, separado de seu contorno (*Umfänge*), o acidental como tal – o que está vinculado, o que só é efetivo em sua conexão com outra coisa – ganhe um ser-aí próprio e uma liberdade à parte, eis aí a força portentosa do negativo: é a energia do pensar, do puro Eu.

O que Hegel quer dizer é: a atividade do entendimento, a disponibilização dos entes sob a forma da representação, produz uma separação, uma cisão no interior do objeto. O que não acede à representação não é simplesmente expulso do campo da experiência do sujeito. Na verdade, ele aparece como algo que não se submete à forma da representação e que, por isto, tem uma liberdade à parte, como um acidental que ganhou uma presença própria. A energia do pensar não consiste apenas em disponibilizar os entes sob a forma da representação, mas consiste também em levar o sujeito a se confrontar com aquilo que só aparece como “força portentosa do negativo”. Este parece ser o sentido de um dos trechos mais enigmáticos de toda a Fenomenologia:

A morte – se assim quisermos chamar esta inefetividade [ou seja, esse acidental que não se submete à representação] é a coisa mais terrível; e suster o que está morto requer a força máxima. A beleza sem-força detesta o entendimento porque lhe cobra o que não tem condições de cumprir [pois o recurso filosófico a arte procura alcançar o que escapa à representação através de uma intuição imediata que anule a cisão operada pelo entendimento e que instaure uma positividade]. Porém, a vida do espírito não é a que se atemoriza ante a morte e se conserva intacta da devastação, mas é a vida que suporta a morte e nela se conserva. O espírito só alcança sua verdade à medida que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto [ou seja, as cisões produzidas pelo entendimento são absolutamente necessárias]. Ele não é essa potência como o positivo que se afasta do negativo – como ao dizer de alguma coisa que é nula ou falsa, liquidamos com ela e passamos a outro assunto. Ao contrário, o espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele. Ele demorar-se é o poder mágico que converte o negativo em ser<sup>61</sup>.

Primeiro, quando Hegel fala em “morte” ele pensa na manifestação fenomenológica própria à indeterminação fenomenal do que nunca é apenas um simples ente. Ou seja, a morte indica uma experiência do que não se submete aos contornos auto-idênticos da representação, a morte como aquilo que não se submete à determinação do Eu. Digamos que, contrariamente a Freud, para quem, nunca podíamos ter a experiência da própria morte, já que, mesmo ao representar nossa própria morte, continuamos vivos como espectadores desta representação, Hegel dirá que há uma experiência de confrontação com o indeterminado, com um ponto no qual o pensar do puro Eu não consegue projetar sua própria imagem, que equivale à morte. Ao trazer este termo para o interior de uma discussão até então epistêmica sobre os limites do pensar representativo, Hegel quer conscientemente mostrar que o problema do pensar representativo próprio ao entendimento não é apenas um problema epistêmico, mas toca o próprio modo de enraizamento do sujeito naquilo que aparece a ele como mundo. A morte é a experiência da fragilidade das imagens do mundo.

---

<sup>61</sup> HEGEL, *Fenomenologia I*, p. 38

Ao falar que a vida do espírito é aquela vida que suporta a morte e nela se conserva, Hegel quer dizer que o espírito é capaz de internalizar e conservar a negação do que não se submete ao mundo organizado pela representação e fundamentado pela forma auto-idêntica do Eu. Internalizar, aqui, não é outra coisa do que rememorar. O que o espírito procura sempre esquecer não é apenas seu processo histórico de formação, mas aquilo que o move, ou seja, a negação como força de fragilização das visões de mundo e dos sistemas substancialmente enraizados de práticas sociais de ação e justificação. Se os antigos não estavam totalmente errados em conceber o vazio como motor, é porque eles estavam perto de compreender a negação como motor do desenvolvimento das figurações do espírito. Rememorar é assim não apenas internalizar o negativo, mas transformá-lo em ser, dotá-lo de determinação objetiva. Mas rememorar esta negação que aparece aqui como morte só é possível se o pensar abandonar o primado da representação [não se trata simplesmente de rememorar o processo histórico de formação de nossos critérios de orientação que aspiram racionalidade, trata-se de rememorar a forma vazia do tempo que dissolve toda determinidade]. Este abandono da representação não significa, para Hegel, retorno simples ao imediato, mas procura em determinar um modo de operação do conceito que não seja pensar através de representações.

Claro que muito ainda há a se dizer a respeito do que Hegel entende exatamente por negação, assim como quais as diferentes formas de negação que Hegel apresenta. Mas aqui podemos voltar a esta idéia, anteriormente posta, de que o espírito consciente-de-si seria esta situação histórica na qual os sujeitos compreendem que o que fundamenta a racionalidade de suas práticas sociais é a aspiração da subjetividade em ser reconhecida enquanto tal. Lembremos de como Hegel termina seu raciocínio a respeito da exigência de transformar o negativo em ser:

Trata-se do mesmo poder que acima se denominou sujeito, e que ao dar, em seu elemento, ser-aí a determinidade, suprime (*aufhebt*) a imediatez abstrata, quer dizer, a imediatez que é apenas ente em geral.

Já vimos na aula passada como, em Hegel, o sujeito é, ao mesmo tempo, fundamento dos processos de racionalização na modernidade e princípio de negatividade. Aqui, Hegel retorna a esta dualidade a fim de insistir que sujeito não é simplesmente a auto-transparência imediata da consciência capaz de fundar o Eu como espaço da identidade imediata de si a si. Sujeito é, fundamentalmente, o nome desta negação que não se deixa objetivar sob a forma da representação, desta “noite do mundo que anula a imediatez de toda figuração”, para falar como a Filosofia do Espírito de 1807. Como vimos na aula passada, Hegel é sensível à maneira com que o princípio de subjetividade se constitui na modernidade a partir de um impulso de transcendência em relação a toda e qualquer determinidade, a todo e qualquer imediato. Este impulso contra o imediato é partilhado pelo entendimento, Mas o entendimento afasta-se do imediato para entificar a identidade no domínio da representação

Inserir o sujeito em práticas sociais reflexivamente fundamentadas significa compreender, como racional, um agir e um julgar que se orienta através da negatividade dos sujeitos. Proposição paradoxal que nos coloca diante de um problema maior: como dar estabilidade a tais exigências vinda da compreensão do locus da subjetividade como espaço privilegiado da negatividade, como não transformá-las em movimento perpétuo de destruição de toda tentativa de estabilizar critérios de orientação da conduta e do julgar?

Estas respostas precisarão esperar mais um pouco. Mas são elas que guiarão o trajeto da Fenomenologia do Espírito.

Guardemos pois estas questões. Serão elas que nos levarão a compreender o que Hegel procura através de uma operação de reatualização da dialética que começaremos a compreender melhor a partir da próxima aula.

## Curso Hegel Aula 4

As três aulas anteriores foram dedicadas a uma apresentação geral de certas questões centrais para a introdução à compreensão do programa filosófico hegeliano. Comecei insistindo na necessidade de abandonarmos temporariamente alguns motivos hegemônicos da compreensão contemporânea da experiência intelectual hegeliana. Ou seja, pedi que vocês não tomassem por não-problemáticas considerações sobre Hegel como: filósofo da totalidade do Saber Absoluto, incapaz de dar conta da irreducibilidade da diferença e das aspirações de reconhecimento do individual às estratégias de síntese do conceito; teórico de uma modernidade que se realizaria no totalitarismo de um Estado Universal que se julga a encarnação da “obra total do espírito”; expressão mais bem acabada da crença filosófica de que só seria possível pensar através da articulação de sistemas fortemente hierárquicos e teleológicos, com o conseqüente desprezo pela dignidade ontológica do contingente. Da mesma forma, havia pedido que vocês não aceitassem sem reservas outras acusações como: tentativa de ressuscitar uma metafísica pré-crítica de forte matiz teológico, hipóstase da filosofia da consciência, crença em uma história onde o presente apresentaria uma “universalidade do espírito fortemente consolidada”, história teleológica esvaziada da capacidade em apreender um tempo no qual acontecimentos ainda fossem possíveis. Esta insistência em abrir mão, inicialmente, do diagnóstico contemporâneo a respeito da filosofia hegeliana aparece como condição primeira para a possibilidade de lermos um texto central de um autor que parece, para nós, ter seu destino já traçado. Neste sentido, talvez só seja possível ler Hegel hoje à condição de operar esta grande colocação entre parênteses.

A partir daí, tivemos duas aulas dedicadas a leitura de certos trechos do Prefácio à *Fenomenologia do Espírito*. Nestes trechos, foi questão fundamentalmente da maneira com que Hegel define seu programa filosófico a partir de um diagnóstico a respeito das condições que marcariam o seu próprio tempo, ou seja, a modernidade. Vimos como o diagnóstico da modernidade aparecia, em Hegel, como base para a reflexão filosófica e para a determinação de suas tarefas. Operação que levou alguns, como Foucault, a ver em Hegel uma verdadeira “ontologia do presente” enquanto esforço de reconstrução das categorias ontológicas a partir da situação dos modos de racionalização das múltiplas esferas de valores tais como se apresentam para uma determinada consciência histórica.

No interior deste diagnóstico de época, a atenção maior foi dada a esta operação de compreensão da modernidade como experiência histórica animada por um problema de auto-certificação que procura se resolver através da fundamentação das expectativas de racionalização a partir da centralidade do princípio de subjetividade. Insisti com vocês que esta posição do sujeito como fundamento deveria ser compreendida em um sentido duplo. Duplicidade muitas vezes negligenciada por comentadores. O sujeito é, por um lado, condição prévia de representações, posição derivada da sua estrutura de unidade sintética de apercepções e representações, de *Eu penso* que deve acompanhar todas as minhas representações. Ele é assim aquilo que me garante a possibilidade de apropriação reflexiva da estrutura do saber em todo ato do saber. Um saber reflexivo (como é necessariamente reflexivo o saber racional que advém com o princípio moderno de subjetividade) é assim um saber capaz, de direito, de pôr a todo momento as estruturas e regras que orientam as expectativas cognitivas do saber.

No entanto, Hegel insistia que a própria constituição do sujeito enquanto pura condição formal de um saber que seria eminentemente representativo exigia uma operação de “negatividade”. Podemos inicialmente compreender tal “negatividade” como a posição da inadequação entre as expectativas de reconhecimento do sujeito e o campo de determinações fenomenais. Neste sentido, Hegel poderia simplesmente compreender esta negatividade que “supera a imediatez abstrata, quer dizer, a imediatez que é apenas ente em geral”<sup>62</sup> como “transcendentalidade”, tal como fizera, antes dele, Kant ao insistir, por exemplo, na clivagem necessária entre “eu empírico” e “eu transcendental”. Ao afirmar que não é possível fornecer um objeto para o conceito transcendental de sujeito, Kant reconhece uma certa negatividade constitutiva da subjetividade moderna, a negatividade de um conceito vazio sem objeto (*ens rationis*, um ser da razão), conceito do que não é objeto á intuição sensível. É neste sentido que devemos compreender afirmações a respeito do *Eu penso* como: “nem sequer se pode dizer que é um conceito e que é apenas uma mera consciência que acompanha todos os conceitos. Por este ‘eu’, ou ‘ele’ ou ‘aquilo’ (a coisa) que pensa, nada mais se represente além de um sujeito transcendental do pensamento = X”<sup>63</sup>.

Mas a negatividade hegeliana não é a transcendentalidade kantiana. Para compreender melhor este ponto, deveremos ser capazes de determinar as distinções entre o especulativo e o transcendental, o que só faremos mais a frente. Por enquanto, gostaria apenas de relembrar o que foi dito na última aula a respeito das relações entre sujeito como negatividade/ experiência de indeterminação fenomenal/fundamento.

Nós havíamos visto que Hegel está disposto a dar continuidade à idéia de que o princípio de subjetividade é fundamento das expectativas de racionalização que suportam a experiência histórica da modernidade. No entanto, este fundamento só pode ser posto de maneira reflexiva através de uma longa e árdua experiência, já que a “consciência nada sabe, nada concebe, que não esteja em sua experiência”<sup>64</sup>. Não se trata assim de tentar deduzir aquilo que fundamenta nossas práticas e critérios de validade na modernidade. Trata-se de constituir a experiência que permitirá a tal fundamento aparecer. Quando for capaz de pôr o fundamento e instauram um espaço social partilhado de práticas e critérios de julgamento partilhados, então o trabalho da razão terá sido realizado. Este trabalho realizado é o próprio advento do espírito (*Geist*).

Vimos como Hegel insiste que a experiência capaz de permitir a posição do fundamento das expectativas da razão moderna é uma experiência de rememoração (*Erinnerung*) e, para Hegel, toda experiência é, no fundo, uma rememoração. Por um lado, isto significa insistir que aquilo que fundamenta as aspirações racionais de nossos critérios de validade e nossas ações só poderá ser posto através da reconstituição de um processo histórico de formação acessível à consciência individual. Esta é a versão mais conhecida da temática da rememoração: seu caráter de *totalização da experiência histórica enquanto movimento de desvelamento do sentido do presente*.

No entanto, isto não dá conta de maneira integral da articulação hegeliana entre fundamento/sujeito/negatividade. Pois, para que o fundamento possa ser posto é necessário “converter o negativo em ser”<sup>65</sup>, ou seja, fazer com que a negatividade do sujeito venha-a-

---

<sup>62</sup> HEGEL, *Fenomenologia I*, par. 32

<sup>63</sup> KANT, *Crítica da razão pura*,

<sup>64</sup> HEGEL, *idem*, par. 36

<sup>65</sup> HEGEL, *idem*, par. 32

ser. Vimos como Hegel está disposto a falar desta experiência de posição da negatividade do fundamento através de figuras como: confrontação com a morte, dilaceramento absoluto etc. Isto indica, entre outras coisas, que, para Hegel, a expectativa da modernidade em auto-fundamentar suas práticas sociais e seus critérios de validade não pode ser realizada através de uma rememoração histórica totalizante que seria capaz de determinar um espaço positivo de determinação do sentido da ação e julgamento de sujeitos socializados. A modernidade deve saber encontrar e se legitimar através de fundamentos marcados pela negatividade própria às exigências de reconhecimento da subjetividade. Digamos que esta é uma das faces do programa filosófico que Hegel tentará implementar através de seu sistema da ciência. Não devemos perdê-la pois ela nos auxiliará na compreensão do desenvolvimento da *Fenomenologia*.

## Introdução ao sistema

Na aula de hoje, gostaria de enfim entrar na leitura da *Fenomenologia do Espírito*. Digo isto porque sabemos que o Prefácio tem uma posição peculiar no interior da economia discursiva da obra. Escrito posteriormente ao final da obra, ele não participa de seu desenvolvimento interno. Na verdade, sua função consiste em sistematizar um trajeto, no interior do qual, o próprio projeto hegeliano foi mudando. Neste sentido, o prefácio é quase como uma tentativa de costurar um texto cujo sentido foi objeto de mutações no próprio interior do seu processo de composição. Por outro lado, esta costura não é só interna, mas deve dar conta também do projeto mais amplo de Hegel no sentido de constituir um sistema da ciência.

A primeira edição do livro, em 1807, trazia o seguinte título: “Sistema da ciência. Primeira parte: a Fenomenologia do Espírito”. Hegel havia composto este título quanto a obra estava em impressão. O título original seria “Sistema da ciência. Primeira parte: ciência da experiência da consciência”. Foi apenas na edição post-mortem de 1832 que o livro adquiriu então o título que conhecemos: “Fenomenologia do espírito”. Por outro lado, o que hoje chamamos de Introdução era, na verdade, o comentário ao título da obra “ciência da experiência da consciência”. Contrariamente ao prefácio, este trecho não foi escrito posteriormente nem foi remanejado. Neste sentido, ele tem o estranho estatuto de comentário de um título que acabou não existindo.

Analisemos pois primeiramente o título e suas modificações. O livro que temos em mão teria sido concebido então como primeira parte de um sistema da ciência. Uma primeira parte que é ela mesma ciência, o que nos leva à conclusão de que, para Hegel, a ciência aparece sob duas figuras. Como nos lembra Heidegger: “Uma e outra figura só podem constituir o todo do sistema e a totalidade de sua efetividade através de uma correspondência mútua e no vínculo desta correspondência”<sup>66</sup>. No entanto, qual seria a segunda parte do sistema da ciência. Hegel parece claro, neste sentido. Lembremos do que ele escreve no prefácio à primeira edição da *Ciência da Lógica*, de 1812: “No que concerne a relação externa, a primeira parte do *Sistema da Ciência*, que compreende a Fenomenologia, devia ser seguida de uma segunda parte compreendendo a Lógica e as duas ciências reais [que analisa a realidade concreta, já que a Lógica analisaria idealidades] da filosofia, a filosofia da natureza e a filosofia do espírito, o que teria realizado o Sistema da Ciência. Mas a extensão necessária que a Lógica exigiu me levou a publicá-la a parte; ela

---

<sup>66</sup> HEIDEGGER, A “*Fenomenologia do Espírito*”, de Hegel

constitui pois, segundo um plano alargado, a primeira seqüência à Fenomenologia do Espírito. Posteriormente, darei seqüência as duas ciência reais da filosofia mencionadas acima”<sup>67</sup>.

Ou seja, o sistema seria composto de uma fenomenologia e de algo muito próximo ao que chamávamos de *metaphysica specialis*, ou seja, psicologia especulativa, cosmologia especulativa e teologia especulativa, isto em oposição a *metaphysica generalis*, ou seja, a ontologia. Ao invés de psicologia, cosmologia e teologia especulativas, Hegel proporia uma filosofia do espírito, uma filosofia da natureza e uma Lógica que seria algo como a articulação conjunta entre teologia e ontologia. No entanto, a distinção não é totalmente correta, já que a Lógica parece absorver motivos próprios a uma filosofia da natureza, como o “mecanismo”, o “químico”, a “atração”, a “vida”, entre outros.

Notemos, por outro lado, que o título da *Ciência da Lógica* não será, como poderíamos esperar: “Sistema da ciência. Segunda parte, volume I: *A ciência da Lógica*”. Acrescentemos a isto o fato de que a *Enciclopédia das ciências filosófica em compêndio*, este livro editado em 1817 e que parece enfim realizar a exposição sistemática da ciência ao dar conta da Lógica, da filosofia da natureza e da filosofia do espírito parece transformar a fenomenologia em mero momento interno à filosofia do espírito. Nas suas duas últimas edições, de 1837 e de 1830, aparece, entre a antropologia e a psicologia, uma seção intitulada: *Fenomenologia do Espírito – a consciência*. O projeto inicial, assim como o lugar da Fenomenologia do Espírito no sistema, pareciam assim dever ser totalmente revistos.

No entanto, devemos levar em conta algumas questões. Primeiro, dos três livros que compõem a base do *corpus* hegeliano, a *Enciclopédia* é exatamente aquele cujo estatuto é o mais problemático. Basta levarmos em conta o que o próprio Hegel diz no prefácio à primeira edição: “no caso de um compêndio, entra mais simplesmente em consideração uma finalidade externa da organização e da disposição, quando é um conteúdo já pressuposto e bem conhecido que deve ser exposto com a brevidade desejada (...) Por isso, se as circunstâncias tivessem permitido, eu poderia ter julgado mais vantajoso, com referência ao público, fazer editar antes um trabalho mais desenvolvido sobre as outras partes da filosofia – tal como o que publiquei sobre a primeira parte do todo, a *Lógica*”<sup>68</sup>. No prefácio à segunda edição, de 1827, Hegel continuará insistindo na inadequação da forma da Enciclopédia: trata-se de um livro-texto que serve apenas de base para uma exposição oral sua forma é precária (o que atesta as profundas mudanças que o texto passou em suas três edições). Como sabemos que, em Hegel, forma da escrita e objeto da experiência são indissociáveis, podemos facilmente deduzir que a Enciclopédia não é o modo adequado de apresentação do que está em questão na experiência intelectual hegeliana. Ou seja, ela não é o modo adequado de apresentação do sistema da ciência. A precariedade da forma é precariedade do conteúdo. Neste sentido, Hegel não procura destinatários que sejam capazes de dar conta da tarefa filosófica posta pelo nosso tempo. Os destinatários da Enciclopédia são alunos de filosofia.

A decisão hegeliana de realizar uma nova edição da Fenomenologia, trabalho que não foi realizado devido à morte de Hegel, apenas demonstra que a *Fenomenologia do Espírito* continuava como peça fundamental do projeto filosófico hegeliano. E se sabemos da intenção de Hegel em retirar do título : “Sistema da ciência. Primeira parte” é porque a

<sup>67</sup> HEGEL, *Ciência da lógica – 1 volume - prefácio*

<sup>68</sup> HEGEL, *Enciclopédia, vol. I*, pp. 13-14



Fenomenologia já nos fornece um sistema de apresentação da ciência que é autônomo em relação a um “sistema enciclopédico”. Podemos continuar na idéia de uma dupla figura do sistema e afirmar que o saber fenomenológico não se deixa absorver completamente pelo saber enciclopédico, mas estabelece uma experiência filosófica autônoma. Neste sentido, devemos levar a sério estas palavras de Heidegger: “Na concepção hegeliana da Fenomenologia do Espírito, o espírito não é o objeto da fenomenologia, nem ‘fenomenologia’ é o título de uma pesquisa e de uma ciência *sobre* algo, como o espírito, por exemplo, mas a Fenomenologia é a modalidade (e não apenas um modo dentre outros) segundo a qual o espírito é. A fenomenologia do espírito designa a entrada em cena, o aparece verdadeiro e integral do espírito”<sup>69</sup>.

Tais colocações são fundamentais para compreendermos o que será exposto na Introdução. Pois o comentário desta “ciência da experiência da consciência” não visa ser um mero preâmbulo para a realização de um saber enciclopédico que não se guiará mais então a partir do ritmo da experiência da consciência. Ela visa dar conta da possibilidade da tematização de um saber não mais dependente da gramática filosófica do entendimento, saber que possa produzir sua própria gramática; e esta gramática será a *Ciência da Lógica*, e não a *Enciclopédia*.

### **Abandonar a gramática da finitude**

Esta experiência filosófica que a Introdução já começa diretamente por tematizar e que será o motor da experiência fenomenológica do saber diz respeito àquilo que podemos chamar de “modificação da gramática filosófica”. Para que a consciência seja capaz de compreender os limites do seu saber como algo mais do que simples limites, para que ela seja capaz de compreender o advento de nossos objetos da experiência como algo mais do que simples descobertas, faz-se necessário que ela compreenda que o impulso filosófico inicial consiste na disposição em pensar através de outra gramática filosófica. Ou seja, para que haja uma ciência da experiência da consciência, faz-se necessário uma profunda mudança na gramática filosófica que suporta a consciência que procura apreender cientificamente tal experiência. Por isto que: “para a consciência natural, confiar-se imediatamente à ciência é uma tentativa que ela faz de andar de cabeça para baixo”<sup>70</sup>. Mas o que é exatamente isto, uma gramática filosófica?

Podemos responder esta pergunta a partir do comentário do trecho que abre a Introdução:

Segundo uma representação natural (*natürliche Vorstellung*), a filosofia, antes de abordar a Coisa mesma – ou seja, o conhecimento efetivo do que é, em verdade – necessita primeiro pôr-se de acordo sobre o conhecer, o qual se considera ou um instrumento (*Werkzeug*) com que se domina o absoluto ou um meio (*Mittel*) através do qual o absoluto é contemplado. Parece correta essa preocupação (*Besorgnis*), pois há, possivelmente, diversos tipos de conhecimentos. Alguns poderiam ser mais hábeis (*geschickter*) que outros para a obtenção deste fim último, e por isso seria possível uma falsa escolha entre eles. Há também outro motivo: sendo o conhecer uma faculdade (*Vermögen*) de espécie e de âmbito determinados, sem uma

---

<sup>69</sup> HEIDEGGER, A “Fenomenologia do Espírito”, de Hegel,

<sup>70</sup> HEGEL, *Fenomenologia I*, par. 26

determinação mais exata de sua natureza e de seus limites, há o risco de alcançar as nuvens do erro em lugar do céu da verdade. Ora essa preocupação chega até a transformar-se na convicção (*Überzeugung*) de que constitui um contra-senso no próprio conceito (*widersinn* – algo de insensato), todo empreendimento visando, mediante o conhecer, conquistar para a consciência o que é em si; e que entre o conhecer e o absoluto passa uma nítida linha divisória<sup>71</sup>.

Hegel começa assim colocando-se no nível da “representação natural”, ou seja, do que se apresentava em seu tempo como uma evidência ao saber filosófico e à estruturação de seus modos de pensar. Criou-se um modo natural de pensar que produz certas convicções, poderia dizer Hegel. Uma convicção não é um saber, mas algo próximo de uma crença. Cremos ser natural, por exemplo, ver no conhecer ou um instrumento ativo de transformação da Coisa ou um meio passivo de participação com a Coisa. Cremos também ser natural compreender o erro como uma inadequação entre pensar e o ser resultante de postulados equivocados do pensar. Tais representações naturais chegam a determinar que entre o conhecer e o absoluto passa uma nítida linha divisória, como se o objeto do conhecer humano fosse, naturalmente, o que é finito. Podemos dizer que tais representações e convicções naturais que se colocam como evidência primeira para guiar as operações do saber são resultados da internalização de uma gramática filosófica que visa fornecer ao pensar suas leis básicas de orientação. No entanto, como insistirá Hegel, esta gramática produzirá sua própria superação.

Não é segredo para ninguém que, quando Hegel fala da representação do conhecimento como instrumento, ele tem em mente a filosofia crítica kantiana e sua compreensão de que a submissão necessária do objeto ao sujeito cognoscente é, na verdade, submissão dos fenômenos às categorias do entendimento. Nas *Lições sobre a história da filosofia*, Hegel dirá que, em Kant: “O conhecimento é apresentado como um instrumento, como uma maneira que temos de nos apoderar da verdade; no entanto, antes de irmos em direção à verdade, devemos conhecer a natureza e a função deste instrumento”<sup>72</sup>. Este conhecimento prévio do instrumento, ou seja, esta exigência de um “conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos que do nosso modo de os conhecer na medida em que este deve ser possível a priori”<sup>73</sup> é exatamente uma das definições fornecidas por Kant para o transcendental.

Para Hegel, este modo kantiano de reflexão vinculada a um encaminhamento transcendental, que no início do século XIX aparecia como uma representação natural do pensar (o que não deve nos estranhar já que, para Hegel, o kantismo é a reflexão filosófica da essência da modernidade e de suas cisões) é, no fundo, dependente do que poderíamos chamar de uma “gramática da finitude” que transforma a filosofia em uma crítica do conhecimento incapaz de tematizar de maneira adequada o absoluto e pronta a abrir às portas para uma espécie de “ceticismo transcendental”..

De maneira sumária, podemos lembrar de alguns traços gerais da experiência intelectual kantiana que Hegel tem em mente a ver nela a exposição mais bem acabada de uma gramática da finitude. Digamos que Kant começa por perguntar: “qual é o fato do conhecimento (*quid facti*)?”. O fato do conhecimento consiste em termos representações

---

<sup>71</sup> HEGEL, idem, par. 73

<sup>72</sup> HEGEL, *Lições sobre a história da filosofia*, vol. III, seção Kant

<sup>73</sup> KANT, *Crítica da razão pura*, B 25

graças às quais julgamos. Conhecer não é descrever analiticamente experiências isoladas, mas poder ultrapassar o dado através de princípios *a priori*, ou seja, princípios que me permitem construir relações. No entanto, não basta ter princípios, faz-se necessário que tenhamos a ocasião de exercê-los. Meros princípios subjetivos ligados à estrutura de nossa psicologia de nada serviriam para dar objetividade ao conhecimento. Como nos lembra Kant: “a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos”<sup>74</sup>. O que Deleuze comentará dizendo: “o que nos apresenta de maneira a formar uma Natureza deve necessariamente obedecer a princípios do mesmo gênero (mais ainda, aos mesmos princípios) que aqueles que regulam o curso das nossas representações”<sup>75</sup>. Desta forma, trata-se de substituir a idéia de uma harmonia entre sujeito e objeto por uma submissão necessária do objeto ao sujeito. Operação que serve de base para o que Kant chama de “revolução copernicana”.

No entanto, tal submissão não pode nos levar a um idealismo subjetivista. As coisas não são simples produtos de nossas atividades. As exigências do realismo devem ser respeitadas. Kant tentará preencher tais exigências através de uma análise das faculdades do conhecimento (sensibilidade, imaginação, entendimento e razão) e de suas relações internas. Como se o problema da relação entre sujeito e objeto tendesse a ser internalizado e convertido em um problema de relações entre faculdades.

Kant insiste que há uma faculdade passiva (sensibilidade) e três faculdades ativas. A faculdade passiva recebe a matéria que dará origem aos objetos, assim como as faculdades ativas sintetizam a forma dos objetos através da intuição no espaço e no tempo e através da categorização como predicação de todo objeto possível à experiência. Assim, do ponto de vista da forma, o que aparece à consciência, ou seja, os fenômenos, só podem estar submetidos às categorias do entendimento e aos modos de intuição no espaço e no tempo. No entanto, do ponto de vista da matéria, dada sempre *a posteriori* em relação ao espírito, a harmonia só pode ser postulada de maneira ideal pelas idéias da razão, que são apenas idéias reguladoras. A razão é a faculdade que diz: “tudo se passa como se...”. As idéias da razão não são simples ficções, elas têm valor regulador, mas seu objeto é indeterminado e problemático (a coisa em-si). Ao tentar legislar diretamente sobre a sensibilidade, a razão produz apenas falsos problemas, erros e ilusões (paralogismos e antinomias).

O resultado é pois a possibilidade de falarmos de leis que: “a priori fundamentam a natureza, tomada como conjunto de objetos da experiência”<sup>76</sup>. Mas o preço a ser pago será o reconhecimento de que a experiência refere-se apenas a fenômenos, e não a coisas em-si, que se mantém para nós incognoscíveis. De fato, a razão procura saber o absoluto, ou seja, o incondicionado que ultrapassa as determinações da representação da experiência pelo entendimento. A aspiração das idéias da razão é exatamente alcançar este incondicionado através da unificação das regras do entendimento mediante princípios. Mas ela não pode realizar tais aspirações referindo-se ao conteúdo dos objetos. Pois os princípios da razão não prescrevem aos objetos lei alguma que fundamente a possibilidade de conhecê-los. Eles são leis subjetivas de economia que visam reduzir o uso geral dos conceitos do entendimento ao mínimo possível. A razão pura não se dirige a objetos, mas a conceitos e juízos.

---

<sup>74</sup> KANT, *idem*, B XIII

<sup>75</sup> DELEUZE, *A filosofia crítica de Kant*, p. 20

<sup>76</sup> KANT, *Crítica da razão pura*, B XIX

Hegel verá nesta impossibilidade kantiana das idéias da razão alcançarem realidade objetiva um sintoma do que poderíamos chamar de “ceticismo transcendental” que, no fundo, esconde, como veremos, uma perspectiva externalista na compreensão da relação entre linguagem e mundo. Por outro lado, tal perspectiva só é capaz de admitir que tem realidade objetiva aquilo que se submete à condição de objeto finito, intuído no espaço e no tempo e categorizado pelo entendimento. Por isto, Hegel insistirá: “Kant nunca levantou a menor dúvida sobre o fato do Entendimento ser o absoluto do espírito humano, ele é, ao contrário, a finitude da razão humana fixada de maneira absoluta e insuperável”<sup>77</sup>. Hegel deverá mostrar que, à consciência, aparece mais do que o que pode ser representado pelo entendimento. Há, para ela, uma experiência da ordem do incondicionado e do absoluto. Mas para tanto um modo de aparecer (uma fenomenologia) ligada à finitude deve ser abandonado.

Hegel passa então todo o resto do nosso parágrafo insistindo que não se trata apenas de tentar corrigir uma noção de conhecimento compreendida como instrumento ativo que conforma o objeto ou como meio passivo de contemplação da Coisa.

Sem dúvida, parece possível remediar esse inconveniente [um conhecimento que nos perpetua na separação do absoluto] pelo conhecimento do modo-de-atuação do instrumento, o que permitiria descontar no resultado a contribuição do instrumento para a representação do absoluto que por meio dele fazemos, obtendo o verdadeiro em sua pureza. Só que essa correção nos traria de volta (*zurückbringen*) para onde antes estávamos. Ao retirar novamente, de uma coisa formada (*formierten Dinge*), o que o instrumento operou nela, então essa coisa – no caso o absoluto – fica para nós exatamente como era antes desse esforço, que, portanto, foi inútil<sup>78</sup>.

Esta idéia pressupõe uma noção de absoluto como o que está antes do conhecer, na origem. E se o absoluto está na origem, então, é à relação imediata que devemos recorrer para alcançá-lo, e não à relações estruturadas de conhecimento. No entanto, o problema diz respeito às pressuposições postas em operação por esta figura do conhecer ligado a uma gramática naturalizada da finitude. Pressuposições não examinadas, dadas como naturais, a respeito da natureza do absoluto e sua relação com o conhecimento. Hegel passa, então, a enumeração de tais pressuposições:

[Esta figura do conhecimento] Pressupõe, por exemplo, representações sobre o conhecer como instrumento e meio e também uma diferença (*Unterschied*) entre nós mesmos e esse conhecer, mas sobretudo, que o absoluto esteja de um lado e o conhecer do outro lado – para si e separado do absoluto – e mesmo assim seja algo real (*Reelles*). Pressupõe com isto que o conhecimento, que, enquanto fora do absoluto, está também fora da verdade, seja verdadeiro (*wahrhaft* - verídico)<sup>79</sup>.

Na verdade, Hegel afirma que esta figura do conhecimento absolutiza o finito, já que ela pode distinguir finito e absoluto a fim de afirmar que o conhecimento que está fora do absoluto ainda pode aspirar validade. Como se aceitássemos “um conhecimento em geral

---

<sup>77</sup> HEGEL, *Glauben und Wissen*,

<sup>78</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 73

<sup>79</sup> HEGEL, *idem*, par. 74

que, embora incapaz de apreender o absoluto, seja capaz de outra verdade”. A este respeito, Hegel levanta dois pontos. Primeiro, diferenciar é conhecer. Afirmar que o conhecer não tem parte com o absoluto, que ele é arbitrário em relação ao absoluto, significa pressupor um conhecimento prévio do que o absoluto é. Isto pressupõe, por sua vez, o que poderíamos chamar de “perspectiva externalista” na compreensão do conhecimento. Tudo se passa como se eu pudesse sair dos limites do meu conhecimento compará-lo com o absoluto e afirmar que o primeiro é arbitrário em relação ao segundo. Heidegger compreendeu bem isto ao afirmar, sobre o nosso trecho: “No fundo, o exame do meio não sabe o que faz. Ele precisa medir o conhecimento do absoluto a partir da conformidade ao absoluto. Assim, ele precisa ter reconhecido o absoluto, enquanto absoluto, senão toda delimitação crítica cairia no vazio”<sup>80</sup>. Neste sentido, a temática da limitação da razão é contraditória por apoiar em uma perspectiva externalista não fundamentada.

Por outro lado, ao pressupor que o conhecimento que, enquanto fora do absoluto, está também fora da verdade, seja verídico, esta “representação natural” do saber afirma: há o finito e há o infinito, entre os dois passa uma “nítida linha divisória”, no entanto, o finito tem um ser que independe do infinito, o finito tem um ser absoluto em relação ao infinito (se compreendermos aqui “absoluto” por “aquilo que não depende de outro para ser”). Lebrun percebeu isso claramente ao insistir que Hegel age como quem diz: “Vocês dizem que o Finito escorre e passa, mas vocês apenas dizem isto e fazem deste não-ser um atributo ‘imperecível (*unvergänglich*) e absoluto’; sua linguagem e sua melancolia não estão de acordo com sua ontologia”<sup>81</sup>. Tudo se passa como se o finito fosse assegurado em uma dimensão autônoma que lhe fosse própria. Defender a partilha ontológica entre o finito e o infinito e, mesmo assim, afirmar que o finito é, que ele tem um ser que lhe é próprio que reina soberano no interior do saber, eis o que Hegel não pode aceitar: “Esta humildade”, dirá Hegel, “é, na verdade orgulho, pois excluo de mim o Verdadeiro, mas de maneira tal que apenas eu no alguém sou o afirmativo e ente para-si e em-si, em relação ao qual todo Outro desaparece”<sup>82</sup>. Hegel já havia levantado questões parecidas ao criticar certas críticas em relação ao “panteísmo” de Spinoza; “Quando se representa o pensamento de Spinoza como confundindo Deus, a natureza e o mundo finito, presume-se por aí que o mundo finito é verdadeiramente real, tem uma realidade positiva”<sup>83</sup>; sendo que verdadeira esforço da filosofia consistiria em mostrar como o mundo finito é resultado de uma figura determinada do pensar, como a compreensão correta do finito nos leva à auto-anulação do finito. De uma certa forma, o finito é, para Hegel, apenas um erro gramatical resultante da hipóstase de um entendimento que: “tem o costume de parar o exame das significações antes de ser forçado a efetuar identificações que, do ponto de vista representativo, seriam dementes”<sup>84</sup>. Como se o entendimento temesse perder a todo momento o solo seguro das representações. Daí porque Hegel lembrará:

A preocupação (*Besorgnis*) em errar introduz uma desconfiança na ciência, que, sem tais escrúpulos, se entrega espontaneamente à sua tarefa, e conhece efetivamente. Entretanto, deveria ser levada em conta a posição inversa: por que não

---

<sup>80</sup> HEIDEGGER, *Hegel e seu conceito de experiência*

<sup>81</sup> LEBRUN, *La patience du concept*, p. 191

<sup>82</sup> HEGEL, *Filosofia da religião*

<sup>83</sup> HEGEL, *Lições sobre a história da filosofia - Spinoza*

<sup>84</sup> LEBRUN, *La patience du concept*, p. 202

cuidar de introduzir uma desconfiança nessa desconfiança, e não temer que esse temor de errar já seja o próprio erro? (...) suposição que dá a conhecer que o assim chamado medo (*Furcht*) do erro é, antes, medo da verdade<sup>85</sup>.

“O medo de errar é, antes, medo da verdade”, um pouco como estes neuróticos que evitam realizar uma ação não por medo de fracassarem, mas por medo de serem bem-sucedidos ou, antes, por medo de serem obrigados a reconstruir profundamente a própria noção de “ato bem-sucedido”. Notemos, no entanto como este vocabulário do medo é estranho neste contexto. Philonenko compreendeu isto claramente: “Quando Hegel escreve que o medo de se enganar já é o próprio erro, qualquer filósofo admitirá o caráter *psicológico* deste momento e se no princípio, ou melhor, na fonte de uma filosofia *transcendental* há o medo de se enganar, o ‘psicológico’, tal como uma fonte escondida, anima secretamente o *transcendental*”<sup>86</sup>. Afirmção surpreendente pois implica em admitir a necessidade de abandonar dicotomias estritas entre o psicológico e o transcendental, já que significa trazer categorias psicológicas para a compreensão dos processos de argumentação racional. Por outro lado, se o medo é o pressuposto escondido que anima o tribunal crítico que visa julgar a razão e seus limites, então devemos nos perguntar sobre a origem (*Ursprung*) desta disposição, sobre a gênese do medo que sela o destino de todo um programa filosófico. O que nos leva a uma tentativa de determinar a gênese empírica das capacidades cognitivo-instrumentais que normalmente associamos ao agir racional. À sua maneira, a *Fenomenologia*, enquanto caminho do desespero das representações naturais da consciência, será o desvelamento da origem deste medo que sempre sentimos quando vemos o solo seguro que orienta nossos julgamentos ruir sob nossos pés. Veremos isto no decorrer do nosso curso; veremos o que significa, para a consciência, “sentir medo do infinito”.

Mas o que seria então, para Hegel, um modo do saber não animado pelo medo da verdade? Digamos que se trata primeiramente de um saber que não determina o erro como simples figura da inadequação, desprovida de valor cognitivo, entre representação e coisa. Esta inadequação, *se bem compreendida*, será o motor da manifestação fenomenológica da apresentação da verdade. Trata-se de um saber que não pode fornecer a segurança (*Versicherung*) de não estar imbricado no erro.

A este respeito, lembremos do próprio significado da noção de “Fenomenologia”. Um dos primeiros a utilizar o termo foi o matemático, físico e astrônomo Johann Heinrich Lambert que, em seu *Neuen Organon* (1764) definia a fenomenologia como uma doutrina da aparência (*Lehe des Scheins*), capaz de determinar suas fontes (subjetiva, objetiva ou relativa) e categorias (sensível psicológica, moral). Esta doutrina da aparência era antecedida de uma doutrina dos princípios que orientava, assim, a orientação do julgamento. Este espírito de determinação de uma doutrina da aparência capaz de expor a lógica de constituição do erro e da ilusão ainda está presente nos *Elemente der Phänomenologie*, de Reinhold (1802) que Hegel certamente conhecia bem. Tal espírito também não é estranho à determinação kantiana da dialética como uma espécie de “lógica da aparência transcendental”, lógica baseada na ilusão de uma necessidade objetiva de determinação das coisas-em-si. No entanto, o que Hegel faz em sua fenomenologia é uma exposição de uma doutrina da aparência como caminho inicial e necessário para a verdade.

<sup>85</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 74

<sup>86</sup> PHILONENKO, *Lecture de la Phénoménologie de Hegel*, p. 118

Pois é a partir de uma crítica imanente da aparência fenomenal, de uma insistência do descompasso entre o fenômeno e seu próprio conceito que o fundamento do saber pode ser alcançado. Pois a verdade é aquilo que se pode se apresentar depois um trajeto marcado por clivagens e cisões, ela é aquilo que se produz como resultado de tais clivagens, por isto, ela é aquilo que nunca aparece cedo demais.

Hegel insiste bastante neste ponto ao afirmar que:

a ciência, pelo fato de entrar em cena, é ela mesma uma aparência (*Erscheinung* – lembremos que o primeiro uso da palavra “fenomenologia” dizia respeito a uma teoria da aparência); seu entrar em cena não é ainda ciência realizada e desenvolvida em sua verdade (...) Mas a ciência deve libertar-se desta aparência (*Schein*), e só pode fazê-lo voltando-se contra ela<sup>87</sup>.

No entanto, nesta libertação da aparência, a ciência deve operar através de uma perspectiva internalista que não faça apelo a nenhum saber pressuposto. Isto implicará na aceitação de que seus conceitos e pressupostos iniciais deverão ser vistos como provisórios e passíveis de contínua reorientação. Daí porque Hegel insiste que ela deve estar disposta a operar com uma outra gramática filosófica. Uma gramática na qual os termos fundamentais do saber só poderão definir suas significações através do uso que deles faremos no interior do campo fenomenológico. E é como apelo a uma mudança de gramática filosófica enquanto condição inicial para o saber fenomenológico que devemos compreender esta afirmação central de Hegel:

Melhor seria rejeita tudo isso [as divisões estanques do entendimento] como representações contingentes e arbitrárias, e como engano o uso – a isso unido – de palavras (*Worten*) como o absoluto, o conhecer, e também o objetivo e o subjetivo e inúmeras outras cuja significação é dada como geralmente conhecida. Com efeito, dando a entender, de um lado, que sua significação é universalmente conhecida e, de outro lado, que se possui até mesmo seu conceito, parece antes um esquivar-se à tarefa principal que é fornecer esse conceito<sup>88</sup>.

Ou seja, a verdadeira tarefa filosófica não consiste em tentar esclarecer previamente a significação de conceitos primeiros para a estruturação de todo saber possível. Como veremos, a verdadeira tarefa filosófica consiste em partir do uso ordinário desses conceitos para mostrar como sua significação não é universalmente conhecida, tal qual poderia primeiramente parecer. No entanto, a filosofia não deve ser uma crítica à “representação natural” do saber a partir da crença de já possuir uma representação adequada do saber. Ao contrário, ela deve mostrar que a produção dos conceitos que norteiam o saber é o resultado de um processo, e não a pressuposição de uma evidência. A dialética deve começar sem conceitos próprios, apenas conjugando os conceitos do entendimento em outra gramática.

Na verdade, há ao menos uma pressuposição que guia Hegel: “Só o absoluto é verdade, ou só o verdadeiro é absoluto”. Esta afirmação não é demonstrada, mas apenas postulada. E., de fato, a perspectiva hegeliana é uma perspectiva holista. O absoluto

---

<sup>87</sup> HEGEL, *idem*, par. 76

<sup>88</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 76

pressupõe uma perspectiva holista do saber. No entanto, devemos lembrar que existem, ao menos, dois modos possíveis de holismo.

Em um sentido fraco do termo, o holismo é uma perspectiva sem maiores implicações metafísicas. Ele pressupõe que nunca conhecemos objetos isolados, mas sempre relações de objetos. Assim, só podemos conhecer um objeto ao conhecermos o conjunto de relações que determinam a significação dos objetos. Podemos, a partir daí, afirmar que o conhecimento das relações é condição necessária para o conhecimento do conteúdo da experiência. Teremos então um holismo fraco. Mas podemos também dizer que o conhecimento das relações é condição suficiente para a determinação do conteúdo da experiência. Teremos então aquilo que Robert Brandom chamou, em relação a Hegel, de “holismo semântico”. Talvez seja por isto que Hegel afirmará em relação a Kant: “Kant concebe o pensamento como o que traz em si mesmo a diferenciação [ou seja, o conhecimento das relações de diferença e semelhança], mas não compreende que toda realidade consiste nesta diferenciação”<sup>89</sup>. Este holismo semântico é o único pressuposto da gramática filosófica hegeliana. Veremos na próxima aula como ele procura justificá-lo.

---

<sup>89</sup> HEGEL, *Lições sobre a história da filosofia - Kant*



## **PAREI AQUI**

### **Curso Hegel Aula cinco**

Continuamos hoje com a leitura da Introdução à Fenomenologia do Espírito. Na aula passada, comentei os quatro primeiros parágrafos da Introdução. Eu havia insistido com vocês que a Introdução já começa por tematizar diretamente uma experiência filosófica que será o motor da estrutura fenomenológica do saber. Ela diz respeito àquilo que pode ser chamado de “modificação da gramática filosófica”. Para que haja uma ciência da experiência da consciência, faz-se necessário uma profunda mudança na gramática filosófica que suporta a consciência que procura apreender cientificamente tal experiência. Por “gramática filosófica” podemos compreender o conjunto de pressupostos não problematizados que servem de orientação para o pensar e para a constituição de seus modos de encaminhamento. De uma certa forma, ela é o campo de pressuposições de uma sintaxe para o pensar, campo este tão naturalizado que normalmente aparece ao pensar como uma “representação natural”.

Vimos, então, como Hegel procurava partir da necessidade de problematizar aquilo que se colocava em seu tempo como representação natural do pensar. Criou-se um modo natural de pensar que produz certas convicções, começava afirmando Hegel. Parece natural, por exemplo, ver no conhecer ou um instrumento ativo de transformação da Coisa ou um meio passivo de participação com a Coisa. Parece também natural compreender o erro como uma inadequação entre pensar e o ser resultante de postulados equivocados do pensar. Tais representações naturais chegam a determinar que entre o conhecer e o absoluto passa uma nítida linha divisória, como se o objeto do conhecer humano fosse, naturalmente, o que é finito. Vimos ainda como, para Hegel, esta representação natural do pensar era, na verdade, uma figura da filosofia kantiana. O que não deve nos estranhar se lembrarmos que Hegel compreende a filosofia kantiana como reflexão filosófica da essência da modernidade com suas cisões e impasses.

Partindo deste ponto, tentei mostrar para vocês como Hegel compreendia a filosofia kantiana como uma operação filosófica dependente do que podemos chamar de “gramática da finitude”. Ao reconstituir alguns traços gerais da experiência intelectual kantiana, segundo Hegel, vimos como tratava de insistir que a estratégia kantiana de reconhecer que a experiência refere-se apenas a fenômenos, e não a coisas-em-si que se mantêm para nós incognoscíveis, implicaria em uma absolutização do finito. Tal perspectiva só é capaz de admitir que tem realidade objetiva aquilo que se submete à condição de objeto finito, intuído no espaço e no tempo e categorizado pelo entendimento. Por isto, Hegel insistirá: “Kant nunca levantou a menor dúvida sobre o fato do Entendimento ser o absoluto do espírito humano, ele é, ao contrário, a finitude da razão humana fixada de maneira absoluta e insuperável”<sup>90</sup>. Ou seja, esta figura do conhecimento absolutiza o finito por distinguir finito e absoluto a fim de afirmar que o conhecimento que está fora do absoluto ainda pode aspirar validade. Como se aceitássemos “um conhecimento em geral que, embora incapaz de apreender o absoluto, seja capaz de outra verdade”. Tudo se passa como se o finito fosse assegurado em uma dimensão autônoma que lhe fosse própria. Defender a partilha

---

<sup>90</sup> HEGEL, *Glauben und Wissen*,

ontológica entre o finito e o infinito e, mesmo assim, afirmar que o finito é, que ele tem um ser que lhe é próprio, ser que reina soberano no interior do saber, eis o que Hegel não pode aceitar. Até porque, diferenciar é conhecer, e só posso dizer que o finito não tem parte com o infinito ao assumir uma perspectiva externalista em relação ao que parece aparecer como limites da minha linguagem. Ao contrário, Hegel quer mostrar que o finito é apenas um erro gramatical que desaparecerá quando a consciência for capaz de tematizar aquilo que aparece na experiência para além do que pode ser representado pelo entendimento. Daí porque: “o expor a contradição dentro do finito é um dos pontos essenciais do método especulativo dialético”<sup>91</sup>. Hegel sempre insistirá neste ponto: não há como a consciência assegurar-se de que ela está exilada de uma experiência da ordem do incondicionado e do absoluto.

Mas como a consciência pode saber estar diante do incondicionado ou do absoluto? Sabemos que Hegel descarta a hipótese de Schelling a respeito do absoluto como indiferenciação originária entre sujeito e objeto acessível através de uma intuição intelectual pré-reflexiva. Para Hegel, há um saber do absoluto, no entanto, devemos lembrar que o absoluto não é aquilo que se dá na origem. Ele é aquilo que se constitui no interior de uma trajetória de experiências. Não há uma revelação do absoluto, mas, de uma certa forma, uma *produção* do absoluto. Proposição paradoxal pois pode parecer querer dizer que a consciência eleva o que se dá no interior do seu campo determinado de experiência à condição de absoluto. Ainda mais se lembrarmos do que eu havia dito na aula passada a respeito do “holismo semântico” que aparece como pressuposto da nova gramática filosófica que Hegel vê como condição necessária para o advento do saber fenomenológico. Holismo semântico que consiste em dizer que o conhecimento das relações é condição suficiente para a determinação do conteúdo da experiência.

Eu havia dito a vocês que, para Hegel, o conhecimento das relações não pode se dar previamente à experiência, como se fosse questão de uma dedução transcendental das estruturas possíveis de relação sob a forma de categorias. O conhecimento das relações é o fato da experiência, ou seja, só através dela podemos conhecer relações. No entanto, ainda não sabemos o que Hegel entende por “relação”. Este é um ponto central já que quem diz “relação” diz necessariamente “identidade e diferença”: categorias que são os alvos primeiros de problematização do pensamento dialético.

Voltaremos a esta questão. Por enquanto, podemos insistir em outro ponto. Pois ao afirmar que o conhecimento das relações é o fato da experiência parece que esquecemos que só há experiência porque há uma pressuposição prévia de estruturas de relações. Sem elas, não seríamos capazes sequer de o diverso da intuição sensível sob o nome de “objeto”. Afirmar estar diante de um objeto já pressupõe uma capacidade comparativa e diferenciadora que só se adquire ao postularmos relações. Isto é o que, por exemplo, Habermas tem em vista ao dizer que: “O sujeito está sempre já enredado em processos de encontro e troca, e descobre-se sempre já situado em contextos. A rede de relações sujeito-objeto já está posta, as ligações possíveis com objetos já estão estabelecidas antes que o sujeito se envolva efetivamente em relações e entre, de fato, em contato com o mundo”<sup>92</sup>.

### **“O caminho da dúvida ou, com mais propriedade, o caminho do desespero”**

---

<sup>91</sup> HEGEL, *Lições sobre a história da filosofia – o ceticismo*

<sup>92</sup> HABERMAS, *Verdade e justificação*, São Paulo: Loyola, 2004, p. 191

Hegel tem clara consciência disto, por isto, a Fenomenologia do Espírito deve partir das representações naturais do saber da consciência. Ela deve partir do exame das tentativas da consciência de atualizar suas estruturas de relações na experiência. É neste sentido que podemos compreender o início do parágrafo 78:

A consciência natural vai mostrar-se como sendo apenas conceito do saber, ou saber não real (*nich reales Wissen*). Mas à medida que se toma imediatamente por saber real, esse caminho tem para ela antes significado (*Bedeutung*) negativo: o que é a realização do conceito vale para ela antes como perda de si mesma, já que nesse caminho perde sua verdade<sup>93</sup>.

“A consciência natural é *apenas* conceito do saber”. Como facilmente percebemos, esta afirmação tem conotação claramente negativa. Neste contexto, ser apenas conceito significa aqui “não ser saber da efetividade”. No entanto, como ela toma imediatamente e previamente seu conceito de saber por saber da efetividade, a realização do conceito de saber, ou seja, a tentativa de efetivá-lo através da experiência será necessariamente um fracasso. Não um simples erro, mas uma perda radical daquilo que para a consciência aparece como verdade. Ou seja, Hegel terá que mostrar como o objeto da experiência está necessariamente em descompasso não em relação a um saber realizado tal como ele apareceria para nós, consciências que apreendem todo o trajeto fenomenológico da experiência, mas em relação à própria representação natural do saber. Podemos dizer assim que o primeiro passo para o saber fenomenológico é a compreensão de que a representação natural do saber enquanto estruturas de relações deve fracassar na sua tentativa de dar conta da experiência. No entanto, este fracasso não deve ser apenas inadequação regional do saber ao objeto, mas negação absoluta da gramática filosófica que suporta as figuras naturais do saber. Daí porque Hegel afirmar:

Esse caminho [de tentativa de realização do conceito natural de saber] pode ser considerado como o caminho da dúvida (*Zweifeln*) ou, com mais propriedade, caminho do desespero (*Verzweiflung*); pois nele não ocorre o que se costuma entender por dúvida: um vacilar nessa ou naquela pretensa verdade, seguindo de um conveniente desvanecer-de-novo (*Wiederverschwinden*) da dúvida e um regresso (*Rückkehr*) àquela verdade, de forma que, no fim, a Coisa seja tomada como era antes. Ao contrário, essa dúvida é a apreensão (*Einsicht*) consciente da inverdade do saber fenomenal (*erscheinenden Wissen*): para esse saber, o que há de mais real (*Reellste*) é antes somente o conceito irrealizado<sup>94</sup>.

Hegel apresenta aqui uma dicotomia preta de conseqüências entre *dúvida* e *desespero*. Podemos perceber claramente que Hegel, ao falar de uma dúvida que regressa à Coisa tal como era antes, faz alusão à dúvida metódica cartesiana, ou seja, a esta disposição em: “desfazer seriamente uma vez na vida todas as opiniões até então recebidas em minha crença e começar tudo de novo desde os fundamentos, isto se eu quiser estabelecer algo de firme e constante nas ciências”<sup>95</sup>. A dúvida é assim o ponto de partida em direção a um

---

<sup>93</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 78

<sup>94</sup> HEGEL, *idem*

<sup>95</sup> DESCARTES, *Meditação primeira*

fundamento que se apresenta como solo firme da ciência. Sua medida é a clareza e a distinção da certeza subjetiva da pura forma do pensar do Eu. Clareza e distinção que aparecem como medidas indubitáveis do saber e seriam índices de uma “intuição imediata e revelação interior”<sup>96</sup>. Hegel insiste que este “propósito de não se entregar na ciência à autoridade do pensamento alheio, e só seguir sua própria convicção”<sup>97</sup> não toca no ponto central: o modo com que a verdade manifesta-se a um pensar submetido às regras sintáticas de clareza e distinção próprias às representações do entendimento.

Contra esta figura da dúvida, Hegel insiste que a consciência deve experimentar algo da ordem do desespero. Neste contexto, “desespero” indica não só a fragilização absoluta das imagens do mundo (isto já podemos encontrar na primeira meditação de Descartes), mas o colocar em questão as bases da gramática que sustentava o pensar da consciência natural e seu modo de estruturar relações. Este desespero não é assim apenas a fragilização das imagens do mundo, mas também fragilização da certeza de si e, fundamentalmente, dos modos de orientação do pensar – o que implica em um trabalho do negativo muito mais profundo do que a simples dúvida a respeito da adequação de nossas representações. De fato, podemos defender Descartes desta crítica hegeliana lembrando que a figura do gênio maligno já implica em uma suspensão dos modos de orientação do pensar já que até mesmo as certezas da matemática e da adequação das representações ao mundo são postas em dúvida. Se lembrarmos de um texto hoje clássico de Derrida, *Cogito e história da loucura*, poderemos dizer que esta dúvida já é desespero por impedir que o sujeito esteja certo de não ser louco, já que a figura do gênio maligno suspende o sujeito de toda e qualquer certeza substantiva. No entanto, podemos lembrar novamente que, para Hegel, um ponto fundamental permanece. Em momento algum a consciência duvida de que o pensar é uma questão de dispor de representações e que a clareza e a distinção são critérios para a orientação do pensar. O desespero hegeliano, no entanto, quer ir até este ponto. Daí porque Hegel pode afirmar:

Seguir sua própria opinião [*Überzeugung* – convicção] é, em todo o caso, bem melhor do que se abandonar à autoridade, mas com a mudança [*Verkherung* – inversão] do crer na autoridade para o crer na própria convicção, não fica necessariamente mudado o conteúdo da convicção [já que não se trata de um problema de autonomia ou de heteronomia do pensar, mas de um problema de conjugação de uma gramática filosófica naturalizada, ou seja, de um problema do pensar como conteúdo para si mesmo]; nem fica a verdade introduzida em lugar do erro<sup>98</sup>.

Desta forma, o desespero, ou ainda a angústia (*Angst*), aparece para Hegel como condição necessária para a consciência entrar neste saber fenomenológico que é modo de manifestação do espírito em direção ao saber de si. Aqui, entretanto, uma distinção deve ser feita. Ao confrontar-se com o desespero, a consciência pode simplesmente aferrar-se à crença e à certeza absoluta de si de maneira tal que nenhuma dúvida possa doravante colocar o saber em movimento. Ela “pode recuar e tentar salvar o que está ameaçada de

---

<sup>96</sup> HEGEL, *Lições sobre a história da filosofia - Descartes*

<sup>97</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 78

<sup>98</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 78

perder”<sup>99</sup>. Neste sentido, ela defende-se do desespero através da loucura, através da construção de uma certeza delirante. Mas se a consciência for capaz de compreender a negatividade que ela sentiu ao ver a fragilização de seu mundo e de sua linguagem como manifestação do espírito, deste espírito que só se manifesta destruindo toda determinidade fixa, então a consciência poderá entrar no ritmo do saber fenomenológico. Neste sentido, podemos mesmo dizer que, para Hegel, só é possível se desesperar na modernidade, já que ele é a experiência fenomenológica central de uma modernidade disposta a problematizar tudo o que se põe na posição de fundamento para os critérios de orientação do julgar e do agir. Daí porque: “ a apresentação da consciência não verdadeira em sua inverdade não é um movimento puramente negativo”.

Mas se voltarmos ao parágrafo 78, veremos Hegel definir este desespero como caminho em direção à realização do saber como “ceticismo que atingiu a perfeição (*vollbringende Skeptizismus*)”, um “ceticismo que incide sobre todo o âmbito da consciência fenomenal [e] torna o espírito capaz de examinar o que é verdade, enquanto leva a um desespero, a respeito da representações, pensamentos e opiniões pretensamente naturais”<sup>100</sup>.

Este é um ponto central. Podemos dizer que se trata aqui de insistir que o pensar especulativo procura apropriar-se do trabalho do negativo em operação no ceticismo, isto a ponto de insistir que a dialética deve internalizar o ceticismo como seu momento inicial. Hegel chegará mesmo a dizer que: “o verdadeiro conhecimento da Idéia é esta negatividade que se encontra em casa no ceticismo”<sup>101</sup>. A dialética como resposta da consciência filosófica ao ceticismo.

## Ceticismo

Antes de iniciarmos, vale a pena lembrar que Hegel distingue ceticismo moderno (representado principalmente por Schulze e, em certa medida, Maimon) e o ceticismo antigo. Para Hegel, o ceticismo moderno seria uma postura que vê como verdadeiro apenas os fatos sensíveis, aquilo que a consciência sensível nos entrega, duvidando de todo o mais. Isto implica em deixar com que a realidade da empiria subsista intacta e indubitável ou, ainda, que os fatos da consciência (*Thatsache des Bewusstsein*) seja: “a realidade (*Wirckliche*) irrefutável a qual todas as especulações filosóficas devem se reportar”<sup>102</sup>. Neste sentido, seu “positivismo” ou, antes, seu realismo cético a respeito não poderia estar mais distante do pensamento especulativo. Já o ceticismo antigo, ao insistir nas contradições necessárias e irrefutáveis que nos deparamos ao procurarmos falar sobre a essência do que aparece, opera uma crítica da finitude fundamental para a dialética.

Hegel sabe muito bem que o ceticismo antigo não consiste em afirmar a mera irrealidade do acontecimento. Por exemplo, ao afirmar que o conceito de movimento é contraditório, o cético não pode ser refutado a partir do momento em que começamos a andar. Para Hegel, o que o ceticismo nega é a determinação essencial da significação do

---

<sup>99</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 80

<sup>100</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 78

<sup>101</sup> HEGEL, *Lições sobre a história da filosofia – o ceticismo*. Por exemplo, a falar sobre a desqualificação do sensível em Platão, Hegel não deixa de afirmar que este lado negativo da filosofia platônica é um ceticismo que, no fundo, é: “o lado negativo do conhecimento do absoluto e pressupõe imediatamente a razão como o lado positivo” (HEGEL, *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie*, p. 227)

<sup>102</sup> HEGEL, *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie*, p. 219

acontecimento, o que não quer dizer que nossas representações mentais não tenham realidade objetiva *para nós neste momento e sob condições determinadas de percepção*. “Digo que as coisas me aparecem e que eu suspendo o juízo sobre a sua significação”, dirá o cético a partir de suas operações de *epokhé*. Lembremos do que diz Lebrun, o ceticismo: “ele demora diante da significação das palavras utilizadas, isto ao invés de ir diretamente ao encontro do que elas designam, ele se coloca no ponto de união do dizer e do dito”<sup>103</sup>.

Para Hegel, isto implica necessariamente no reconhecimento das contradições nas quais nos enredamos ao nos aferrarmos às representações finitas da linguagem do entendimento. Daí porque Hegel dirá que o ceticismo é “o primeiro degrau em direção à filosofia”<sup>104</sup>, pois a filosofia deve elevar-se para além da verdade fornecida pela gramática do senso comum. Neste sentido, ceticismo significa demorar-se diante das palavras, dicotomias e relações que apareciam à consciência natural como claramente fundamentadas em sua significação. Se o cético pode afirmar: “Uma teoria por momentos nos seduz e nos parece persuasiva? Um pouco de investigação serena logo nos faz encontrar argumentos que a contradigam com não menos persuasividade”<sup>105</sup> é porque se trata de mostrar que a determinação finita que compreende o pensar como conjunto de teses não pode deixar de mostrar seu caráter vacilante e inseguro. “Todas as representações da verdade se encontram expostas a que se demonstre seu caráter finito, já que todas contêm uma negação é, portanto, uma contradição”<sup>106</sup>. Lembremos desta idéia central de Hegel, o dogmatismo consiste em afirmar como verdadeiro um conteúdo determinado e, com isto, absolutizar o finito. Neste sentido, a crítica cética só pode ser bem vinda a um pensamento dialético, principalmente se pensarmos em dois de seus tropos principais: a regressão ao infinito e a hipótese (ou o tropo concernente aos postulados). O primeiro consiste em considerar que a prova a que o dogmático quiser recorrer remete a uma outra prova, e assim ao infinito. O segundo diz respeito à tentativa dogmática de parar a regressão ao infinito através da posição de proposições com valor de axiomas e postulados; axiomas contra os quais os céticos desvelarão o caráter de mero pressuposto. Hegel compreende estes dois tropos como argumentos fortes contra a estrutura dogmática do entendimento, e não contra a razão própria à filosofia especulativa. Pois: “contra o dogmatismo, estes tropos são racionais por reintroduzir, em face da finitude do dogmatismo, o oposto (*Entgegengesetzte*) a respeito do qual ele se abstraía e, com isto, restabelecer a antinomia”<sup>107</sup>. No entanto, eles não atingem a razão porque: “o racional não têm contrário (*Gegenteil*)”.

No entanto, Hegel levanta duas críticas ao ceticismo antigo. Primeiro, ele vê o ceticismo como uma certa figura da filosofia da subjetividade que, para além da *epokhé* em relação a determinação essencial de todo fenômeno, assenta-se na segurança da certeza da consciência de si. Esta crítica pode ser problematizada, mas aquela que realmente nos interessa é outra.

Hegel insiste que a crítica às representações finitas do entendimento só pode produzir uma suspensão cética do juízo porque o ceticismo continua aferrado à gramática filosófica que ele critica. Ao compreender a contradição como resultado da tentativa de pensar em dar conta do mundo fenomênico, ela só vê a contradição como puro nada, tal

---

<sup>103</sup> LEBRUN, *La patience du concept*, p. 232

<sup>104</sup> HEGEL, *idem*, p. 239

<sup>105</sup> PORCHAT, *Vida comum e ceticismo*, p. 168

<sup>106</sup> HEGEL, *Lições sobre a história da filosofia – o ceticismo*

<sup>107</sup> HEGEL, *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie*, p. 245

como duas proposições contraditórias sobre o mesmo objeto resultariam necessariamente em um objeto vazio sem conceito ou ainda um conceito que se contradiz em si mesmo (*nihil negativum*). O ceticismo está certo em ver na fenomenalidade o espaço da contradição, e com isto nos levar ao desespero em relação a representações, pensamento e opiniões pretensamente naturais, mas está errado na sua maneira de compreender o valor da contradição.

Neste sentido, Hegel deverá insistir que “a apresentação da consciência não verdadeira em sua inverdade não é um movimento puramente negativo” pois:

O ceticismo que termina com a abstração do nada ou do esvaziamento não pode ir além disso, mas tem de esperar que algo de novo se lhe apresente para jogá-lo no abismo vazio. Porém quando o resultado é apreendido como é em verdade – como negação determinada – é que então já surgiu uma nova forma imediatamente e se abriu na negação a passagem (*Übergang*) pela qual, através da série completa das figuras [da consciência], o processo se produz por si mesmo<sup>108</sup>.

Anteriormente, Hegel havia dito que o ceticismo diferencia-se do especulativo porque este último é capaz de compreender o nada como algo determinado e que tem um conteúdo. Mas o que poderia significar uma negação determinada ou um nada determinado?

Percebemos que este conceito é importante no interior da economia do nosso texto. Hegel havia dito que o caminho da consciência em direção à realização do saber é um caminho do desespero, pois deve dissolver não só as imagens do mundo da consciência, mas também indicar a fragilização da certeza de si e, fundamentalmente, dos modos de orientação do pensar. Neste sentido, o caminho do saber foi comparado a um ceticismo que demonstra a instabilidade das determinações finitas do saber. No entanto, o ceticismo pára lá onde deveria continuar, já que ele vê a contradição resultante da experiência fenomênica da consciência, contradição resultante da tentativa da consciência natural em não ser apenas conceito de saber, mas saber realizado, como figura do puro nada. Para Hegel, resta ao ceticismo apenas o retorno em direção à certeza da consciência de si. Mas à consciência que procurar apreender fenomenalmente o saber, resta compreender a contradição como uma negação determinada.

Mas o que é exatamente esta negação determinada que permite a passagem da série completa das figuras da consciência a partir da sua própria auto-produção?

### **Negação determinada**

Antes de abordarmos diretamente esta questão, vale a pena configurar melhor o uso que Hegel procura fazer desta noção: negação determinada. Logo após afirmar que a negação determinada é exatamente este movimento interno de passagem de uma figura do saber fenomenal a outra (o que poderia ser dito de outra maneira, a saber, a negação determinada é o que estabelece o regime de relação de um objeto da experiência a outro – ela é esta operação que constrói *processos* de relação *na experiência*, e não *deduções* de relações), Hegel lembra que esta passagem deve nos levar necessariamente a uma meta (*Ziel*). “A meta está ali onde o saber não necessita ir além de si mesmo, onde a si mesmo se

---

<sup>108</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 79

encontra, onde o conceito corresponde (*entspricht*) ao objeto e o objeto ao conceito”<sup>109</sup>. Ou seja, a negação determinada é este modo de estruturar relações entre objetos, a partir de processos, modo que permite a realização da correspondência final entre conceito e objeto. Isto só é possível porque se trata de afirmar que a negação determinada é modo de estruturar relações entre objetos *a partir da dinâmica do conceito*. O conceito, em Hegel, não é aquilo que submete o diverso da intuição sob a forma de uma representação genérica. Antes, *ele é estrutura de relações pensadas a partir da negação determinada*. Neste sentido, em última instância, não há em Hegel conceito *de objeto*, apenas conceitos de *relações entre objetos*.

Este vocabulário da correspondência pode parecer estranho. Afinal, é o pensar representativo que compreende a relação entre objeto e conceito a partir da correspondência, da *adequatio* entre minhas imagens mentais e estados de coisas independentes. Por que Hegel recorre aqui ao vocabulário da correspondência?

Vejamos o que mais Hegel diz parágrafo 80. Ele lembra que o processo em direção à tal correspondência não pode ser detido. Pois:

a consciência é para si mesma seu conceito, por isso é imediatamente o ir-além do limitado e - já que este limite lhe pertence - é o ir além de si mesma (...) Essa violência que a consciência sofre - de se lhe estragar toda satisfação limitada [notemos este vocabulário psicológico da ‘satisfação’ (*Befriedigung*) sendo usado na descrição das relações cognitivas entre consciência e objeto] - vem dela mesma<sup>110</sup>.

Notamos que este “a consciência é para si mesma seu conceito” não tem o mesmo sentido do anterior “a consciência natural é apenas conceito de saber”. Agora, conceito significa: “o aparecer a si mesmo da consciência em sua verdade”<sup>111</sup>. O que antes era “apenas conceito”, agora pode se afirmar como o que guia a experiência em direção à meta. Este conceito é o que leva a consciência a suportar a violência que estraga sua satisfação limitada, violência que anteriormente chamamos de desespero. Mas se a violência vem dela mesma (e não simplesmente do objeto que resiste ao conceito) é também porque “o que parece ocorrer fora dela - ser uma atividade dirigida contra ela - é o seu próprio agir”<sup>112</sup>. Isto pode significar duas coisas distintas: a consciência está diante de um objeto que seu próprio saber criou, neste sentido, a violência da tentativa de fazer corresponder o conceito ao objeto é algo que se passa no interior da própria consciência, isto na melhor tradição de um idealismo subjetivista. Ou podemos dizer: o conceito já traz em si uma negatividade simétrica àquela que a consciência encontra ao compreender que seu saber natural não corresponde ao objeto. A negatividade própria à confrontação entre conceito e objeto já deve ser interna aos modos de estruturação do conceito. Esta é a segunda parte da proposição exposta na aula passada a respeito do holismo semântico de Hegel, ou seja, esta idéia de que a compreensão das relações é condição suficiente para a compreensão do conteúdo da experiência. Esta proposição só é possível à condição de compreendermos as relações como processos que se estruturam a partir de negações determinadas.

---

<sup>109</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 80

<sup>110</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 80

<sup>111</sup> HEIDEGGER, *Hegel e seu conceito de experiência*

<sup>112</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 37



Nós avaliaremos melhor o modo de funcionamento desta hipótese na próxima aula, quando terminarmos a leitura da Introdução. Por enquanto, gostaria de terminar esta aula tecendo algumas considerações sobre esta noção tão central para a compreensão da filosofia hegeliana: a negação determinada.

Quando Hegel fala de negação determinada ele faz sempre alusão e uma negação que, de uma certa, conserva aquilo que nega, tal como em uma operação de *Aufhebung*. Ou seja, a negação não aparece aqui simplesmente como figura da privação (*nihil privativum*), da falta, do vazio ou do nada. A negação determinada é um modo relacional de passagem de um termo a outro. Neste sentido, aquilo que é negado deve ficar pressuposto no interior de uma relação.

A princípio a definição de “negação determinada” é mais trivial do que parece. Tomemos, por exemplo, duas proposições negativas:

- A mulher não é alta
- A mulher não é homem

Percebemos claramente que há aqui dois usos distintos da negação, um uso *indeterminado* e um uso *determinado*. Eles são resultados de dois modos distintos de uso do verbo “ser”: um como predicação e outro como posição de identidade. A negação que incide sobre o verbo ser no interior de uma relação de predicação é indeterminada. A negação de um termo não me dá automaticamente o outro termo. Não posso passar de “mulher” para “alta” é vice-versa. Já a negação que incide sobre o verbo ser no interior de uma relação de identidade é determinada. A negação de um termo me faz passar automaticamente a um outro termo, neste sentido, a negação “conserva” o termo que ela nega. No nosso exemplo, a negação do sujeito gramatical “mulher” me faz necessariamente passar ao termo posto no predicado. Isto porque, ao negarmos o verbo ser no interior de uma relação de identidade, estamos necessariamente estabelecendo uma relação de “oposição” ou de “contrariedade”. “Passar de um termo a outro”, para usar uma expressão hegeliana, indica aqui a existência de uma relação de solidariedade entre dois termos contrários: homem e mulher, Um e múltiplo, ser e nada. O Um é inicialmente negação do múltiplo, o ser é inicialmente negação do nada. Isto nos mostra que uma determinação só pode ser posta através da oposição, ou seja, ela deve aceitar a realidade de seu oposto. A positividade da identidade a si é suportada pela força de uma negação interna que, na verdade, sempre pressupõe a diferença pensada como alteridade.

Assim, quando dizemos: a negação determinada é aquilo que permite, ao conceito, estruturar relações de objetos, parece que estamos dizendo, simplesmente que toda relação capaz de determinar identidades é necessariamente uma relação de oposição. Poderíamos mesmo dizer, com Deleuze, que: “Hegel determina a diferença por oposição dos extremos ou dos contrários” (DELEUZE, 2000, p. 64), como se toda diferença essencial pudesse ser submetida a relações de oposição. Falar de uma negação que conserva o termo negado seria simplesmente uma maneira mais nebulosa de dizer que, em toda relação de oposição, a posição de um termo pressupõe a realidade de seu oposto como limite à sua significação. Neste sentido, poderíamos compreender tentativas, como a de Robert Brandom, de definir a negação determinada como a simples reflexão sobre as consequências de assumirmos o caráter estruturante de relações de *incompatibilidade material*. Lembremos do que ele afirma: “Hegel aceita o princípio medieval (e spinozista) *omni determinatio est negatio*. Mas a mera diferença ainda não é a negação que a determinidade exige de acordo com esse princípio. Essencialmente, a propriedade definidora da negação é a exclusividade

codificada no princípio de não-contradição: *p* exclui-se de *não-p*; eles são incompatíveis” (BRANDOM, 2002, p. 179). Assim: “o conceito de incompatibilidade material ou, como Hegel o designa, de ‘negação determinada’ é seu mais fundamental instrumento conceitual” (BRANDOM, 2002, p. 180).

No entanto, esta compreensão da negação determinada como figura da oposição é falha sob vários aspectos. Ela é útil para nos lembrar como a negação pode estruturar relações conceituais, mas ela não dá conta de alguns pontos centrais. O principal deles diz respeito ao fato de, como veremos mais a frente, Hegel construir a noção de negação determinada exatamente como dispositivo de crítica à idéia de que as oposições dão conta da estruturação integral das relações. Pois a oposição pode admitir que só é possível pôr um termo através da pressuposição da realidade do seu oposto, que aparece aqui como limite de significação. Mas a oposição não pode admitir que a identidade de um termo é a passagem no seu oposto, que o limite de um termo, por seu seu-limite, faz parte da extensão do próprio termo. No entanto, a negação determinada significa exatamente isto: que o termo, ao realizar-se, ou seja, ao se referir à experiência, passa necessariamente no seu oposto e esta passagem é, ao mesmo tempo, *a perda do seu sentido e a realização do seu sentido*.

A princípio, nada disto parece ter muito sentido, já que se trata de problematizar a própria noção de “relação”. De fato, nesta perspectiva, a noção de negação determinada parece naturalmente obscura. Afinal, como é possível dizer que a realização de um termo, no sentido de sua referencialização na experiência, é uma passagem no oposto, é o reconhecimento de sua identidade com aquilo que o nega?

## Curso Hegel

### Aula 6

Nesta aula, terminaremos o comentário da Introdução à Fenomenologia do Espírito dando conta, assim, do trecho que vai do parágrafo 81 ao parágrafo 89. Vimos, até agora, como Hegel parte da necessidade da consciência operar aquilo que chamamos de “modificação da gramática filosófica”. Para que haja uma ciência da experiência da consciência, faz-se necessário uma profunda mudança na gramática filosófica que suporta as expectativas de racionalização que animam a consciência em seu agir e em seu julgar. Por “gramática filosófica” podemos compreender o conjunto de pressupostos não problematizados que serve de orientação para o pensar e para a constituição de seus modos de encaminhamento. De uma certa forma, ela é o campo de pressuposições de uma sintaxe para o pensar, campo este tão naturalizado que normalmente aparece ao pensar como uma “representação natural”.

Vimos então como Hegel partia desta representação natural do pensar. Criou-se um modo natural de pensar que produz certas convicções, começava afirmando Hegel logo no primeiro parágrafo da Introdução. Parece natural, por exemplo, ver no conhecer ou um instrumento ativo de transformação da Coisa ou um meio passivo de participação com a Coisa. Parece também natural compreender o erro como uma inadequação entre pensar e o ser resultante de postulados equivocados do pensar. Tais representações naturais chegam a determinar que entre o conhecer e o absoluto passa uma nítida linha divisória, como se o objeto do conhecer humano fosse, naturalmente, o que é finito. Vimos ainda como, para Hegel, esta representação natural do pensar era, na verdade, uma figura da filosofia kantiana.

Partindo deste ponto, tentei mostrar para vocês como Hegel compreendia filosofia kantiana como operação filosófica dependente do que podemos chamar de “gramática da finitude”. Ao reconstituir alguns traços gerais da experiência intelectual kantiana, segundo Hegel, vimos como tratava de insistir que a estratégia kantiana de reconhecer que a experiência refere-se apenas a fenômenos, e não a coisas em-si, que se mantém para nós incognoscíveis implicaria em uma absolutização do finito. Tal perspectiva só é capaz de admitir que tem realidade objetiva aquilo que se submete à condição de objeto finito, intuído no espaço e no tempo e categorizado pelo entendimento. Ou seja, esta figura do conhecimento absolutiza o finito por distinguir finito e absoluto a fim de afirmar que o conhecimento que está fora do absoluto ainda pode aspirar validade. Hegel, por sua vez, quer mostrar que o finito é apenas um erro gramatical que desaparecerá quando a consciência for capaz de tematizar aquilo que aparece na experiência para além do que o que pode ser representado pelo entendimento. Para Hegel, não há nenhuma razão para a consciência assegurar-se de estar exilada de uma experiência da ordem do incondicionado e do absoluto.

Apresentei então um primeiro modo de encaminhamento para a questão do absoluto em Hegel. Vimos como Hegel parte de uma pressuposição que podemos chamar, juntamente com Robert Brandom, de “holismo semântico”. Neste sentido, podemos dizer que, para Hegel, saber o absoluto só é possível á condição de aceitarmos que o conhecimento das relações entre objetos da experiência é condição suficiente para a determinação do *conteúdo* da experiência. Podemos ainda dizer que tal holismo implica que, para Hegel, não pode haver distinção entre nossa estrutura conceitual e o mundo. De

uma certa forma, passei nossa última aula discutindo com vocês o modo de encaminhamento desta idéia.

Lembremos aqui de alguns pontos fundamentais da nossa leitura. Primeiro, este conhecimento das relações não pode ser, para Hegel, o resultado de uma dedução prévia à experiência, como se fosse questão de uma dedução transcendental das estruturas possíveis de relação sob a forma de categorias. O conhecimento das relações é o fato da experiência, ou seja, só através dela podemos conhecer relações. Proposição aparentemente sem sentido, já que, ao afirmar que o conhecimento das relações é o fato da experiência, parece que esquecemos que só há experiência porque há uma pressuposição prévia de estruturas de relações. Sem elas, não seríamos capazes sequer de o diverso da intuição sensível sob o nome de “objeto”. Afirmer estar diante de um objeto já pressupõe uma capacidade comparativa e diferenciadora que só se adquire ao postularmos relações.

Críticos do hegelianismo insistem que a experiência fenomenológica já é desde sempre organizada a partir da perspectiva *a posteriori* de uma consciência que rememora o a integralidade do processo histórico de formação em direção ao saber. Neste sentido, o conhecimento das relações já estaria previamente pré-determinado, sendo o trajeto fenomenológico apenas a confirmação do que a consciência histórica já tem condições de determinar. Neste sentido, para defender Hegel, devemos mostrar que o caminho fenomenológico em direção ao saber pode ser trilhado pela consciência individual sem a necessidade de uma perspectiva estruturada como uma meta-narrativa histórica ou sem a necessidade de algo como uma Lógica transcendental prévia (como seria o caso de toda fenomenologia como simples doutrina da aparência).

Sugeri que podemos compreender a estratégia hegeliana ao levar a sério a idéia de que o caminho da experiência fenomenológica do saber é o “caminho do desespero”. Neste contexto, “desespero” (ou, em outras situações, “angústia”) indica uma fragilização absoluta das imagens do mundo que permite o colocar em questão as bases da gramática que sustentava o pensar da consciência natural e seu modo de estruturar relações. Este desespero pode ser assim também fragilização da certeza de si e, fundamentalmente, dos modos de orientação do pensar. Hegel chegará a dizer: “Para a consciência é como se, retirando-lhe a Representação, lhe retirássemos o solo natal sobre o qual ela se sente sólida. Quando se acha colocada na pura região dos conceitos, ela não sabe mais onde está no mundo”<sup>113</sup>. Sem este trabalho do negativo, a consciência continuará sempre aferrada às representações naturais do pensar.

Por outro lado, ao utilizar uma categoria psicológica como “desespero” a fim de dar conta de uma experiência de saber, Hegel quer lembrar que há uma relação profunda entre *saber e formação da consciência*. Isto no sentido de que alcançar o saber é: “reconhecer-se, enquanto consciência cultivada, como a expressão da verdade da cultura e ricprocamente”<sup>114</sup>. Neste sentido, o desespero nada mais é do que aquilo que produz a *Unruhe* (inquietação) fundamental do Espírito, ele é o motor psicológico da progressão fenomenológica, como se os comportamentos cognitivos tivessem sempre uma configuração necessária como comportamento afetivo. Uma idéia que encontraremos no interior da tradição dialética posterior, por exemplo, com Adorno, para quem o idealismo

---

<sup>113</sup> HEGEL, *Enciclopédia*, par. 3

<sup>114</sup> PHILOMENKO, *Lecture de la Ph[énoménologie]*, p. 148

poderia ser explicado como raiva contra o não-idêntico, assim como a noção de sistema seria, fundamentalmente, defesa contra a “angústia (*Angst*) do caos”<sup>115</sup>

No entanto, dizer isto é ainda dizer pouco. Pois poderíamos simplesmente dizer que este desespero em relação a representações, pensamentos, opiniões e modos de inferência pretensamente naturais não necessariamente nos levará ao saber absoluto, mas simplesmente ao ceticismo. Este mesmo ceticismo que só vê contradição lá onde o pensar procura determinar a essência do que aparece, lá onde o conceito procura assegurar os modos de sua aplicação a casos levando, com isto, a consciência à suspender o juízo (*epokhè*) como estratégia para alcançar um porto para além do desespero.

Hegel compreende claramente este ponto. Tanto que podemos afirmar que o pensar especulativo procura apropriar-se do trabalho do negativo em operação no ceticismo, isto a ponto de insistir que a dialética deve internalizar o ceticismo como seu momento inicial. “O verdadeiro conhecimento é essa negatividade que, no ceticismo, está em casa”, dirá Hegel. Neste sentido, podemos seguir Pippin e afirmar que: “como Kant, Hegel está, desde o início, interessado nas condições de possibilidade do conhecimento e agora parece interessado no problema moderno pós-cartesiano [problema cético por excelência]: Há alguma razão para acreditar que conhecemos *algo* [objetos como são em-si]? (...) Há alguma boa razão para acreditar que há um mundo exterior [com acessibilidade epistêmica e autonomia metafísica]?”<sup>116</sup>. Um pouco como se Hegel colocasse diante de si a “pergunta profissional do cético”: “Como sabemos nós que tudo aquilo o que é mental representa algo que não é mental ? Como sabemos nós se aquilo que o Olho da Mente vê é um espelho (ainda que distorcido - um vidro encantado) ou um véu ?”<sup>117</sup>.

No entanto, se Hegel assume a realidade da pergunta cética, ele não assumirá a correção de suas respostas. A saída hegeliana será diametralmente oposta em relação à suspensão do juízo. Hegel quer levar a consciência à absolutização do saber. Para tanto, ele deve compreender o ceticismo a partir de duas perspectivas. Primeiro, o ceticismo estaria certo ao mostrar como toda tentativa de compreender a experiência a partir de determinações finitas, toda tentativa de simplesmente aplicar conceitos à experiência fenomenal, nos leva a contradição entre condicionado e incondicionado, entre em-si e para-si. Ele estaria certo (Hegel pensa no ceticismo antigo de Sexto Empírico) em desesperar-se das certezas e modos de inferência do senso comum. [A idéia de Pippin: questões sobre a inadequação de nosso conhecimento só são possíveis a partir de uma experiência ligada ao fundamento do saber, ou seja, uma experiência do Espírito sobre si mesmo]

No entanto, ele estaria errado em compreender esta contradição apenas como o puro nada, da mesma forma como duas proposições produziram necessariamente um objeto vazio desprovido de conceito. Isto seria apenas a prova de que o ceticismo ainda estaria preso a uma gramática filosófica dependente da entificação de postulados como: o princípio de identidade, de não-contradição e do terceiro excluído. De uma certa forma, o ceticismo não é suficientemente cético. Ele não se demora: “no sentido dos conceitos fundamentais (unidade, identidade, diferença ...)”<sup>118</sup>. Como dirá Lebrun, a aparência que ele desdobra é a sombra trazida do Ser e, sob a cláusula do ‘não-ser’, ainda é retida a plenitude do mundo. Passar do ser do mundo ao seu não-ser não é, ainda mudar de ontologia. O ser e o ser-

---

<sup>115</sup> ADORNO, ND, p. 32

<sup>116</sup> PIPPIN, *Hegel's idealism*, p. 95

<sup>117</sup> RORTY, Richard; A filosofia e o espelho da natureza, pag. 46..

<sup>118</sup> LEBRUN, *A paciência do conceito*, p. 228

negado tem uma forma comum, já que o cético: “diz o Não-ser da mesma maneira que o dogmático dizia o Ser, visto que sua linguagem nunca deixou de ser comum”<sup>119</sup>. Abolir o ser finito não é, para Hegel, abolir o ser em geral. Daí porque Hegel apresenta, contra o ceticismo, o conceito de negação determinada, que seria acélula elementar para a produção de um novo regime de discursividade.

Este é o conceito mais importante da Introdução e é ele que deve nos explicar como o caminho do desespero não deve levar a consciência ao ceticismo (ou, na pior das hipóteses, à loucura), mas a esta meta (*Ziel*) na qual: “o saber não necessita ir além de si mesmo, onde a si mesmo se encontra, onde o conceito corresponde (*entspricht*) ao objeto e o objeto ao conceito”. Antes pois de retomar o comentário do nosso texto, gostaria de expor, de maneira mais sistemática, a noção hegeliana de “negação determinada”.

### **Negação determinada**

Um dos fundamentos da experiência intelectual hegeliana está na sua teoria das negações. Hegel está disposto a levar às últimas conseqüências o questionamento de idéias clássicas como: “a realidade é algo, a negação é nada”. Ele compreende que a tentativa de recusar dignidade ontológica ao negativo só pode ser compreendida no interior de um modo de pensar que determina o saber como presença diante de si do objeto através da representação. Presença que se molda a partir da visibilidade das coisas que se dão no espaço. Afirmar, como quer Hegel, que a negação é, que ela tem um ser que lhe é próprio, significa admitir que nem tudo se adequa à visibilidade de uma presença que tende a reduzir todo ser ao regime de disponibilidade próprio ao espaço.

Veremos no decorrer do curso como Hegel estrutura sua teoria das negações e as conseqüências dela para uma teoria da linguagem e do conhecimento. Por enquanto, gostaria de trabalhar uma das figuras centrais da negação hegeliana: a negação determinada. [os três níveis da negação, segundo Hegel: negação abstrata/ negação determinada: *Verkehrung* e *Aufhebung* – negação absoluta].

Retornemos primeiramente à hipótese do holismo semântico, ou seja, à esta noção de que a compreensão das relações entre objetos é condição suficiente para a determinação do conteúdo da experiência. Vimos que Hegel definia a meta do saber fenomenológico como este ponto onde o conceito corresponde ao objeto e o objeto corresponde ao conceito. Uma primeira leitura parece nos indicar que o saber absoluto hegeliano seria a realização da adequação total do conceito (compreensão de relações – lembremos que, para Hegel, o conceito não é subsunção do diverso da experiência sob a forma de objeto, mas posição de estruturas de relações) ao objeto (o conteúdo da experiência).

No entanto, esta adequação só seria possível á condição de compreendermos as relações de objetos como negações determinadas. Ou seja, a negação determinada é aquilo que permite, ao conceito, estruturar relações entre objetos.

A princípio esta definição é mais trivial do que parece. Tomemos, por exemplo, duas proposições negativas:

- A mulher não é alta
- A mulher não é homem

Percebemos claramente que há aqui dois usos distintos da negação, um uso *indeterminado* e um uso *determinado*. Eles são resultados de dois modos distintos de uso do verbo “ser”: um

---

<sup>119</sup> LEBRUN, *A paciência do conceito*, p. 247

como predicação e outro como posição de identidade. A negação que incide sobre o verbo ser no interior de uma relação de predicação é indeterminada. A negação de um termo não me dá automaticamente o outro termo. Não posso passar de “mulher” para “alta” é vice-versa. Já a negação que incide sobre o verbo ser no interior de uma relação de identidade é determinada. A negação de um termo me faz passar automaticamente a um outro termo, neste sentido, a negação “conserva” o termo que ela nega. No nosso exemplo, a negação do sujeito gramatical “mulher” me faz necessariamente passar ao termo posto no predicado. Isto porque, ao negarmos o verbo ser no interior de uma relação de identidade, estamos necessariamente estabelecendo uma relação de “oposição” ou de “contrariedade”. “Passar de um termo a outro” indica aqui a existência de uma relação de solidariedade entre dois termos contrários: homem e mulher, Um e múltiplo, ser e nada. O Um é inicialmente negação do múltiplo, o ser é inicialmente negação do nada. Isto nos mostra que uma determinação só pode ser posta através da oposição, ou seja, ela deve aceitar a realidade de seu oposto. A positividade da identidade a si é suportada pela força de uma negação interna que, na verdade, sempre pressupõe a diferença pensada como alteridade.

Assim, quando dizemos: a negação determinada é aquilo que permite, ao conceito, estruturar relações de objetos, parece que estamos dizendo, simplesmente que toda relação capaz de determinar identidades é necessariamente uma relação de oposição. Poderíamos mesmo dizer, com Deleuze, que: “Hegel determina a diferença por oposição dos extremos ou dos contrários”<sup>120</sup>, como se toda diferença essencial pudesse ser submetida a relações de oposição. Falar de uma negação que conserva o termo negado seria simplesmente uma maneira mais nebulosa de dizer que, em toda relação de oposição, a posição de um termo pressupõe a realidade de seu oposto como limite à sua significação. Neste sentido, poderíamos compreender tentativas, como a de Robert Brandom, de definir a negação determinada como a simples reflexão sobre as conseqüências de assumirmos o caráter estruturante de relações de *incompatibilidade material*. Lembremos do que ele afirma: “Hegel aceita o princípio medieval (e spinozista) *omni determinatio est negatio*. Mas a mera diferença ainda não é a negação que a determinidade exige de acordo com esse princípio. Essencialmente, a propriedade definidora da negação é a exclusividade codificada no princípio de não-contradição: *p* exclui-se de *não-p*; eles são incompatíveis”<sup>121</sup>. Assim: “o conceito de incompatibilidade material ou, como Hegel o designa, de ‘negação determinada’ é seu mais fundamental instrumento conceitual”<sup>122</sup>.

No entanto, esta compreensão da negação determinada como figura da oposição é falha sob vários aspectos. Ela é útil para nos lembrar como a negação pode estruturar relações conceituais, mas ela não dá conta de dois pontos centrais. Primeiro, a negação determinada não é apenas o modo de relação entre dois termos, mas fundamentalmente o modo de relação entre conceito e objeto. Neste sentido, lembremos da idéia central de Hegel: o conhecimento das relações não é o resultado de deduções, mas só é possível no interior da experiência. Conhecer relações não consiste em deduzir, mas em compreender *processos*.

A negação determinada diz respeito fundamentalmente aos modos de efetivação do conceito na experiência. Isto indica que, ao tentar indexar o conceito a um objeto, ao tentar realizar o conceito na experiência, a consciência verá o conceito *passar no seu oposto* e

---

<sup>120</sup> DELEUZE, *Différence et répétition*, p. 64

<sup>121</sup> BRANDOM, *Holism and idealism in Hegel Phenomenology*, p. 179

<sup>122</sup> idem, p. 180

engendrar um outro objeto (daí porque a negação determinada é o *locus* da passagem de uma figura da consciência à outra). Neste sentido, a consciência nunca consegue aplicar seu conceito ao caso sem engendrar uma situação que contradiga as aspirações iniciais de significação do conceito. A experiência é exatamente o campo destas inversões. Lembremos: Hegel está interessado em compreender como *o sentido dos conceitos modifica-se a partir do momento em que eles procuram se realizar na experiência*. Como já vimos anteriormente, internalizar o sentido da experiência significa, para Hegel, estruturar relações conceituais através das inversões que a efetividade impõe ao conceito. De uma certa forma, não é o conceito que molda a experiência, mas a experiência que molda o conceito ao impor uma reordenação nas possibilidades de aplicação do conceito.

Por outro lado, Hegel construiu a noção de negação determinada exatamente como dispositivo de crítica à idéia de que as oposições dão conta da estruturação integral das relações. Pois a oposição pode admitir que só é possível por um termo através da pressuposição da realidade do seu oposto, que aparece aqui como limite de significação. Assim, ela admite que toda determinação da identidade de um termo só é possível através da mediação através da alteridade (não apenas do oposto, mas da estrutura de determinações pressupostas). Mas a oposição não pode admitir que a identidade de um termo é a passagem no seu oposto. No entanto, a negação determinada significa exatamente isto: que o termo, ao realizar-se, ou seja, ao se referir à experiência, passa necessariamente no seu oposto e esta passagem é, ao mesmo tempo, a perda do seu sentido e a realização do seu sentido.

Percebe-se que assumir tal possibilidade implica em problematizar a própria noção de “estruturas de relação”. De fato, nesta perspectiva, a noção de negação determinada parece naturalmente obscura. Afinal, como é possível dizer que a realização de um termo, no sentido de sua referencialização na experiência é uma passagem no oposto? Aqui, podemos notar de maneira mais clara a necessidade de uma fenomenologia. Hegel acredita que a exposição adequada deste movimento depende de uma compreensão dos modos como o campo da experiência se estrutura para um sujeito. Veremos isto claramente ao seguirmos o trajeto fenomenológico da consciência a partir da aula que vem.

Por enquanto, vale esboçar algumas considerações introdutórias para melhor apreendermos o lugar da negação determinada.

## **A consciência é sua própria medida**

Os últimos parágrafos da Introdução são dedicados a uma reflexão sobre aquilo que Hegel chama de método de desenvolvimento da Fenomenologia. Novamente, Hegel retorna à necessidade da consciência ter, no seu próprio campo de experiências, aquilo que permitirá sua superação em direção à realização como Espírito:

Parece que esta apresentação (*Darstellung*), vista como um procedimento da ciência em relação ao saber que se manifesta e como investigação e exame da realidade do conhecer não se pode efetuar sem um certo pressuposto colocado na base (no fundamento – *Grunde*) como medida (*Masstab*) (...) Mas nesse ponto onde a ciência apenas está surgindo, nem ela nem seja o que for se justifica como a essência ou o em si. Ora, sem isso, para que não pode ocorrer nenhum exame<sup>123</sup>.

---

<sup>123</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 81



Ou seja, a princípio parece que a Fenomenologia precisa apresentar o fundamento como medida de avaliação entre os descaminhos da consciência e a efetividade do saber. O fundamento aparece aqui como medida, ou seja, como aquilo que permite ao pensar estabelecer os entes na disposição do seu olhar. A medida é o solo não problemático que oferece ao pensar uma positividade que lhe permitirá estabelecer relações de diferença e de identidade. No entanto, esta medida, Hegel insiste que ela não está disponível à consciência.

Logo no parágrafo seguinte, Hegel completa: é verdade que a consciência parece não ter à sua disposição uma medida que sirva de fundamento para o saber. Mas, por outro lado: “a consciência distingue algo de si e ao mesmo tempo se relaciona com ele; ou, exprimindo de outro modo, ele é algo para a consciência”<sup>124</sup>. A esta relação, para a consciência, entre termos distintos, Hegel chama de *saber*. Este saber teria mero valor subjetivo se não pudesse ser *medido* por uma *verdade* que deve ter valor objetivo. Esta verdade como medida é apresentada, na economia do nosso texto, primeiramente através do recurso ao “para nós”: “Nós porém distinguimos desse ser para um outro, o ser-em-si; o que é relacionado com o saber também se distingue dele e se põe como ente, mesmo fora dessa relação: o lado desse em-si chama-se verdade”. Nós, que avaliamos a experiência na posteridade, vemos que há algo fora da relação do saber. Isto que está fora é o em-si do objeto. No entanto, de onde tiramos a medida que permite avaliar o que o objeto é para-a-consciência com o que ele é em-si?

Notemos que Hegel, no parágrafo seguinte, irá abandonar esta via. Dizer que temos uma medida de verdade que nos permite reconfigurar a experiência fenomenológica a partir dela resultaria apenas em comparar o saber com um outro saber do objeto, mas agora um saber *para nós*, saber de uma consciência hipostasiada: “O em-si do saber resultante dessa investigação seria, antes, seu ser para nós, o que afirmássemos como sua essência não seria sua verdade, mas sim nosso saber sobre ele”. Todo saber é um dispor-diante-de-si, um *Vors-sich-stellen* e nada muda se este saber for um dispor-diante-de-nós um *Vors-uns-stellen*.

Daí porque Hegel deve recusar tal fundamento prévio que aparece através da perspectiva do para nós e afirmar que a própria natureza do objeto da experiência da consciência já fornece a medida de comparação entre a verdade e o saber. É neste sentido que devemos compreender a afirmação central:

A consciência fornece, em si mesma, sua própria medida; motivo pelo qual a investigação se torna uma comparação de si consigo mesma, já que a distinção que acaba de ser feita [entre saber e verdade] incide na consciência. Há na consciência um *para um outro*, isto é, a consciência tem em geral (*überhaupt*) a determinidade do momento do saber nela. Ao mesmo tempo, para a consciência, esse outro não é somente para ela, mas é também fora dessa relação, ou seja, é em si: o momento da verdade<sup>125</sup>.

A princípio, esta reviravolta parece surpreendente. Ao afirmar que a consciência fornece, em si mesma, sua própria medida, Hegel não deixa de aludir a afirmações

---

<sup>124</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 82

<sup>125</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 84

anteriores, que analisamos na aula passada, como, por exemplo: “a consciência é para si seu próprio conceito” ou “ a violência que a consciência sofre vem dela mesma”. Todas estas proposições mostram como o holismo semântico de Hegel é um idealismo. Se, por um lado, o conhecimento de estrutura de relações conceituais é condição suficiente para o conhecimento do conteúdo do objeto experiência, devemos agora dizer que o conhecimento de si é, ao mesmo tempo, conhecimento do conteúdo do objeto da experiência. Proposição que Hegel irá levar ao extremo quando, no interior da Fenomenologia, afirmar que toda consciência *de objeto* está subordinada às estruturas da consciência-de-si.

Já sabemos que esta medida não é um solo não problemático que oferece uma positividade ao pensar, nem mesmo um solo que só poderia estar pressuposto na perspectiva do para nós. A única coisa que Hegel lembra é que a consciência traz em si sua própria medida porque há nela um para um outro. Há uma alteridade que não se determina completamente no interior de uma relação de saber pensada como representação do objeto pelo sujeito. Ao dizer que a consciência é para si seu próprio conceito, Hegel esta pois afirmando que a consciência tem dentro de si um outro que não pode ser totalmente posto como objeto no interior de uma relação cognitiva, já que aquilo que é totalmente posto é disposto para-a-consciência. Tentar refletir sobre este outro *que fornece a medida da distância entre o saber e a verdade* é, assim, para a consciência, uma violência que estranhamente vem dela mesma.

Hegel faz então uma consideração ainda mais surpreendente. É indiferente definir o saber como conceito e o em-si, o verdadeiro, como objeto ou, inversamente, o em-si como conceito e o saber para-a-consciência como objeto. No entanto, a princípio, a diferença é total: ela é a distância que vai de um modo de conhecer que vê a determinação do objeto como aquilo ao qual o conceito deve se adequar (como no empirismo) e um modo de conhecer no qual o conteúdo de verdade é fornecido pela determinação prévia do conceito (racionalismo). Hegel simplesmente afirma que tal distinção é indiferente porque os dois pólos incidem no interior do saber investigado. Podemos dizer que isto apenas indica que a alteridade não é uma experiência que se coloca apenas na confrontação do sujeito com o objeto, mas é interna ao próprio conceito.

No entanto, até aqui não podemos deixar de nos sentir diante de um certo passe de mágica. Hegel parece afirmar, ao mesmo tempo, que há uma divisão na consciência entre saber e verdade, mas esta divisão, por ser interna à consciência, não é uma divisão irreconciliável. Tudo parece ficar mais evidente quando Hegel afirma, no parágrafo seguinte:

Com efeito, a consciência, por um lado, é consciência de objeto; por outro, consciência de si mesma; é consciência do que é verdadeiro para ela e consciência do seu saber da verdade. Enquanto ambos são para a consciência, ela mesma é sua comparação<sup>126</sup>.

Ou seja, a divisão da consciência seria simplesmente uma divisão entre consciência e consciência de si; entre a experiência do objeto [na pura intuição] e o saber de *objetos em geral*. Mas notemos: esta consciência de objeto é consciência do objeto como uma alteridade que permanece fora das relações de saber de objetos em geral. Esta alteridade aparecerá como uma realidade ontológica. Daí porque Hegel insiste tanto na etimologia do

---

<sup>126</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 85

termo *Gegenstand*: “o que está em posição contrária”. Assim, não basta apenas tentar adequar o saber de objeto em geral ao objeto como pólo de alteridade. De uma certa forma, a inadequação irá se perpetuar, mesmo com as mudanças na figura do saber:

Caso os dois momentos não se correspondam nessa comparação, parece que a consciência deva então mudar o seu saber para adequá-lo ao objeto. Porém, na mudança do saber, de fato se muda também para ele o objeto, pois o saber presente era essencialmente saber do objeto; junto com o saber, o objeto se torna também um outro pois pertencia essencialmente a esse saber<sup>127</sup>.

Ao descobrir necessariamente que aquilo que ela tomava por em-si, enquanto consciência de objeto, era um em-si *para-a-consciência* não ocorre uma conciliação, mas algo leva a consciência a deparar-se novamente com um objeto que se torna outro. Esta reiteração só pode ser compreensível se lembrarmos que a relação entre conceito e objeto é sempre uma negação determinada. Ou seja, a efetivação do conceito deve sempre ser passagem no oposto, experiência de que as representações fixas de adequação do conceito são sempre incompletas. O conceito só se realizará ao deparar-se com um objeto que é a formalização da própria negação do conceito.

### **De volta à negação determinada**

É desta forma que podemos compreender o parágrafo 86. Nele, Hegel utiliza pela primeira vez o termo “dialética”. Ele é usado para se referir a essas estruturas de inversões próprias à experiência. A própria experiência é definida como um movimento, que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto. Movimento de aplicação do conceito e de fracasso desta aplicação através da produção de “um novo objeto verdadeiro”. Hegel já havia fornecido uma definição muito semelhante de experiência no parágrafo 36: “ experiência é justamente o nome desse movimento em que o imediato, o não-experimentado, ou seja, abstrato se aliena e depois retorna a si dessa alienação (*Entfremdung*); e por isso somente então é exposto em sua efetividade e verdade”. No entanto, a consciência pode retornar a si da alienação exatamente porque o objeto operou uma negação determinada e mostrou que a realização daquilo que foi negado é *necessariamente* sua própria negação. Como podemos ver, isto implica em uma noção de negação como modo de manifestação da essência, e não como simples indicação da privação, da falta ou do nada.

Sigamos, por exemplo, a descrição fornecida por Hegel a respeito do movimento da experiência:

A consciência sabe algo: esse objeto é a essência ou o em-si [estamos diante de um saber imediato da consciência, ela julga ter o objeto imediatamente diante de si em sua essência]; mas é também o em-si da consciência; com isso entra em cena a ambiguidade (*Zweideutigkeit*) desse verdadeiro. Vemos que a consciência tem agora dois objetos: um, o primeiro em-si [o objeto imediato], o segundo, o ser para ela desse em-si. [No entanto] esse último parece, de início, apenas a reflexão da consciência sobre si mesma, uma representação (*Vorstellen*), não um objeto, mas

---

<sup>127</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 85

apenas seu saber sobre o primeiro objeto [ou seja, não uma apreensão do objeto, mas uma reflexão sobre a estrutura do saber de objetos em geral, estamos assim diante da divisão entre consciência e consciência de si. Mas admitindo tal divisão, a consciência não pode permanecer com a crença de ter acesso imediato ao objeto, por isto] (...) o primeiro objeto se altera ali para a consciência [ele se torna um em-si *para a consciência*. Assim, o verdadeiro ou a essência é o ser para a consciência do em-si. Poderia parecer que entramos assim em um movimento no qual a consciência simplesmente descobre que a essência do objeto é posta por ela mesma. Mas se assim fosse, não haveria dialética, nem negação determinada, nem fundamento como negação, apenas *desvelamento de que a essência do objeto é apenas uma projeção da consciência*. É para evitar tal leitura que devemos dar todo o peso correto à afirmação] Esse novo objeto contém a aniquilação (*Nichtigkeit*) do primeiro [o novo objeto é apenas a apresentação do aniquilamento do primeiro objeto, ele é a forma dessa negação, e isto já é a essência do objeto *pois a essência do objeto é uma negação que pode se apresentar enquanto tal na efetividade*]<sup>128</sup>.

Esta leitura que proponho fica mais clara no próximo parágrafo. Hegel afirma que pode parecer que a transição do primeiro objeto para o segundo não seja uma passagem relacional, mas apenas uma negação simples do primeiro objeto pelo segundo. Como se não houvesse relação alguma entre os dois. Como se o resultado da primeira tentativa de efetivação do primeiro objeto fosse um nada vazio. De fato, é assim que a consciência compreende a experiência, já que ela opera com uma gramática de negações que vê o fracasso da realização do conceito apenas como negação simples. Daí porque Hegel pode afirmar que: “a gênese do novo objeto se apresenta à consciência sem que ela saiba como lhe acontece. Para nós, é como se isso lhe transcorresse por trás das costas”. E, de fato, a consciência não é capaz ainda de compreender o que está em jogo nas passagens de um objeto a outro, por isto que “no movimento da consciência ocorre um momento do ser-em-si ou do ser-para-nós que não se apresenta à consciência”. Mas este momento não se apresenta em seu aspecto formal, embora ele se apresente como conteúdo através do aparecer de um novo objeto e através da negação do primeiro objeto. *Quando a consciência for capaz de elevar esta negação que aparece como conteúdo à condição de forma, então teremos uma compreensão dialética da experiência*. Quando ela compreender que o objeto do seu saber não é um ser estático, mas um movimento, um devir que se articula em passagens de figurações, então teremos uma compreensão dialética da experiência. Ao passar do ser ao movimento do devir, a consciência passará da aparência de saber ao saber sobre o que se manifesta na dimensão do aparecer.

A dialética consiste exatamente em apreender as contradições engendradas pela realização do conceito na experiência, ou seja, o fato de que a efetivação do conceito de um objeto é necessariamente sua negação, como realização do próprio conceito. Isto exige, por um lado, uma noção de essência como *negação em-si*, só assim podemos dizer que o conceito apreende seu objeto exatamente ao fracassar sua tentativa de apreensão. Por outro lado, ela exige uma noção de relação que não é pensada como mera oposição (pois é por isto que a consciência não compreende o movimento que se passa às suas costas), mas que é pensada como uma passagem no oposto. Mas para que esta passagem seja possível, faz-se

---

<sup>128</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 86

necessário compreender que a negação de um termo pode ser seu modo de manifestação. Daí por+que precisamos de um conceito de essência como negação em-si.

Neste ponto, podemos voltar a algumas considerações sobre a diferença entre negação determinada e oposição que haviam ficado em suspenso. É através delas que gostaria de terminar a aula de hoje.

## Oposições

Eu havia afirmado anteriormente que Hegel desenvolve suas considerações sobre a negação determinada tendo em vista, principalmente, o conceito kantiano de *oposição real*. Para Kant, uma oposição real indica que dois predicados de um sujeito são opostos de maneira contrária, mas sem contradição lógica. Assim: “a força motriz de um corpo que tende a um certo ponto e um esforço semelhante deste corpo para se mover em direção oposta não se contradizem, sendo ao mesmo tempo possíveis como predicados de um mesmo corpo”<sup>129</sup>. Tal oposição é descrita em linguagem matemática através dos signos + e - (+A e -A) a fim de mostrar como uma predicação pode destruir outra predicação, chegando a uma consequência cujo valor é zero, mas sem que seja necessário admitir um conceito que se contradiz em si mesmo (*nihil negativum*). Isto permitirá a Kant sublinhar que o conflito resultante de um princípio real que destrói o efeito de outro princípio no nível da intuição não pressupõe uma contradição no nível das condições transcendentais de constituição do objeto do conhecimento<sup>130</sup>. Este conflito real, ou oposição real, é a boa negação; “que permite ao entendimento constituir objetos”<sup>131</sup>, já que, contrariamente à contradição lógica (pensada como objeto vazio sem conceito), esta negação deixa fora de seu julgamento a questão da existência do sujeito do julgamento.

Mas se Kant afirma que os predicados opostos são contrários sem serem contraditórios, é porque eles se misturam *como forças positivas determinadas* no resultado de uma realidade final. Os opostos reais são, para Kant, propriedade igualmente positivas, eles correspondem a referências objetivas determinadas<sup>132</sup>. Não há realidade ontológica do negativo. A aversão e a dor são tão positivas (no sentido de se referirem a objetos positivos) quanto o prazer. Elas têm uma subsistência positiva como objetos sensíveis que não é redutível à relação de oposição.

Hegel está atento à maneira com que a oposição real não modifica a noção de determinação fixa positiva. Mesmo reconhecendo a existência de uma solidariedade entre contrários no processo de definição do sentido dos opostos (ao afirmar que : “a morte é um nascimento negativo”<sup>133</sup>, Kant reconhece que o sentido da morte depende da determinação do sentido do nascimento), a noção de oposição nos impede de perguntar como a identidade

---

<sup>129</sup> KANT, *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, Paris: Vrin 1949, pp. 19-20

<sup>130</sup> De onde se segue a afirmação: “Só na intuição sensível, em que é dada realidade (por exemplo, o movimento), se encontram condições (direções opostas) de que se abstraiu no conceito de movimento em geral, que podem provocar uma contradição, não lógica aliás, suscetível de transformar em zero=0 algo bem positivo; e não se poderá dizer que todas as realidades concordam entre si, só porque entre seus conceitos não há contradição” (KANT, *Crítica da razão pura*, B338/A282).

<sup>131</sup> DAVID-MÈNARD, *La folie dans la raison pure: Kant lecteur de Swedenborg*, Paris: Vrin, 1990, p. 41

<sup>132</sup> “As grandezas negativas não são negações de grandezas, como a analogia da expressão pode deixar supor, mas, ao contrário, algo de realmente positivo em si que é simplesmente oposto a outra grandeza positiva” (KANT, *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, Paris: Vrin, 1997, p. 16)

<sup>133</sup> KANT, *idem*, p. 24

dos objetos modifica-se quando o pensamento leva em conta relações de oposição. Ela nos impede de colocar a questão: “como os objetos são redefinidos, reconstituídos pelo fato de se inscreverem em relações? Quais transformações a noção de objeto recebe pelo fato de assim ser reconstituída pelo pensamento?”<sup>134</sup>. Como nos diz Lebrun: “Que cada um dos termos só possa ter sentido ao ligar-se ao seu oposto, isto o Entendimento concede, esta situação é figurável. Mas que cada um advenha o que significa o outro, aqui começa o não-figurável”<sup>135</sup>. Daí porque: “Mesmo admitindo, contra os clássicos que o positivo pode se suprimir e que o negativo possui de alguma maneira um valor de realidade, Kant jamais colocará em questão o axioma: ‘A realidade é algo, a negação não é nada’. Essa proposição é até mesmo a base do escrito sobre as *grandezas negativas*: ela é a condição necessária sem a qual não se poderia discernir a oposição lógica da oposição real”<sup>136</sup>.

Neste sentido, podemos dizer que Hegel procura desdobrar todas as conseqüências possíveis de um pensamento da relação. Pois a produção da identidade através da mediação pelo oposto, tal como vemos na oposição real, é reflexão-no-outro. Um recurso à alteridade que aparece como constitutivo da determinação da identidade, já que: “cada um é apenas na medida em que seu não-ser é, e ele é em uma relação idêntica”<sup>137</sup>. O que promete uma intersversão (*Umschlagen*) da identidade na posição da diferença. A negação abstrata passa no seu contrário, já que ela deve reconhecer a presença do excluído como limite que configura a identidade. Como nos dirá Henrich, o primeiro passo deste movimento dialético consiste em passar de algo que se distingue do outro enquanto seu limite para algo que é apenas limite<sup>138</sup>. Tal passagem advém possível porque Hegel *submete a negação funcional-veritativa à noção de alteridade*, seguindo aí uma tradição que remonta ao *Sofista*, de Platão<sup>139</sup>: “Contrariamente à negação funcional-veritativa [fundada na idéia de exclusão simples], a alteridade é uma relação entre dois termos. Faz-se necessário ao menos dois termos para que possamos dizer que algo é outro”<sup>140</sup>.

Tal submissão da negação à alteridade nos explica porque a figura maior da negação em Hegel não é exatamente o *nada* ou a *privação*, mas a *contradição*<sup>141</sup>. Contradição que

---

<sup>134</sup> LONGUENESSE, *Hegel et la critique de la métaphysique*, Paris:Vrin, 1981, p. 80

<sup>135</sup> LEBRUN, *La patience du concept*, op.cit, p. 292

<sup>136</sup> LEBRUN, *Kant e o fim da metafísica*, p. 266

<sup>137</sup> HEGEL, *Science de la logique*, op.cit, pp. 60-61

<sup>138</sup> Ver HENRICH, *Hegel im Kontext*, Frankfurt: Surkamp, 1967, p. 112

<sup>139</sup> Como vemos na afirmação: “Quando enunciamos o não-ser, não enunciamos algo contrário ao ser, mas apenas algo de outro” (PLATÃO, *Sofista*, 257b)

<sup>140</sup> HENRICH, *Hegel im kontext*, op.cit, p. 133

<sup>141</sup> Neste sentido, Dubarle notou claramente que o termo que teria valor de termo nulo está ausente da doutrina hegeliana do Conceito (DUBARLE et DOZ, *Logique et dialectique*, Paris: Larousse:, 1972, pp.134-145). Isto acontece porque, em Hegel, o termo negado nunca alcança o valor zero, já que esta função do zero será criticada por Hegel como sendo um “nada abstrato” (*abstrakte Nichts*). Neste sentido, o interesse hegeliano pelo cálculo infinitesimal estaria ligado à maneira com que Hegel estrutura sua compreensão da negação como um impulso *ao limite* da determinidade. A negação hegeliana nunca alcança o valor zero porque ela leva o nada *ao limite do surgir* (*Entstehen*) e o ser *ao limite do desaparecer* (*Vergehen*) (cf. HEGEL, *Science de la logique I*, op.cit, pp. 79-80). Na verdade, ela é a exposição deste movimento no qual o ser está *desaparecendo* (ou em *fading*, se quiséssemos falar com Lacan) e onde o nada esta *manifestando-se* em uma determinidade. Movimento cuja exposição exige uma outra compreensão do que é um objeto (para além da idéia do objeto como polo fixo de identidade). De onde segue também a importância dada por Hegel à noção de *grandeza evanescente* na compreensão da dinâmica da dialética do devir (*Werden*). Como dirá Hegel: “Estas grandezas foram determinadas como grandezas *que são em seu desaparecer* (*die in ihrem Verschwinden sind*), não antes de seu desaparecer, pois então elas seriam grandezas finitas – nem *após* seu

aparece quando tentamos pensar a identidade em uma gramática filosófica que submete a negação à alteridade. Nesta gramática, só há identidade quando uma relação reflexiva entre dois termos pode ser compreendida como relação simples e auto-referencial, ou seja, só há identidade lá onde há *reconhecimento reflexivo da contradição*.

---

desaparecer, pois então elas seriam nada" (HEGEL, *Science de la logique I*, p. 78). Para uma análise detalhada do papel dos infinitesimais na Lógica de Hegel, ver FAUSTO, *Sur le concept de capital: idée d'une logique dialectique*, Paris: L'Harmattan, 1996, pp. 23-25. Sobre esta questão da impossibilidade da negação hegeliana alcançar o valor zero, lembremos ainda da maneira com que Hegel determina o vazio (*das Leere*): "O vazio não é o imediato, indiferente para si em face do Um, mas ele é o relacionar-se-a-outra-coisa deste Um ou seu limite" (HEGEL, *Science de la logique I*, Op. cit., p. 135). Lembremos também que Lacan, ao usar a negação sobretudo como 'falta', mas raramente como 'nada', afirmar que: "A negação, isto não é um zero, nunca, lingüisticamente, mas um não-um". (LACAN, S IX, sessão de 21/02/62)

## Curso Hegel

### Aula 7

Na aula de hoje, iniciaremos o segundo módulo do nosso curso, este dedicado à leitura da seção “Consciência” com seus três capítulos: “A certeza sensível ou O isto e o visar (*Meinen*), “A percepção ou A coisa (*Ding*) e a ilusão” e “Força e Entendimento, fenômeno e mundo suprasensível”. Faremos uma leitura mais detalhada do primeiro capítulo. Os outros dois serão expostos em suas articulações gerais e em seus movimentos principais. A previsão é de que este módulo seja composto de quatro aulas, talvez cinco. Como textos de apoio, lembro que havia sugerido: “A linguagem e a morte”, de Giorgio Agamben (em especial a Segunda conferência), “Dialética, index, referência”, de Jean-François Lyotard, “O poço e a pirâmide”, de Jacques Derrida e “Holismo e idealismo na Fenomenologia de Hegel”, de Robert Brandom. Os dois primeiros textos são, basicamente, comentários do primeiro capítulo da Fenomenologia, este dedicado à certeza sensível. Sua leitura é assim imediatamente recomendável. Já o último texto diz respeito, sobretudo, a passagem da consciência à consciência-de-si e deve ser lido, de preferência, quando trabalharmos o terceiro capítulo, “Força e entendimento”. Relembro ainda que a leitura dos capítulos de “Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito”, de Jean Hyppolite, dedicados à seção “Consciência” é, neste estágio, extremamente útil do ponto de vista didático.

Antes de iniciarmos a leitura do capítulo dedicado àquilo que Hegel chama de “certeza sensível” devemos retomar a exposição do plano geral da Fenomenologia, assim como compreender melhor a função da seção consciência. Há algumas aulas atrás, eu havia sugerido para você um plano operacional composto da seguinte forma:

- Consciência: foco na análise da relação cognitivo-instrumental da consciência com o objeto.
- Consciência-de-si: compreensão da relação de reconhecimento entre consciências como condição prévia para o conhecimento de objetos. Esta relação, que é fundamentalmente social, aparece inicialmente sob a forma do conflito e da dessimetria. É só ao final da seção “Espírito” que poderemos falar em relações simétricas de reconhecimento. [como diz Heidegger, para Hegel, o conceito é a forma do pensamento que se pensa].
- Razão: primeiro nível de síntese. As expectativas cognitivas da consciência, assim como suas aspirações de racionalidade nas esferas prático-finalista e jurídica, são articuladas conjuntamente, de maneira sistêmica no interior de uma crítica à concepção moderna de razão.
- Espírito: descrição do movimento de rememoração histórica dos processos de formação das estruturas de orientação do julgamento e da ação da consciência. Tudo se passa como se Hegel apresentasse aqui um conceito alternativo de razão na modernidade.
- Religião: justificação “teleológica” da orientação histórica que anima o Espírito em seu trabalho de rememoração.

Notemos ainda que cada um destes estágios retoma posições e figuras de estágios precedentes. Isto demonstra que não se trata aqui de organizar a Fenomenologia a partir de uma série cronológica, mas de organizar o processo de retomada da tematização das figuras da consciência a partir das mudanças de perspectiva em relação à compreensão do saber. Isto nos explica porque certas figuras retornam no interior do trajeto fenomenológico, mas sempre de maneiras distintas.



Eu havia ainda lembrado a vocês que o Saber Absoluto não deve ser visto como mais um momento no movimento fenomenológico que visa a reconciliação entre ser e pensar. O Saber Absoluto não é um momento a mais, mas um movimento capaz de atualizar e internalizar aquilo que permanece como negação das figuras anteriores do saber. Ele é assim a presença simultânea do objeto em suas múltiplas figuras (objeto da consciência, da consciência-de-si, da razão, do Espírito e da religião).

É neste contexto que devemos compreender o que está em jogo na seção “Consciência”. Hegel parte da crença de que a consciência sabe certos conteúdos independentemente de qualquer prática social particular como, por exemplo, se conhecêssemos naturalmente objetos sensoriais independentemente de qualquer pressuposto sócio-cultural. Ele parte também da crença de que este tipo de saber serviria de fundamento para todas as outras aspirações de conhecimento. Como afirma Terry Pinkard, a seção “Consciência” é estruturada a partir da análise da crença de que: “Há uma essência metafísica básica do mundo que todo ser humano possuidor dos poderes da reflexão racional poderia conhecer independentemente de práticas sociais ou mesmo de situações históricas das quais participa”<sup>142</sup>.

Por outro lado, este saber da consciência é interpretado fundamentalmente em termos de sujeitos individuais que se confrontam a objetos independentes através da representação. De fato, como veremos na aula de hoje, a seção “Consciência” parte da hipótese de que este saber seria imediato, pura intuição da singularidade do objeto para além das estruturas reflexivas da representação. Hyppolite chega mesma a dizer, a este respeito, que: “esta igualdade é a igualdade da certeza (subjéctiva) e da verdade (objéctiva). Todo o desenvolvimento fenomenológico se deve a esta origem e tende a reconstruí-la, pois ‘no começo tem seu próprio fim como sua meta’”<sup>143</sup>. No entanto, a consciência terá logo a experiência de que este saber, que aparecia como puramente imediato, não-inferencial e intuitivo, é absolutamente inferencial, mediado pelas estruturas de determinações de relações próprias ao saber. Isto impulsionará a passagem da certeza sensível à percepção e desta, por sua vez, ao entendimento. Nestas passagens, esboça-se o deslocamento do que poderíamos chamar de “centro gravitacional” da estrutura do saber. Ele deixa de pressupor seu fundamento na faculdade da sensibilidade e em operações de intuição para passar, ao final, pressupor tal fundamento na faculdade do entendimento.

Mas sabemos que Hegel não quer apenas criticar do exterior tal pressuposto básico do saber como confrontação cognitivo-instrumental entre sujeito e objetos do mundo. Ele quer mostrar como a tentativa de efetivação desta figura do saber produz necessariamente uma passagem em direção a outra cena. Ou seja, trata-se de encontrar uma perspectiva crítica que funcione “do interior”, uma crítica imanente. Ao final da seção, veremos como Hegel defenderá a idéia de que a tarefa epistemológica fundamental não consiste em procurar teorias sobre como adequar nossas representações a estados de coisas, mas em tentar compreender qual o processo através do qual vemos a maneira com que agimos e conhecemos como legítima e fundamentada. Este é o primeiro significado que podemos dar para a passagem da “Consciência” à “Consciência-de-si”.

## Começar

---

<sup>142</sup> PINKARD, *The sociability of reason*, p. 21

<sup>143</sup> HYPPOLITE, *Gênese e estrutura da Fenomenologia*, p. 96

*O saber que, de início ou imediatamente é nosso objeto, não pode ser nenhum outro senão o saber que é também imediato: saber do imediato ou do ente. Devemos proceder também de forma imediata e receptiva, nada mudando assim na maneira como ele se oferece, e afastando de nosso apreender o conceituar*<sup>144</sup>.

Tal como vimos no início da Introdução, a filosofia deve partir daquilo que aparece ao pensar como “representação natural”. O saber que, de início, é nosso objeto só pode ser o saber que aparece de maneira imediata. No entanto, se compararmos este primeiro parágrafo com o primeiro parágrafo da Introdução, veremos uma mudança significativa de foco. Na Introdução, o modo de saber que aparecia como representação natural do pensar não era outro que aquele assentado na gramática da finitude própria ao entendimento, que não reconhece saber algum do imediato. No entanto, o saber assentado na faculdade do entendimento só será tematizado ao final da seção dedicada à “Consciência”. Podemos dizer que esta distinção é resultante da procura hegeliana em expor as condições que transformaram o conhecimento fundamentado nas operações do entendimento em representação natural. Para tanto, o primeiro passo consiste em examinar a figura da consciência que procura afirmar a possibilidade da imeditividade entre pensar e ser. Devemos assim proceder de forma imediata a fim de ver se é possível um saber que se articula através da pura receptividade que ignora todo trabalho prévio do conceito. Saber que apreende de maneira imediata seu objeto e que estabelece a possibilidade de operações intuitivas independentes de toda capacidade conceitual. Como dirá Heidegger: “O saber imediato tem precisamente este traço em si, este modo de saber: deixar o objeto completamente a si mesmo. O objeto se sustenta em si como o que não tem necessidade alguma de ser *para uma consciência*, e é exatamente ao tomá-lo como tal, como o que se dá em si que a consciência o sabe imediatamente”<sup>145</sup>. É a impossibilidade deste saber que deixa o objeto completamente a si mesmo que nos levará à compreensão da necessidade do entendimento e de sua gramática.

No entanto, a consciência acredita que o conteúdo concreto deste saber é “um conhecimento de riqueza infinda, para o qual é impossível achar limite”. Este saber é apresentado como uma certeza sensível (*sinnliche Gewissheit*), ou seja, certeza de que a presença do ser se dá através da receptividade da sensibilidade. Presença integral do ser, já que “do objeto nada ainda deixou de lado, mas o tem em toda a sua plenitude, diante de si”. Presença que, por se dar através de uma intuição imediata, não se completa através do desdobramento do espaço e do tempo ou da inspeção detalhada de suas partes. Ao tematizar o que chama de certeza sensível, Hegel procura assim dar conta de toda tentativa de pensar a tarefa filosófica como retorno à espontaneidade do ser, retorno à origem muda graças a receptividade plena de uma intuição não-dependente do trabalho do conceito. Ao contrário, Hegel quer mostrar que:

*Essa certeza se revela expressamente como a verdade mais abstrata e mais pobre. Do que ela sabe, só exprime (sagt) isto: ele é. Sua verdade contém apenas o ser da Coisa; a consciência, por seu lado, só está nessa certeza como puro Eu, ou seja, Eu só estou ali como puro este, e o objeto, igualmente apenas como puro isto*<sup>146</sup>.

---

<sup>144</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 90

<sup>145</sup> HEIDEGGER, *A fenomenologia do espírito de Hegel*, p. 92

<sup>146</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 91

Notemos aqui três operações importantes. Inicialmente, o que é da ordem do saber só pode ter validade objetiva se for expresso. Ou seja, as possibilidades postas pela expressão aparecem como medida para a objetividade do saber. Hegel é claro neste ponto: aquilo que não pode ser apresentado no campo da linguagem não tem realidade objetiva. Aquilo que é expresso de maneira pobre é necessariamente também pobre em conteúdo. O saber nada tem a fazer com o que se põe como inefável a não ser vê-lo como o que se apresenta de forma imperfeita. Daí porque Hegel insiste na importância da operação de pôr (*setzen*) o que é pressuposto, ou seja, de expressar o que se aloja na pura intenção. Daí porque Hegel insiste que toda teoria da linguagem é uma teoria da enunciação, de onde se segue que as condições de verdade só poderão ser bem compreendidas como condições de enunciação. É claro que isto não nos economiza a necessidade de problematizarmos os modos possíveis de estruturação do campo da linguagem. Ao contrário, como vimos desde o início, Hegel está disposto a questionar as bases naturais da gramática que serve de sintaxe ao pensar. Mas este questionamento é feito exatamente porque é questão de sustentar o primado do que pode ser expresso.

Por outro lado, o saber imediato do ser da Coisa, que aparentemente seria o saber mais rico e completo é, na verdade, o saber mais pobre, já que afirma da Coisa apenas sua existência: a Coisa é, este ser é o que se apresenta diante de mim em uma pura intuição. Mas este apresentar é sem determinidade, é o puro apresentar-se que só se determina como um “isto” sem qualificação. Eis aí um dos motivos mais recorrentes do pensamento hegeliano: o puro ser não é marca de plenitude, mas completa indeterminação e esvaziamento. Para Hegel, toda filosofia que proclama o primado do ser sobre o pensar (como será mais a frente a filosofia heideggeriana) só pode nos colocar diante da hipóstase do totalmente indeterminado. Pois, se do ser não posso dizer nada, a não ser que ele é, então: “o puro ser e o puro nada são a mesma coisa”, já que o nada, ao ser intuído, está no nosso pensar, no sentido de que ele é uma intuição vazia de objeto (*ens imaginarium*) ou, ainda, a forma pura da intuição.

Neste sentido, a *Fenomenologia do Espírito* e a *Ciência da lógica* se encontram nos seus respectivos pontos de partida. Se a *Fenomenologia* inicia seu trajeto através da tematização do saber imediato do puro ser, a *Lógica* também parte do puro ser a fim de mostrar como ele equivale ao nada indeterminado (e não ao nada determinado que vimos na Introdução). Lembremos do que Hegel fala a respeito do ser, na *Ciência da Lógica*:

*Ser, puro ser*: sem nenhuma determinação outra. Na sua imediatez indeterminada, ele só igual a si mesmo e não é desigual em relação a outra coisa; ele não tem diversidade alguma no interior de si nem fora. Qualquer determinação ou conteúdo que seriam postos nele como diferentes, ou através do qual ele seria posto como diferente de um outro não lhe permitiria manter-se em sua pureza. Ele é pura indeterminidade e vazio (*Leere*). Não há nada a intuir nele, se da intuição poderíamos aqui dizer; ou ele é apenas este próprio intuir, puro e vazio (...) O ser, o imediato indeterminado é, na verdade, *nada*, não mais nem menos que nada<sup>147</sup>.

É neste sentido que devemos compreender afirmações no nosso texto da *Fenomenologia* como: “a Coisa não tem a significação de uma multidão de diversas

---

<sup>147</sup> HEGEL, *Wissenschaft der Logik I*, p. 82

propriedades” ou “A Coisa é, para o saber sensível isto é o essencial; esse puro ser, ou essa imediatez simples, constitui sua verdade”.

É claro que Hegel terá que mostrar como a consciência terá a experiência de que o puro ser e o puro nada são o mesmo. Pois de nada adianta colocar tal aproximação como axioma. Para a consciência, ao contrário, como já vimos, o puro ser aparece como o “conhecimento mais rico”.

Mas antes de passarmos a este ponto, lembremos ainda de outra operação fundamental na certeza sensível, a saber, “a consciência só está nesta certeza como puro Eu”. Toda figura do objeto pressupõe uma figura determinada do sujeito enquanto sujeito do conhecimento. Assim, a consciência que tem diante de si o puro ser enquanto seu objeto só pode se pôr como um Eu “indeterminado”, um Eu a respeito do qual nada podemos dizer de determinado, indexador de um lugar vazio.

Vejam os pois como a consciência faz a experiência da vacuidade das determinações da sua intuição imediata.

No parágrafo 92, Hegel lembra que a consciência acredita ter muito mais do que o puro ser que constitui a essência da sua certeza sensível: “Uma certeza sensível efetiva (*wirkliche sinnliche Gewissheit*) não é apenas essa pura imediatez, mas é um exemplo (*Beispiel; bei-spiel* o que está perto/ao lado da cena/do jogo) da mesma”<sup>148</sup>. Ou seja, a consciência acredita ter uma colocação em cena desta imediatez, o que demonstraria que não estávamos diante de um puramente indeterminado. Esta colocação em cena é operada através da capacidade que teria a consciência de indicar o ser através de dêiticos como “isto”, “este”. Através deles, a consciência quer indicar, de maneira ostensiva, a significação do ser que lhe aparece à intuição. Daí porque Hegel pode dizer que, para além de diferenças inumeráveis e inessenciais, a consciência teria a sua disposição esta que é a diferença capital (*Hauptverschiedenheit*): “a saber, que para fora desta certeza [sensível] ressaltam logo para fora do puro ser os dois *estes* já mencionados: um *este* como Eu, e um *este* como objeto”<sup>149</sup>. O “isto” e o “este” aparecem como diferença capital porque eles produziram a determinação diferenciadora da singularidade do ser. Não estamos mais exatamente diante do puro ser. Como veremos, colocar em cena a imediatez é necessariamente diferenciar, colocar o ser em relação e romper o absoluto. Heidegger compreenderá bem esta procura da consciência em colocar em cena a imediatez ao afirmar que “a certeza sensível é a cada vez em si e enquanto efetiva um exemplo”<sup>150</sup>. Na medida em que ela sempre visa “isto”, sua visada é sempre exemplificadora.

Este processo de indicar o ser visado (*meinen*), ou seja, a capacidade de expressar aquilo que aparece à intenção da consciência de maneira imediata será o motor do movimento dialético da consciência sensível. Para nós, dirá Hegel, esta expressão do ser indicado vai se mostrar não como expressão do imediato, mas como pura mediação, ou seja, como uma operação inferencial. Eu determinarei a Coisa a partir da estrutura de apreensão do Eu e determinarei o Eu a partir do modo com que a Coisa aparece ao pensar.

Mas estas colocações são extemporâneas ao ritmo da experiência fenomenológica. A diferenciação da essência através do exemplo, da designação ostensiva, deve obedecer o movimento da experiência da consciência. Para esta, a essência é uma determinação dos objetos (e não uma produção do pensar). Mesmo que a certeza sensível postule uma relação

---

<sup>148</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 91

<sup>149</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 92

<sup>150</sup> HEIDEGGER, *A Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 105

de imanência entre o intuir e o ser, ela admite que o objeto traz a medida do saber. Ele é o verdadeiro e a essência, tanto faz que seja conhecido ou não. A verdade é revelação do objeto através da intuição imediata. Intuição que poderia *mostrar* aquilo que intui, mesmo que ela não possa conceitualizar de maneira completa o intuído. Daí porque Hegel afirmará:

O objeto portanto deve ser examinado [devemos medir o objeto ao seu conceito], a ver se é de fato, na certeza sensível mesma, aquela essência que ela lhe atribui; e se esse seu conceito – de ser uma essência – corresponde (*entspricht*) ao modo como se encontra na certeza sensível<sup>151</sup>.

Novamente, Hegel retoma o vocabulário da correspondência para saber se o conceito do objeto corresponde ao modo como ele aparece no interior da experiência da certeza sensível. Temos pois que nos atentar às coordenadas desta experiência, já que sabemos que o conceito do objeto é ser pura imediatez que pode ser mostrada no campo da expressão. Por isto a perguntar a ser feita à consciência sensível é: qual a natureza do que se oferece ao mostrar? Que é o isto?

## Designar

A partir do parágrafo 95, começa de fato a descrição da experiência da consciência sensível. E vemos que ela é fundamentalmente a exposição de um problema lingüístico ligado à natureza do que podemos chamar de “designação ostensiva”. Chamamos de “designação ostensiva” esta tentativa de fundar a significação de um termo através da indicação de um caso que cairia sob a extensão do uso do referido termo. Ou seja, trata-se de tentar definir a significação através da indicação da referência, ou ainda, da designação ostensiva da referência. De uma certa forma, todo capítulo sobre a certeza sensível é uma longa reflexão sobre a impossibilidade de designações ostensiva e a consequência disto para a compreensão da maneira com que o conceito pode reconciliar-se com a Coisa. Notemos, por outro lado, este dado fundamental: não é por acaso que a dialética começa necessariamente através de uma reflexão sobre a relação entre as palavras e as coisas. Trata-se de mostrar como a dialética é dependente de *um questionamento a respeito dos modos de funcionamento da linguagem em suas expectativas referenciais*, ela nasce através deste questionamento e da maneira com que tal problematização das expectativas referenciais da linguagem nos obriga a rever conceitos ontológicos centrais como ser, nada e essência. Veremos como este problema da compreensão das expectativas referenciais da linguagem nos levará a compreender que: “A *Fenomenologia do Espírito* inicia a partir do reconhecimento de uma exterioridade irreduzível do sensível ao dizível”<sup>152</sup>. Vejamos pois como tal problematização é inicialmente apresentada.

Sabemos que a consciência crê ter a intuição imediata do ser. Ela crê também poder mostrar tal intuição através de uma designação. Daí porque Hegel afirma: devemos perguntar à consciência “o que é o isto (*Was ist das Dieses*)?”:

Se o tomarmos na dupla forma (*Gestalt*) de seu ser, como o agora e como o aqui, a dialética que tem nele vai tomar uma forma tão inteligível quanto o ser mesmo. À

---

<sup>151</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 94

<sup>152</sup> LYOTARD, *Dialectique, index, forme*, p. 36

pergunta: o que é o agora? respondemos com um exemplo (*Beispiel*): o agora é a noite. Para tirar a prova da verdade dessa certeza sensível basta uma experiência simples. Anotamos por escrito essa verdade; uma verdade nada perde por ser anotada, nem tampouco porque a guardamos. Vejamos de novo, agora, neste meio-dia, a verdade anotada: devemos dizer, então, que se tornou vazia. O agora que é noite foi conservado (*aufbewahrt*), isto é, foi tratado tal como se ofereceu, como um ente; mas se mostra, antes, como um não-ente. O próprio agora, bem que se mantém, mas como um agora que não é noite. Também em relação ao dia que é agora, ele se mantém como um agora que não é dia, ou seja, mantém-se como um negativo em geral (...) Nós denominamos universal um tal Simples que é por meio da negação; nem isto nem aquilo – um não-isto – e indiferente também a ser isto ou aquilo. O universal, portanto, é de fato, o verdadeiro da certeza sensível [o primeiro aparecimento do universal está sempre ligado á sua capacidade de abstração]<sup>153</sup>.

O que esta passagem quer dizer? Primeiro, notemos como Hegel introduz o problema da designação a partir da dupla forma da intuição, ou seja, o espaço (aqui) e o tempo (agora). Trata-se assim de, primeiramente, compreender o que acontece a uma Coisa quando a intuimos no espaço e no tempo. Para tanto, precisamos primeiro responder: como se dá a intuição da experiência no interior do tempo e do espaço. Hegel nos fornece o exemplo da intuição dos momentos no tempo, é ela que lhe serve de paradigma (invertendo aqui o procedimento kantiano de começar a tematização da estrutura da intuição através do espaço, isto a fim de compreender o tempo a partir da justaposição de pontos no espaço – tempo como uma linha). Intuir algo no tempo é ter a experiência de que há algo diante de mim *agora*. No entanto, o *agora* não é modo de presença do singular. De uma certa forma, o agora é o nome que indica a negação de todos os instantes. Posso tentar designar este instante afirmando: “Este instante é o agora”, no entanto, o agora deixa de ser enquanto era indicado, ele passa diretamente para a referência de outro instante. Ele não é a designação do outro-instante, mas apenas a passagem incessante no outro. É isto que Hegel tem em mente ao afirmar que *agora* é, na verdade, a forma do “negativo em geral”; figura do negativo que deve ser compreendida como a manifestação do que não pode ser nem isto nem aquilo, mas “não-isto (*nicht dieses*)”.

Heidegger, no parágrafo 82 de *Ser e tempo*, compreende tais afirmações como a prova maior de uma concepção vulgar de tempo compreendida como: “uma seqüência de agoras, sempre ‘simplesmente dados’ que, igualmente, vêm e passam. O tempo é compreendido como o um após outro, como o fluxo dos agora, como ‘correr do tempo’”<sup>154</sup>. Esta determinação do tempo a partir da pontualidade do agora e da negação desta mesma pontualidade seria a prova maior de que o tempo ainda é aqui espaço (até porque, o “agora” e o “aqui” seguem a mesma dinâmica de posição).

Ainda não será o momento de criticarmos esta noção de Heidegger a respeito do tempo hegeliano. Precisamos ainda compreender melhor o que Hegel tem em vista. Digamos, inicialmente, que Hegel quer primeira expor um certo fracasso necessário no interior da experiência do tempo. A consciência do tempo nasce do fracasso de sua apreensão, daí porque tempo é exatamente aquilo que não sendo, é. Lá onde a consciência sensível acreditava designar a particularidade irreduzível do instante, deste instante do qual

---

<sup>153</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, pars. 95-96

<sup>154</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, par. 81

só podemos dizer que ele é o agora, ela estava, na verdade, tendo a experiência do descompasso incessante entre o agora e o instante. Experiência da impossibilidade de designar a particularidade do instante. Daí porque Hegel pode afirmar que a consciência, ao tentar enunciar a particularidade, apenas tinha a experiência de estar enunciando a universalidade que se abstrai de todo particular. Ao tentar designar o sensível, a consciência apenas fez a experiência de só poder enunciar o puramente abstrato. È isto que podemos entender como exterioridade irreduzível do sensível ao dizível que aparece como motor da dialética. Daí porque Hegel deve completar:

Enunciamos também o sensível como um universal. O que dizemos é: isto, quer dizer, o isto universal; ou então: ele é, ou seja, o ser em geral. Com isto, não nos representamos, de certo, o isto universal, ou o ser em geral [pois não tenho a extensão de todos os objetos que caem sob o isto ou sob o ser], mas *enunciamos* o universal; ou, por outra, não falamos pura e simplesmente tal como nós os visamos na certeza sensível [a consciência tem assim a experiência do descompasso necessário entre intencionalidade e expressão]. Mas, como vemos, o mais verdadeiro é a linguagem: nela refutamos imediatamente nosso visar, e porque o universal é o verdadeiro da certeza sensível, e a linguagem só exprime esse verdadeiro, está pois totalmente excluído que possamos dizer o ser sensível que visamos [assim como está excluído que possamos fundar a significação em uma designação ostensiva]<sup>155</sup>.

Por um lado, Hegel não faz outra coisa que aproveitar aqui a característica de dêitico (ou de *shifter*) de termos como “agora”, “isto”, “eu”. Tais termos têm um modo particular de funcionamento porque são o que hoje chamaríamos de *shifters*, ou seja, uma unidade gramatical que não pode ser definida fora da referência a uma mensagem e, por conseqüência, ao ato de enunciação. Sua natureza é dupla. De um lado, ele funciona como símbolo devido a sua relação convencional à referência. Por outro lado, ele funciona como index devido a sua relação existencial à referência particularizada pelo contexto. Este uso de *shifter* não deveria nos colocar maiores problemas. Ele deveria apenas nos mostrar como precisamos estruturar contextos para compreender o sentido de designações ostensivas. Mas Hegel tira daí uma série de conseqüências importantes. Primeiro, a necessidade atualizar o contexto de enunciação apenas mostra como devemos pressupor estruturas de relações antes de qualquer tentativa de designação. Se digo que para entender “O que é o isto?”, preciso atualizar contextos, então isto significa que preciso mostrar como o “isto” está “em relação a ...”, preciso saber diferenciar e comparar situações, ou seja, preciso ter diante de mim todo o sistema de organização simbólica que estrutura a linguagem. Chegamos assim à idéia paradoxal de que *preciso operar mediações complexas para dar conta do que aspira a aparecer como pura imediatez*. Como dirá Paulo Arantes: “o dêitico ‘agora’ não remete à “realidade”, nem a posições objetivas no tempo, mas à enunciação, cada vez única, que o contém e assim reflete seu próprio emprego, ou seja, remete à mensagem, é enfim auto-referencial ou, na língua hegeliana, mostra-se como ‘simplicidade mediatizada”<sup>156</sup>. Para Hegel, isto significa que está totalmente excluído que possamos dizer o ser sensível que visamos. De fato, Hegel apóia-se em uma propriedade do

---

<sup>155</sup> HEGEL, *Fenomeonologia*, par. 97

<sup>156</sup> ARANTES, *Entre o nome e a frase*, p. 389

termo “agora”, isto enquanto a consciência sensível acreditava referir-se simplesmente à Coisa.

Mas notemos um ponto fundamental que aparece de maneira mais clara no parágrafo 98. Ele diz respeito ao destino da referência. Ao afirmar que está excluído que possamos dizer o ser sensível, parece que Hegel nos leva a afirmar que a linguagem não pode dar conta de maneira satisfatória do problema da referência. Ao tentar dizer esta referência singular, a consciência tem a experiência de que a linguagem apenas enuncia o universal. Pensando nisto, Kojève chegou a formular a célebre afirmação de que: “A palavra é o assassinato da coisa”. Pois: “ de uma maneira geral, quando se cria o conceito de uma entidade real, nós a arrancamos de seu *hic e nunc*. O conceito de uma coisa é esta própria coisa enquanto arrancada de seu *hic e nunc* dado”<sup>157</sup>. É ao negar este dado particular que se acede à universalidade do conceito, única dimensão portadora de sentido. Pois o universal seria a negação do particular enquanto particular. Como nos lembra Kojève: “Se quisermos transformar uma entidade concreta (= particular) em conceito (= universal), em ‘noção geral’, é necessário arrancá-la do *hic e nunc* de sua existência empírica (este cão está aqui e agora, mas o conceito ‘este cão’ está ‘em todo o lugar’ e ‘sempre’)<sup>158</sup>. Por isto: “a compreensão *conceitual* da realidade empírica equivale a um *assassinato*”<sup>159</sup>.

Poderíamos deduzir daí que há uma arbitrariedade fundamental da linguagem que nos impede de estabelecermos relações com a Coisa, ou ainda, que a verdade da Coisa está no Eu, no sentido de que ela é apenas o que se determina no interior das formas de intuição espaço-temporais do Eu. E é a este ponto que parecemos chegar, tanto que Hegel afirma que, devido à enunciação da certeza sensível, a relação entre saber e objeto se inverteu (*umgekehrt*). O objeto não parece mais ser o essencial, já que ele não acede à palavra, mas sua verdade parece estar na condição de ser “*meu* objeto, ou seja, [sua verdade está] no visar: o objeto é porque Eu sei dele”<sup>160</sup>. Esta inversão é apenas o resultado fenomenológico da noção hegeliana de negação como passagem no oposto. No entanto, esta passagem no oposto não representa uma superação da posição da consciência sensível. Como veremos, a consciência acredita agora que a significação pode ser derivada da individualidade da intencionalidade: “o agora é dia porque Eu o vejo, o aqui é uma árvore pelo mesmo motivo”<sup>161</sup>.

No entanto, esta crença será logo descartada, já que não é a intencionalidade que funda significações partilhadas. A significação não é um estado mental vinculado à transparência da intencionalidade. Para demonstrar isto, Hegel contrapõe duas intencionalidades opostas na determinação do mesmo termo: “Eu, este, vejo a árvore e afirmo a árvore como tal, mas um outro Eu vê a casa e afirma: o aqui não é uma árvore, mas uma casa. As duas verdades têm a mesma credibilidade, isto é, a imediatez do ver (...) uma porém desvanece na outra”<sup>162</sup>. Hegel utilizará tal descrição para mostrar como o sujeito em questão nas operações cognitivas não é o sujeito psicológico assentado na particularidade das estruturas sensoriais, mas um Eu “abstrato”, sujeito do conhecimento. Ou seja, lá onde a consciência julgava tratar do Eu particular, ela estava diante do sujeito

---

<sup>157</sup> KOJÉVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 542

<sup>158</sup> *idém*, pag. 564

<sup>159</sup> *idém*, pag. 373.

<sup>160</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 100

<sup>161</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 101

<sup>162</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 101



como condição geral de todo ato de representar. Tal posição de duplo impasse permite a Hegel afirmar:

A certeza sensível experimenta, assim, que sua essência nem está no objeto nem no Eu e que a imediatez nem é imediatez de um nem de outro, pois o que visto em ambos é, antes, um inessencial. Ora, o objeto e o Eu são universais: neles o agora, o aqui e o Eu que visto não se sustém [não permanecem – *bleibt*], ou não são<sup>163</sup>.

Posto como resultado a impossibilidade da consciência pôr a imediatez da essencialidade do saber no objeto ou no Eu, resta ainda “voltar ao ponto de partida, quer dizer, pôr a relação imediata entre o saber e seu objeto, sem pretender distinguir neles o termo inessencial e o essencial”<sup>164</sup>. Daí porque a consciência tentara pôr como essência da própria certeza sensível a sua totalidade, sem procurar distinguir seus momentos. Esta posição, que leva a consciência ao mutismo de uma posição que, para assegurar sua certeza, é submersão no silêncio de quem não compara, não diferencia, mas apenas encerra-se em uma certeza que não pode ser partilhada.

Hegel então diz novamente que tal posição será desmentida a partir do momento em que for questão da consciência interagir socialmente. É como se Hegel dissesse: “Se essa certeza sensível não quer dar mais um passo em nossa direção, se ela quer aferrar-se no mutismo, então vamos esperar que ela entre em interação social, pois então ela deverá ao menos indicar, para uma outra consciência, aquilo sobre a qual está certa”. E ao entrar em interação, a consciência fará o contrário do que visa: o que demonstra como, para Hegel, a significação é um fato vinculado à dimensão da práxis, um pouco no sentido behaviorista de “disposição de comportamento” (estou agindo de uma forma que é legível sem apelo necessário a estados mentais – no entanto, no caso hegeliano, o correto seria: estou agindo de uma forma que demonstra como minha intencionalidade inverte-se ao ser realizada).

---

<sup>163</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 103

<sup>164</sup> HYPPOLITE, *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito*, p. 112

## Curso Hegel

### Aula 8

Na aula passada, iniciamos a leitura da seção “Consciência” através do capítulo dedicado à certeza sensível. Vimos como era questão de partir daquilo que aparece ao pensar como “representação natural”. Esta representação natural dizia respeito à crença na presença integral do ser através da pura intuição sensível. O saber que, de início, é nosso objeto só pode ser o saber que põe a imanência originária entre pensar e ser. Este saber é apresentado como uma certeza sensível (*sinnliche Gewissheit*), ou seja, certeza de que a presença do ser se dá através da receptividade da sensibilidade. Presença integral do ser, já que “do objeto nada ainda deixou de lado, mas o tem em toda a sua plenitude, diante de si”.

Vimos como Hegel procurava mostrar como este saber do puro ser da Coisa, que aparentemente seria o saber mais rico e completo era, na verdade, o saber mais pobre, já que só pode afirmar da Coisa sua existência: a Coisa é, este ser é o que se apresenta diante de mim em uma pura intuição. Mas este apresentar é sem determinidade, é o puro apresentar-se que só se determina como um “isto” sem qualificação. Vimos como este era um dos motivos mais recorrentes do pensamento hegeliano: o puro ser não é marca de plenitude, mas completa indeterminação e esvaziamento. Para Hegel, toda filosofia que proclama o primado do ser sobre o pensar (como será mais a frente a filosofia heideggeriana) só poderá nos colocar diante da hipóstase do totalmente indeterminado. Pois, se do ser não posso dizer nada, a não ser que ele é, então: “o puro ser e o puro nada são a mesma coisa”, já que o nada, ao ser intuído, está no nosso pensar, no sentido de que ele é uma intuição vazia de objeto (*ens imaginarium*) ou, ainda, a forma pura da intuição. A experiência da certeza sensível é exatamente esta experiência de desvelamento do ser da pura intuição sensível como puro nada.

Esta experiência, tal como Hegel a apresentava, era uma experiência eminentemente lingüística. A fim de passar da certeza (subjéctiva) à verdade (objetiva), a consciência deveria ser capaz de expressar sua certeza sensível no campo da linguagem pública. Hegel é claro neste ponto: aquilo que não pode ser apresentado no campo da linguagem não tem realidade objetiva. Aquilo que é expresso de maneira pobre é necessariamente também pobre em conteúdo. O saber nada tem a fazer com o que se põe como inefável a não ser vê-lo como o que se apresenta de forma imperfeita. Daí porque Hegel insiste na importância da operação de pôr (*setzen*) o que é pressuposto, ou seja, de expressar o que se aloja na pura intenção. Daí porque Hegel insiste na operação de explicitar o que é implicitamente vivenciado pela consciência como certeza.

Esta expressão é apresentada a partir das operações aparentemente mais elementares da linguagem: estas vinculadas à designação (que aparece no nosso texto como o ato de visar – *Meinen* – ou simplesmente ato de indicar – *zeigen, anzeigen*). Este processo de indicar o ser visado (*meinen*), ou seja, a capacidade de expressar aquilo que aparece à intenção da consciência de maneira imediata será o motor do movimento dialético da consciência sensível. Para nós, dirá Hegel, esta expressão do ser indicado vai se mostrar não como expressão do imediato, mas como pura mediação, ou seja, como uma operação inferencial. Eu determinarei a Coisa a partir da estrutura de apreensão do Eu e determinarei o Eu a partir do modo com que a Coisa aparece ao pensar.

Neste sentido, insisti com vocês que nosso capítulo dizia respeito a um problema lingüístico ligado à natureza do que podemos chamar de “designação ostensiva”.

Chamamos de “designação ostensiva” esta tentativa de fundar a significação de um termo através da indicação de um caso que cairia sob a extensão do uso do referido termo. Ou seja, trata-se de tentar definir a significação através da indicação da referência, ou ainda, da designação ostensiva da referência. De uma certa forma, todo capítulo sobre a certeza sensível é uma longa reflexão sobre a impossibilidade de designações ostensiva e a consequência disto para a compreensão da maneira com que o conceito pode reconciliar-se com a Coisa. Insisti, por outro lado, neste dado fundamental: não é por acaso que a dialética começa necessariamente através de uma reflexão sobre a relação entre as palavras e as coisas. Trata-se de mostrar como a dialética é dependente de *um questionamento a respeito dos modos de funcionamento da linguagem em suas expectativas referenciais*, ela nasce através deste questionamento e da maneira com que tal problematização das expectativas referenciais da linguagem nos obriga a rever conceitos ontológicos centrais como ser, nada e essência.

Para Hegel, questionar a imediaticidade da designação ostensiva exige, incilamente, a compreensão do que está em jogo na pura intuição sensível. Intuir, lembra Hegel, é intuir objetos no espaço e no tempo (as duas formas da intuição). Hegel parte do exemplo da intuição dos momentos no tempo, é ela que lhe serve de paradigma (invertendo aqui o procedimento kantiano de começar a tematização da estrutura da intuição através do espaço, isto a fim de compreender o tempo a partir da justaposição de pontos no espaço – tempo como uma linha). Intuir algo no tempo é ter a experiência de que há algo diante de mim *agora*. No entanto, o *agora* não é modo de presença do singular. De uma certa forma, o agora é o nome que indica a negação de todos os instantes. Posso tentar designar este instante afirmando: “Este instante é o agora”, no entanto, o agora deixa de ser enquanto era indicado, ele passa diretamente para a referência de outro instante. Ele não é a designação do outro-instante, mas apenas a passagem incessante no outro. É isto que Hegel tem em mente ao afirmar que *agora* é, na verdade, a forma do “negativo em geral”; figura do negativo que deve ser compreendida como a manifestação do que não pode ser nem isto nem aquilo, mas “não-isto (*nicht dieses*)”. Por isto, podemos dizer que o agora é a forma do desvanecimento de todo instante. Intuir objetos no tempo é assim ter a experiência do que só é não sendo (segundo a proposição hegeliana: “o tempo é aquilo que, não sendo, é”).

Assim, lá onde a consciência sensível acreditava designar a particularidade irreduzível do instante, deste instante do qual só podemos dizer que ele é o agora, ela estava, na verdade, tendo a experiência do descompasso incessante entre o agora e o instante, *descompasso entre a significação e a designação*. Experiência da impossibilidade de designar a particularidade do instante. Daí porque Hegel pode afirmar que a consciência, ao tentar enunciar a particularidade, apenas tinha a experiência de estar enunciando a universalidade que se abstrai de todo particular. Ao tentar designar o sensível, a consciência apenas fez a experiência de só poder enunciar o puramente abstrato. Podemos ver, nesta experiência, a exterioridade irreduzível do sensível ao dizível enquanto aparece como motor da dialética.

Encontramos a mesma dinâmica no que diz respeito ao modo hegeliano de estrutura intuições no espaço. Intuir algo no espaço é ter a experiência de que algo está diante de mim *aqui*. Da mesma forma como o *agora*, o *isto* não pode expressar o ser sensível que se põe como pura imediatez. *Isto* será mostrado apenas como um significante vazio que que coloca através da abstração de todo ente determinado, todo objeto referente: “O aqui”, dirá Hegel, “é algo que permanece (*bleibend*) no desvanecer da casa, da árvore e indiferente

quanto a ser casa ou árvore”. Ele é a marca de que o ser designado aparece sob a forma do seu desvanecimento.

Eu havia finalizado a aula passada afirmando que não se tratava aí simplesmente de dizer que a linguagem nega o referente através de uma negação simples. Um pouco como acreditava Kojève ao afirmar que “a palavra é o assassinato da Coisa”, já que a Coisa está no aqui e no agora, enquanto a palavra transforma este aqui e este agora em universais que anulam toda singularidade. Trata-se, na verdade, de dizer que a linguagem apresenta a referência como aquilo que desvanece ou seja, como aquilo que está desaparecendo ao passar no seu oposto. Este desaparecimento é modo de presença. O sensível é, na verdade, o que desvanece diante do conceito, não no sentido de ser aquilo que p conceito expulsa, mas de ser o que o conceito apresenta em desvanecimento.

Veremos se esta perspectiva de análise pode nos guiar na compreensão do resto do nosso capítulo.

### **Inversões e estruturas**

Hávamos terminado a última aula no comentário do parágrafo 101. A consciência, ao ter a experiência da impossibilidade de convergir significação e designação, procura um outro solo para assentar a noção de que o saber é garantido em uma relação de imanência com a essência. Desta forma, se a significação não pode mais ser fundamentada na designação, ela será fundamentada na intencionalidade: será o Eu e sua forma de apreensão que aparecerá como o essencial. No entanto, esta crença será logo descartada, já que não é a intencionalidade que funda significações partilhadas. A significação não é um estado mental vinculado à transparência da intencionalidade. Para demonstrar isto, Hegel contrapõe duas intencionalidades opostas na determinação do mesmo termo: “Eu, este, vejo a árvore e afirmo a árvore como tal, mas um outro Eu vê a casa e afirma: o aqui não é uma árvore, mas uma casa. As duas verdades têm a mesma credibilidade, isto é, a imediatez do ver (...) uma porém desvanece na outra”<sup>165</sup>. Hegel utilizará tal descrição para mostrar como o sujeito em questão nas operações cognitivas não é o sujeito psicológico assentado na particularidade das estruturas sensoriais, mas um Eu “abstrato”, sujeito do conhecimento. Ou seja, lá onde a consciência julgava tratar do Eu particular, ela estava diante do sujeito como condição geral de todo ato de representar. Tal posição de duplo impasse permite a Hegel afirmar:

A certeza sensível experimenta, assim, que sua essência nem está no objeto nem no Eu e que a imediatez nem é imediatez de um nem de outro, pois o que visto em ambos é, antes, um inessencial. Ora, o objeto e o Eu são universais: neles o agora, o aqui e o Eu que visto não se sustém [não permanecem – *bleibt*], ou não são<sup>166</sup>.

Posto como resultado a impossibilidade da consciência e pôr a imediatez da essencialidade do saber no objeto ou no Eu, resta ainda “voltar ao ponto de partida, quer dizer, pôr a relação imediata entre o saber e seu objeto, sem pretender distinguir neles o termo inessencial e o essencial”<sup>167</sup>. Daí porque a consciência tentara pôr como essência da

---

<sup>165</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 101

<sup>166</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 103

<sup>167</sup> HYPPOLITE, *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito*, p. 112

própria certeza sensível a sua totalidade, sem procurar distinguir seus momentos. Esta posição, que leva a consciência ao mutismo de uma posição que, para assegurar sua certeza, é submersão no silêncio de quem não compara, não diferencia, mas apenas encerra-se em uma certeza que não pode ser partilhada.

Hegel então diz novamente que tal posição será desmentida a partir do momento em que for questão da consciência interagir socialmente. É como se Hegel dissesse: “Se essa certeza sensível não quer dar mais um passo em nossa direção, se ela quer aferrar-se no mutismo, então vamos esperar que ela entre em interação social, pois então ela deverá ao menos indicar, para uma outra consciência, aquilo sobre a qual está certa”. E ao entrar em interação, a consciência fará o contrário do que visa: o que demonstra como, para Hegel, a significação é um fato vinculado à dimensão da práxis, um pouco no sentido behaviorista de “disposição de comportamento” (estou agindo de uma forma que é legível sem apelo necessário a estados mentais – no entanto, no caso hegeliano, o correto seria: estou agindo de uma forma que demonstra como minha intencionalidade inverte-se ao ser realizada).

Esta indicação (*Bezeichnen*), nós já vimos, é a operação mínima da pragmática da linguagem e diz respeito a tentativa imediata de dar conta das aspirações referenciais da linguagem. Indicar a certeza sensível para uma outra consciência significa fazer com que esta penetre “no mesmo ponto do tempo ou do espaço, indicá-lo (*zeigen*) a nós”. Mas, com isto, retornaremos invariavelmente aos impasses da intuição do imediato no espaço e no tempo. E é a respeito deste impasse que Hegel escreve nos parágrafos seguintes:

O agora é indicado: este agora. Agora: já deixou de ser enquanto era indicado. O agora que é, é um outro que o indicado e vemos que o agora é precisamente isto: enquanto é, já não ser mais. (...) Vemos, pois, nesse indicar só um movimento e seu curso, que é o seguinte: 1) indico o agora, que é afirmado como o verdadeiro; mas o indico como o que-já-foi [*gewesenes* – particípio passado de *sein* – o indico como o passado], ou como um superado. Supero a primeira verdade, 2) agora afirmo como segunda verdade que ele foi, que está superado, 3) mas o-que-foi não é. Supero o ser-que-foi ou o ser-superado – a segunda verdade, nego com isso a negação do agora e retorno à primeira afirmação de que o agora é<sup>168</sup>.

Ou seja, vemos novamente a reflexão sobre o descompasso entre designação e significação. Ao tentar intuir momentos no tempo através do agora percebo que nunca consigo adequar o agora à designação do instante. Quando era indicado, o instante deixou de ser e este instante designado é outro em relação àquele que inicialmente foi visado. Daí porque Hegel afirma claramente: o agora é esta contradição que indica um ser que nunca é, que nunca se apresenta positivamente no intuir. Esboça-se assim uma dialética na determinação dos objetos no tempo. Procuo inicialmente designar o que visio, ou seja, procuro intuí-lo no tempo e no espaço. Mas a experiência que tenho é do desvanecimento da referência visada: só consigo indicá-la como o que passou, como o que não se deixa submeter à forma da minha intuição. A primeira tentativa de indicar a referência foi negada. Posso apenas afirmar: a referência é o que foi negada pela forma da intuição. Mas se posso superar esta negação e retornar à designação do instante, é porque esta passagem de um instante a outro que foi objeto da experiência na designação do agora já é a própria verdade do agora. O agora não é o que indica um instante, mas o que indica como cada instante é a passagem

---

<sup>168</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, pars. 106-107

necessária no outro, “põe-se este mas sempre é um outro que é posto”. O agora é apenas a formalização desta passagem, ele é a figura de uma relação entre múltiplos instantes a partir da negação determinada, e não a indexação de um instante isolado. Daí porque Hegel poderá afirmar que a verdade do agora é ser: “um agora que é absolutamente muitos agoras [ou ainda, muitos instantes] (...) uma pluralidade de agoras unidos (*zusammengefasst*)”<sup>169</sup>. Dizer que o agora é algo “refletido em si” significa aqui que ele internaliza o que nega a indexação simples do instante.

O que Hegel quer dizer é, no fundo, simples. Nós vimos, na aula passada, como ‘agora’, ‘aqui’, ‘eu’ são unidades gramaticais muito particulares. Como vimos, eles são *shifters*, ou seja, unidades gramaticais que não podem ser definidas fora da referência a uma mensagem e, por conseqüência, ao ato de enunciação. Sua natureza é dupla. De um lado, eles funcionam como símbolos devido a sua relação convencional à referência. Por outro lado, eles funcionam como index devido a sua relação existencial à referência particularizada pelo contexto. Neste sentido, os *shifters* nos mostrariam como seria possível designar o singular através do uso de termos universais, no sentido de não se referirem inicialmente a nenhum termo em particular e poderem ser universalmente usados para todo e qualquer objeto (todo e qualquer objeto é um “isto”, é algo que pode estar no “aqui” e no “agora”).

No entanto, mesmo que a consciência sensível envie a significação de seus termos ao ato de indicação, a designação do singular não pode se realizar. Hegel sabe que as coordenadas que identificam o lugar lógico do ato de indicação são, desde o início, articuladas no interior de uma estrutura dada como condição *a priori* para a experiência. O que vemos quando ele afirma, por exemplo, que:

O *aqui indicado*, que retenho com firmeza, é também um *este aqui* que de fato não é *este aqui*, mas um diante e atrás, uma acima e abaixo, um à direita e à esquerda. O acima, por sua vez, é também este múltiplo ser-Outro, com acima, abaixo etc., O aqui que deveria ser indicado desvanece em outros aqui; mas esses desvanecem igualmente. O indicado, o retido, o permanente é um este negativo [ele é outro do outro, ele é aquilo que os outros não são] que só é tal porque os aqúis são tomados como devem ser, mas nisso se supera, constituindo um complexo simples de muitos aqúis (*einfache Komplexion vieler Hier*)<sup>170</sup>.

Hegel está simplesmente dizendo que *não há singularidade que não passe a priori pelo genérico da estrutura* (estrutura que pode aparecer, por exemplo, como um complexo simples de muitos aqúis), já que toda indicação é feita em um tempo e em um espaço estruturalmente coordenados. Tudo se passa como se Hegel houvesse percebido o problema de Quine sobre *a inescrutabilidade da referência*. Lembremos como Quine nos afirma que: “a referência é sem sentido, salvo em relação a um sistema de coordenadas (...) Procurar uma referência de maneira mais absoluta seria como querer uma posição absoluta ou uma velocidade absoluta ao invés da posição ou da velocidade em relação a um quadro referencial dado”<sup>171</sup>. Isto permite a Quine deduzir que *ser* é ser valor em uma variável, o que nos leva a uma relativização da ontologia. Hegel, de sua parte, compreende

---

<sup>169</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 107

<sup>170</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 108

<sup>171</sup> QUINE, *A relatividade ontológica*, p. 144

inicialmente o resultado como a experiência do fracasso da apresentação positiva imediata do acontecimento singular (ou da referência enquanto ser sensível) [isto para nos jogar em uma naturalização do background enquanto resposta para questões como: qual é o sistema de coordenadas do sistema de coordenadas?]. A instância singular referida não acede à palavra. *Hegel tira assim as consequências gerais da experiência da defasagem entre significação e ato ostensivo de designação*<sup>172</sup>. A exterioridade do sensível em relação ao sistema diferencial será o motor da dialética. Digamos, com Bourgeois, que o especulativo: “*enraíza-se na visada – ‘indicativa’, infradiscursiva – do isto sensível, para ser, em todo seu discurso, a explicação dos requisitos da afirmação original, ‘é’, ‘há’*”<sup>173</sup>. De qualquer forma, esta exterioridade será garantia para uma recuperação da ontologia.

A partir daí, Hegel dedica os dois últimos parágrafos do nosso capítulo a criticar toda posição filosófica que procure fundamentar o saber através do primado do sensível, como seria o caso do ceticismo moderno de Schulze, que insistiria que o ser sensível e a experiência imediata teriam uma verdade absoluta para a consciência. “Uma afirmação destas diz o contrário do que quer dizer”, dirá Hegel. Lá onde ela julga enunciar a ancoragem do saber no sensível, ela enuncia (devido à própria dinâmica dos shifters) o primado do conhecimento das relações sobre o conhecimento do conteúdo da experiência. Hegel passa então à necessidade de consumir o sensível. ele chegará mesmo a falar da sabedoria dos animais que, na plena certeza do nada da realidade sensível, simplesmente a consomem: “E a natureza toda celebra com eles esses mistérios revelados, que ensinam qual é a verdade das coisas sensíveis”<sup>174</sup>.

Hegel termina então reafirmando a impossibilidade da designação do singular e a essencialidade da linguagem enquanto sistema de coordenadas:

Se quisessem dizer efetivamente este pedaço de papel que visam – e se quisessem dizer mesmo – isso seria impossível, porque o isto sensível, que é visado, é inatingível pela linguagem, que pertence à consciência e ao universal em si [Pois] Quando digo: uma coisa singular eu a enuncio antes como de todo universal, pois uma coisa singular todas são, esta coisa é tudo o que se quiser. Determinando mais exatamente, como este pedaço de papel, nesse caso, todo e cada papel é um este pedaço de papel, e o que eu disse foi sempre e somente o universal. O falar tem a natureza divina de inverter imediatamente o visar, de torna-lo algo diverso, não o deixando assim aceder à palavra<sup>175</sup>.

## O sensível entre Hegel e Lyotard

Esta perspectiva que parece não levar a sério o sensível será usada contra Hegel, principalmente através dos pós-estruturalistas. Esta é uma digressão interessante por nos mostrar um aspecto da maneira com que a contemporaneidade compreende o que estaria

---

<sup>172</sup> Neste sentido, Hegel pode admitir a afirmação de Frege: “não nos contentamos com o sentido, supomos uma denotação” (FREGE, *Écrits logiques et philosophiques*, Paris: Seuil, 1971, p. 107). Mas nos parece que ele não pode aceitar que: “com o signo, exprimimos o sentido do nome e designamos a denotação” (*idem*, p. 107). É exatamente a impossibilidade de convergir sentido e designação no signo que anima a dialética. Para Hegel, o objeto desvanece quando é designado pelo signo, ele só poderá ser recuperado como negação

<sup>173</sup> BOURGEOIS, *La spéculation hégélienne in Etudes hégéliennes*, Paris: PUF, 1992, p. 89

<sup>174</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 109

<sup>175</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 110

em jogo no interior da experiência intelectual hegeliana. Lyotard, por exemplo, dizia a respeito de Hegel: “a exterioridade do objeto do qual se fala não diz respeito à significação, mas à designação”<sup>176</sup>. Pois a referência: “pertence ao mostrar, não ao significar, ela é insignificável”<sup>177</sup>. Hegel pode facilmente admitir que a referência diz respeito à designação e que ela é, a princípio, insignificável. Para ele, *o fundamento da negação dialética é a negação que vem do fracasso da designação*. No entanto, como vimos, ele não pode aceitar a pretensão de imanência da designação que se resolve no mostrar, já que a dialética não pode assumir a perspectiva externalista que crê poder sair dos limites da linguagem para apreender a exterioridade do objeto.

Isto não significa que a aposta dialética seja fundada em uma totalização simples que seria um retorno ao pensamento da adequação e da identidade. Lyotard insiste no fato de que a *Aufzeigen* capaz de nos abrir a uma experiência da ordem do sensível nunca será totalizada em uma linguagem dialética. Mas deveríamos dizer que a dialética visa a possibilidade de apresentação deste impossível (representado pelo que Lyotard chama de *negatividade transcendental* que suporta toda relação à referência) em uma linguagem que porta em si sua própria negação, conservando-a como negação. Podemos sempre denunciar esta internalização do negativo como uma maneira astuta de esconder o corte entre saber e realidade fenomenal, o que Lyotard fará: “Mas não é porque o objeto adquire um significado no interior do sistema que este perde sua relação de arbitrário com o objeto. A imotivação é inscrita na linguagem como sua dimensão de exterioridade em relação aos objetos. Este exterioridade uma vez significada é certamente interiorizada na linguagem, mas esta não terá perdido sua borda, e sua borda é sua face olhando para além”<sup>178</sup>.

É correto dizer que, em Hegel, a clivagem entre significação e designação está fadada a uma certa reconciliação através do conceito. Mas dizer isto é dizer muito pouco. Pois a verdade questão consiste em saber qual é o regime de reconciliação capaz de curar as cicatrizes desta clivagem, ou seja, como a reconciliação pode superar a negatividade do sensível.

Por outro lado, no que concerne à perspectiva de Lyotard, podemos sustentar que seu problema é pressupor muita coisa. Por exemplo, ela pressupõe a possibilidade de uma experiência imediata acessível fora dos limites de minha linguagem. Ela pressupõe também uma integralidade do sensível que ficaria livre da interferência da linguagem, ou seja, uma imanência do sensível que se abriria em sua integralidade à experiência: tal como vemos na crítica de Lyotard ao fato do sistema hegeliano não deixar o objeto no exterior como seu outro. Dizer que o objeto deve ser conservado no exterior do sistema pressupõe uma alteridade indiferente das diferenças, o que o próprio Hegel já havia criticado na *Doutrina da essência*, no capítulo sobre a diversidade. Esta alteridade indiferente esconde a necessidade da perspectiva de um terceiro (que Hegel chama de *das Vergleichende*) enquanto lugar que permite a comparação entre a exterioridade e a interioridade do sistema. Este terceiro anula a indiferença do diverso e estabelece uma unidade negativa entre o objeto da experiência sensível e a linguagem. Tal unidade negativa se transforma em oposição estruturada.

E verdade que, quando Lyotard fala deste *deixar-estar* do objeto fora da linguagem (que é também *deixar-estar* do desejo), ele não entra na hipóstase do inefável. Sua

---

<sup>176</sup> LYOTARD, *Dialectique, index, forme* in Discours, figure, Paris: Klicksiek, 1985, p. 50.

<sup>177</sup> *idem*, p. 40

<sup>178</sup> LYOTARD, *idem*, p.46



estratégia consiste antes em colocar um *espaço figural* que pode se manifestar também na ordem da linguagem: “No entanto, não é como significação, mas como expressão”<sup>179</sup>. Algo que se mostra, ao invés de se deixar dizer.

Podemos perguntar se este retorno à expressão, retorno que mostra como a atividade sensível é um *Dasein*, e não uma *Bedeutung*, não nos envia a uma linguagem da imanência. Talvez o problema maior desta leitura de Hegel venha de uma certa confusão, própria a Lyotard, entre negação opositiva e negatividade absoluta enquanto contradição que se manifesta, inicialmente, no interior do objeto e que reconhece que o objeto *também é algo fora do sistema*. Os exemplos hegelianos são claros e instrutivos neste ponto.

---

<sup>179</sup> LYOTARD, *Idem*, p. 51

## Curso Hegel

### Aula 9

A Aula de hoje será dedicada à apresentação do capítulo “A percepção ou A coisa e a ilusão”, segundo capítulo da seção “Consciência”. Como havia dito anteriormente, esta apresentação visa fornecer um esquema geral de leitura e interpretação, e não se organiza como uma leitura detalhada de texto, tal como foi o caso do comentário do capítulo “A certeza sensível ou O isto e o visar”. O objetivo central é assim, através da apresentação deste esquema, permitir que vocês possam ler diretamente o trecho em questão por conta própria e risco. Neste sentido, iremos insistir em três aspectos complementares:

- O regime de passagem da figura da consciência assentada na certeza sensível à figura assentada na percepção
- As contradições internas à percepção e a maneira com que elas aparecem no interior do campo de experiências da consciência
- O modo de encaminhamento da percepção à figura que irá supera-la, ou seja, aquela apresentada no capítulo “Força e entendimento: fenômeno e mundo supra-sensível”

#### **Da certeza sensível à percepção**

Vimos, na aula passada, em que condições a consciência que assentava suas expectativas cognitivo-instrumentais na certeza sensível foi deixada. A descrição fenomenológica da experiência da consciência partiu daquilo que aparece ao pensar como “representação natural”. Esta representação natural dizia respeito à crença na presença integral do ser através da pura intuição sensível. O saber que, de início, é nosso objeto só pode ser o saber que põe a imanência originária entre pensar e ser. Este saber é apresentado como uma certeza sensível (*sinnliche Gewissheit*), ou seja, certeza de que a presença do ser se dá através da receptividade da sensibilidade.

No entanto, a fim de passar da certeza (subjéctiva) à verdade (objéctiva), a consciência deveria ser capaz de expressar sua certeza sensível no campo da linguagem pública. Hegel é claro neste ponto: aquilo que não pode ser apresentado no campo da linguagem não tem realidade objéctiva. O saber nada tem a fazer com o que se põe como infável a não ser vê-lo como o que se apresenta de forma imperfeita. Daí porque Hegel insiste na importância da operação de pôr (*setzen*) o que é pressuposto, ou seja, de expressar o que se aloja na pura intenção. Daí porque Hegel insiste na operação de explicitar o que é implicitamente vivenciado pela consciência como certeza.

Isto nos levou a compreender a experiência em jogo no interior da certeza sensível como um problema eminentemente lingüístico ligado aos modos de expressão do que aparece à consciência como presença imediata do ser em sua integralidade. Vimos como esta expressão era apresentada a partir das operações aparentemente mais elementares da linguagem: estas vinculadas à designação (que aparece no nosso texto como o ato de visar – *Meinen* – ou simplesmente ato de indicar – *zeigen, anzeigen*). Este processo de indicar o ser visado (*meinen*), ou seja, a capacidade de expressar aquilo que aparece à intenção da consciência de maneira imediata era assim o motor do movimento dialético da consciência sensível. Para nós, dirá Hegel, esta expressão do ser indicado vai se mostrar não como expressão do imediato, mas como pura mediação, ou seja, como uma operação inferencial.

Através da impossibilidade da linguagem em fundamentar significações a partir de designações ostensivas, Hegel nos colocava no cerne da dialética entre o particular e o universal. A consciência visa sempre um caso particular que lhe aparece de forma imediata à intuição sensível. No entanto, ao tentar enunciar o particular visado, ela enunciava, necessariamente, sempre o universal (já que a linguagem estaria necessariamente vinculada às operações universalizantes do signo). Mesmo os modos de intuição no espaço e no tempo através do “aqui” e do “agora” seriam, à princípio, experimentados como submissão do diverso da experiência às estruturas gerais de apreensão. Podemos dizer que, enquanto o particular encontrava-se do lado da designação, o universal era o único espaço possível da significação e do sentido.

Hegel terminava então reafirmando a impossibilidade da designação do particular e a essencialidade da linguagem enquanto pólo de produção de sentido:

Se quisessem dizer efetivamente este pedaço de papel que visam – e se quisessem dizer mesmo – isso seria impossível, porque o isto sensível, que é visado, é inatingível pela linguagem, que pertence à consciência e ao universal em si [Pois] Quando digo: uma coisa singular eu a enuncio antes como de todo universal, pois uma coisa singular todas são, esta coisa é tudo o que se quiser. Determinando mais exatamente, como este pedaço de papel, nesse caso, todo e cada papel é um este pedaço de papel, e o que eu disse foi sempre e somente o universal. O falar tem a natureza divina de inverter imediatamente o visado, de torna-lo algo diverso, não o deixando assim aceder à palavra<sup>180</sup>.

Desta forma, podemos dizer que a certeza sensível não realiza o seu próprio conceito, que consistia em apreender o particular que se coloca sob a designação. Esta impossibilidade de designação direta do particular e a essencialidade do universal serão o que levará a consciência a modificar seu modo de orientação na confrontação cognitivo-instrumental com o objeto. Entramos, com isto, no solo da percepção.

O primeiro ponto a notar é que a consciência continua a pensar a confrontação com o objeto como uma operação absolutamente independente de práticas sociais ou de determinações restritivas da estrutura da nossa linguagem. Tal como na certeza sensível, a consciência crê dar conta da apreensão do objeto em sua verdade simplesmente a partir da perspectiva de sujeitos isolados confrontando-se com objetos ou com estados de coisas. Sujeitos isolados devem encontrar uma perspectiva de adequação direta entre suas representações mentais e os objetos do mundo. Daí porque o conhecimento começará a ser compreendido como um problema de correspondência de representações às coisas.

A fim de iniciarmos nosso trajeto, devemos inicialmente perguntar: o que Hegel entende por “percepção” (*Warnehmung*)? Um comentário do título do nosso capítulo pode ser útil neste sentido. Hegel fornece um título complementar prenhe de significação: “a coisa e a ilusão” (*das Ding und die Täuschung*). A percepção é um modo de apreensão da coisa, mas um modo de apreensão marcado pela consciência da ilusão e do erro. Não estamos mais diante da certeza imediata e aparentemente segura do capítulo anterior. A consciência já se desiludiu a respeito da imediatez do puro ser que se ofereceria através da pura designação. Ela sabe que o conhecer é uma operação de comparação entre representações mentais e estados naturalizados de coisas. Neste sentido, ela sabe que o

---

<sup>180</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 110

conhecer da coisa está sempre regulado pela possibilidade da ilusão, do tomar a coisa por outra coisa do que ela é.

Mas devemos ainda colocar uma questão simples: para a percepção, o que significa “conhecer uma coisa”? Já temos algumas indicações importantes no primeiro parágrafo do nosso capítulo:

A certeza sensível não se apossa do verdadeiro; já que sua verdade é o universal mas ela quer apreender (*nehmen*) o isto. A percepção, ao contrário, toma como universal o que para ela é o ente. 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<sup>181</sup>.

Ou seja, a percepção parte da noção de que conhecer uma coisa é predicar universais, daí porque a universalidade é seu princípio. Precisamos, no entanto, entender o que Hegel compreende, neste contexto, por universal. Hegel afirma que tal universalidade emergiu como resultado da certeza sensível, ela é resultante da experiência de que a linguagem só enuncia o universal. No entanto, a consciência permanece aferrada à noção de que a essência está no objeto, e não no conhecer ou na linguagem que se disponibiliza ao conhecer. Isto indica que o universal deve aparecer como universal *da coisa*, e não como universais sintetizados pelo pensar.

Para que isto seja possível, Hegel precisa operar um certo deslizamento. No capítulo sobre a certeza sensível, vimos como os universais apareciam inicialmente através dos dêiticos (ou *shifters*) como “aqui”, “agora”, “eu”. Estes, eram universais não exatamente por serem predicções universais de classes de objetos, mas por serem o que se abstrai de todo e qualquer particular. Eles não se referem inicialmente a termo particular algum, podem ser universalmente usados para todo e qualquer objeto ou sujeito e não podem ser vistos como universais da coisa. No entanto, no nosso capítulo, Hegel fala dos universais como *propriedades gerais de objetos*. É isto que o permite afirmar: “O princípio do objeto – o universal – é em sua simplicidade um mediatizado; assim tem de exprimir isto nele, como sua natureza: por conseguinte se mostra como a coisa de muitas propriedades (*das Ding Von vielen Eigenschaften*)”<sup>182</sup>.

O objeto, ou a coisa, é uma simplicidade mediatizada, no sentido de ser um simples só apreensível através da mediação, através de operações de inferência. Isto, aparentemente, só é possível porque os universais são, agora, propriedades ou atributos que me permitem apreender a coisa em sua singularidade. Isto não seria possível se a consciência continuasse a compreender apenas os dêiticos como universais. É graças a compreensão da coisa como o simples com múltiplas propriedades que chegamos a definição da percepção como a consciência de individuais através de universais. Conhecer uma coisa é, assim, ter consciência de individuais através de universais. E, desta forma, ao passar de uma figura dos universais pensados a partir dos dêiticos, aos universais pensados a partir de propriedades gerais, a percepção poderia dar conta do que a certeza sensível não foi capaz, ou seja, de designar particulares, mesmo sabendo que a linguagem só enuncia o universal. Na verdade, Hegel apela aqui à estrutura categorial das propriedades, um pouco como Aristóteles lembrava que as categorias eram os gêneros mais gerais do ser que

---

<sup>181</sup> HEGEL, *Fenomenologia I*, par. 111

<sup>182</sup> HEGEL, *Fenomenologia I*, par. 112

permitia a individualização de substâncias [é exatamente a compreensão das atribuições de propriedades sobre o pano de fundo do problema da subsunção categorial que leva Hegel a afirmar que: “O grau mais preciso no qual a filosofia kantiana apreende o espírito é o perceber, que constitui em geral o ponto de vista de nossa consciência ordinária e, mais ou menos, das ciências”<sup>183</sup>].

Hegel defende então, no parágrafo 113, que o “isto” da certeza sensível é superado pela noção de “propriedade distinta determinada” própria à percepção. Se podemos falar aqui em *superação*, é porque a consciência conservou as expectativas referenciais que animavam o uso do “isto” na certeza sensível. Ela crê agora poder realizar o que a simples designação não foi capaz, já que, contrariamente ao “isto”, a propriedade é uma universalidade determinada. A predicação aparece assim como negação determinada da designação. Notemos ainda que, neste momento, Hegel fornece, pela primeira vez, uma definição operacional de *Aufhebung*:

O superar apresenta sua dupla significação verdadeira que vimos no negativo: é ao mesmo tempo um negar (*Negieren*) e um conservar (*Aufbewahren*). O nada, como nada do isto (*Nichts des Diesen*), conserva a imediatez e é, ele próprio, sensível; porém é uma imediatez universal<sup>184</sup>.

### **As contradições internas à percepção**

Vimos pois como se dá a reflexão sobre a passagem da certeza sensível à percepção. A exposição fenomenológica visa expor a necessidade desta passagem enquanto tentativa de realização de um conceito de experiência que já estava presente na certeza sensível, ou seja, a experiência como adequação do pensar à essencialidade de estados de coisa dotados de autonomia metafísica em relação ao próprio pensar. Tanto na certeza sensível quanto na percepção, a consciência não coloca em questão a existência de um mundo dotado de autonomia metafísica que deve servir de eixo de orientação para a conformação do saber. Em relação à certeza sensível, a percepção procura convergir a estrutura universalizante da linguagem com a particularidade da experiência do mundo através da compreensão dos universais como propriedades gerais de objetos. A coisa aparece assim como um individual capaz de ser descrito e apreendido por universais, ou ainda, como uma coisa com múltiplas propriedades. Este modo de pensar onde o saber é a predicação de propriedades, onde quanto mais predicções houver, mais preciso será o saber, é visto por Hegel como próprio ao empirismo do senso comum.

Mas Hegel quer demonstrar como também a percepção não será capaz de realizar seu próprio conceito, ou seja, tematizar de maneira adequada a particularidade da experiência sem precisar recorrer a algo outro do que a própria percepção. Para tanto, ele deverá demonstrar como o conceito de objeto próprio à percepção é contraditório, além de demonstrar como a consciência terá a experiência desta contradição.

O primeiro passo consiste em descrever o que significa conhecer um objeto através de predicções. Sigamos Hegel em sua descrição:

---

<sup>183</sup> HEGEL, *Enciclopédia*, par. 420

<sup>184</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 113

Este sal é um aqui simples e, ao mesmo tempo, múltiplo: é branco e também picante, também é cubiforme, também tem peso determinado etc. Todas essas propriedades múltiplas estão em um aqui simples no qual assim se interpenetram (*durchdringen*): nenhuma tem um aqui diverso da outra, pois cada uma está sempre onde a outra está [*ou seja, a coisa é, ao mesmo tempo, a diversidade dos predicados e a igualdade consigo mesma do sujeito – que não passa integralmente no predicado*]. Igualmente, sem que estejam separadas por aqui diversos, não se afetam mutuamente por essa interpenetração [*aparentemente, uma propriedade não é deduzida da outra, elas são indiferentes umas às outras*]. O branco não afeta nem altera o cúbico, os dois não afetam o sabor salgado etc. mas por ser, cada um, simples relacionar consigo, deixa os outros quietos, e com eles se relaciona através do indiferente “também” (*Ausch*). Esse “também” é portanto o puro universal mesmo, ou o meio: é a coisidade (*Dingheit*) que assim engloba todas essas propriedades<sup>185</sup>.

Se conhecer é predicar universais, associar propriedades, então a coisa será, ao mesmo tempo, o conjunto de predicados e o meio, a substância ou a coisidade a respeito da qual se predica. “Tal síntese de um diverso efetuada pela consciência, eis o ato de perceber; esta mesma síntese como fixa, eis a coisa percebida”<sup>186</sup>. O que apenas nos demonstra esta proposição empirista central a respeito da qual o conhecer se serve, principalmente, da forma da *análise*. Hegel chega mesma a falar da análise como “decomposição de determinações”<sup>187</sup>.

No entanto, esta coisidade só aparece à experiência como um “também” que liga propriedades que são, aparentemente, indiferentes entre si. Este também não nos remete apenas à idéia de uma substância que se exprima através de seus atributos. Por outro lado, “também” indica que a coisa sempre é aquilo que ultrapassa a somatória de suas propriedades, já que eu sempre posso dizer que a coisa também é mais uma propriedade. O sal não é apenas aquilo que é branco, picante, cubiforme, mas ele também é aquilo que está no mar, que é adstringente etc. Nunca esgotaremos a coisa através da enumeração de suas propriedades.

A coisa, por sua vez, não é apenas um “também” que engloba múltiplas propriedades. Como sabemos, uma determinação sempre é necessariamente articulada através de negações. As propriedades determinam-se através de negações opostas: o que é branco, não é preto; o que é salgado, não é doce. Por outro lado, elas se determinam através de negações entre si: a quantidade não é qualidade, não é localização, não é modalidade [Hegel irá depois discutir a aparente indiferença das categorias nas suas determinações recíprocas]. Isto demonstra como a coisa não é apenas um simples relacionar-se consigo mesmo, mas ela é também uma unidade excludente, ou seja, ela é aquilo que nega sua identidade com outra coisa. Neste sentido, ela não é apenas um “também”, universalidade passiva e indiferente; mas, além disto, ela é um Um (*das Eins*), unidade que exclui o Outro enquanto excluir das propriedades opostas. Assim, Hegel pode afirmar:

---

<sup>185</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 113

<sup>186</sup> HYPPOLITE, *Gênese e estrutura...* p. 123

<sup>187</sup> HEGEL, *Enciclopédia*, par. 38

Na propriedade, a negação está, como determinidade, imediatamente unida com a imediatez do ser – o qual, por ser essa unidade com a negação, é a universalidade [*a propriedade determina-se através da negação, o ser definido pela propriedade é imediatamente universalidade determinada*]. Mas a negação está, como Um, quando se liberta desta unidade com seu contrário [*a imediatez do ser*] e é em si e para si mesma<sup>188</sup>.

A tentativa de unificar esta dupla acepção da coisa, como também e como Um, como multiplicidade aberta e como unidade excludente, será o motor da experiência dialética da consciência. Podemos dizer que a consciência procura perceber a coisa como o que se oferece imediatamente à percepção, mas ela descobrirá que só percebemos coisas (determinadas) *em relação com outras coisas*, ou seja, coisas no interior de um sistema de coordenadas e relações. Até porque, a consciência não se limita a simplesmente indicar a coisa e suas propriedades. Ela compara propriedades, estabelece conexões (por exemplo, dizendo que todos minerais salgados pertencem a uma determinada classe) e, principalmente, procura constituir *um saber empírico das coisas*.

No limite, isto levará à consciência a ter que assumir a divisão da coisa em coisa tal como é em si (fora de um sistema de relações) e coisa tal como aparece fenomenalmente à consciência (dentro de um sistema de relações). A coisa tal como é em si será incognoscível e indeterminada.

Vejamos como Hegel descreve o trajeto da experiência fenomenológica da consciência na percepção. Tal trajeto encontra-se no parágrafo 117. Antes, Hegel lembra que a medida do saber da consciência é a igualdade com o objeto e, principalmente, a igualdade do objeto consigo mesmo. Mas como o apreender é o correlacionar o diverso das propriedades sob a unidade da coisa, a ilusão só pode ser compreendida como atribuição de propriedades que não são da coisa. Isto significa tomar a coisa por outra coisa do que ela é. A ilusão aparece assim como um erro do saber na sua operação de atribuição de propriedades a uma coisa. No entanto, a própria compreensão da coisa como o que é individualizado através da atribuição de propriedades é uma ilusão, já que: “uma coisa tem propriedades; elas são, em primeiro lugar, suas relações determinadas a outra coisa; a propriedade está presente apenas como um modo de ser-em-relação” já que “uma coisa tem a propriedade de efetuar isto ou aquilo em outra e de se exteriorizar (*äussern*) de uma maneira própria em sua relação”<sup>189</sup>. Ou seja, as propriedades não são exatamente propriedades *da coisa*, mas propriedades *de uma relação*. A brancura do sal é uma propriedade relativa à um Outro. Este será o resultado da experiência fenomenológica. Isto fica muito claro mais a frente, quando Hegel dizer:

cada coisa se determina como sendo ela mesma algo diferente, e tem nela a distinção essencial em relação às outras; mas ao mesmo tempo não tem em si esta diferença, de modo que fosse uma oposição nela mesma [já que esta diferença está expulsa para fora de si, em um Outro]. Ao contrário: é para si uma determinidade simples, a qual constitui seu caráter essencial, distinguindo-a das outras<sup>190</sup>.

---

<sup>188</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 114

<sup>189</sup> HEGEL, *Ciência da lógica*

<sup>190</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 124

No entanto, a consciência perceberá o caráter insustentável desta posição. Primeiro o objeto percebido é apreendido como puro Um idêntico a si mesmo. Mas a simples determinação deste Um através de propriedades (como o faz necessariamente a percepção) já é uma ruptura da pura singularidade. O Um enquanto essência da coisa deve ser visto como um conjunto de propriedades, uma comunidade em geral (*Gemeinschaft überhaupt*), como um “também” que engloba a diversidade das propriedades. Mas, por sua vez, percebo a propriedade como determinada, oposta a Outro e excluindo-o. Assim, a essência objetiva não é apenas a continuidade do conjunto de propriedades, mas é unidade excludente em relação ao oposto. No entanto, encontro na coisa propriedades determinadas indiferentes entre si e, se assim for, o que encontro não pode ser nem propriedade, nem determinado (já que o Outro foi negado como inessencial ao Um, ele não pode fornecer assim o fundamento da determinação). A consciência retorna a indiferenciação própria ao visar da certeza sensível. Mas como o visar nos leva diretamente à percepção, todo o movimento retorna como em um círculo perpétuo.

A única maneira de quebrar o círculo é tentar distinguir o que é da ordem da verdade do objeto e o que é da ordem da ilusão da consciência. A consciência procura, ao apreender o objeto, separar o que seria ilusão resultante dos nossos modos de apreensão. Daí porque Hegel afirma: “O comportamento dessa consciência, a ser tratado de agora em diante, é de tal modo constituído que a consciência já não percebe simplesmente; senão que também é consciência de sua reflexão-sobre-si (*Reflexion in sich*) e a separa da simples apreensão”<sup>191</sup>.

Assim, por exemplo, a consciência pode dizer que a coisa é Um e que a diversidade das propriedades é apenas para nós: “De fato, esta coisa é branca só para nossos olhos e também tem gosto salgado para nossa língua, é também cúbica para nosso tato etc. Toda a diversidade desses aspectos, não tomamos da coisa, mas de nós”<sup>192</sup>. Desta forma, a coerência da consciência parece salva e a verdade de ser Um da coisa é preservada. Hegle poderá então dizer: “A coisa sempre será o verdadeiro e o igual a si mesmo, mas o conhecimento que disso tomo será perturbado por minha reflexão em mim mesmo. Minha percepção já não será considerada uma apreensão pura e simples, mas uma apreensão mesclada a uma reflexão que altera a coisa e faz com que, para mim, seja outra coisa do que aquilo que é em si”<sup>193</sup>.

Mas Hegel logo completa lembrando que dizer que a coisa é Um já implica em determiná-la, a unidade aparece como propriedade. Assim, quem diz: “A coisa é Um”, diz necessariamente que a coisa tem propriedades que a diferencia das demais coisas: “As próprias coisas são determinadas em si e para si; têm propriedades pelas quais se diferenciam das outras”<sup>194</sup>. O Um só pode se diferenciar através do que é determinado e que tem, com isto, existência autônoma em relação à percepção da coisa. A consciência poderá ainda inverter o seu conceituar e se ver como o que sintetiza a percepção em um objeto, enquanto a coisa seria apenas uma multiplicidade de matérias independentes, matérias calóricas, químicas, elétricas, etc.

Nos dois casos, temos a experiência de uma clivagem e de uma contradição descrita por Hegel nos seguintes termos: “a coisa se apresenta de um modo determinado, mas ela

---

<sup>191</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 118

<sup>192</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 119

<sup>193</sup> HYPPOLITE, *Gênese*, p. 128

<sup>194</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 119



está ao mesmo tempo, fora do modo como se apresenta, e refletida sobre si mesma. Quer dizer: a coisa tem nela mesma uma verdade oposta<sup>195</sup>. Ou ainda, de maneira mais explícita: “O objeto é, antes, sob o mesmo e único ponto de vista, o oposto de si mesmo: para si enquanto é para Outro; e para Outro enquanto é para si”<sup>196</sup>.

### **Da percepção ao entendimento**

Neste ponto, podemos dar conta do último aspecto que havia proposto: o modo de encaminhamento da percepção à figura que irá supera-la, a saber, o entendimento. Já vemos nesta clivagem no interior da coisa um regime de passagem ao entendimento. Basta que esta clivagem entre o Um e o múltiplo como determinações da coisa seja compreendida como distinção entre a coisa-em-si e a coisa para-um-outro, tal como se manifesta à consciência, ou seja, a coisa como fenômeno. Isto implica em aceitar a coisa-em-si como o puro indeterminado (de onde viria, segundo Hegel, a necessidade do seu caráter incognoscível). Daí porque Hegel irá afirmar: “a coisa em si enquanto tal é apenas a abstração vazia de toda determinidade, aquilo a respeito do qual não podemos nada saber justamente porque ela deve ser a abstração de toda determinação. Assim que a coisa-em-si encontra-se pressuposta como indeterminado, toda determinação cai fora dela em uma reflexão que lhe é exterior e a respeito da qual ela é indiferente”<sup>197</sup>.

Ou seja, a gênese da coisa-em-si, para Hegel, deve ser procurada inicialmente no puro ser da certeza sensível; este puro ser que indicava o totalmente indeterminado e que, na percepção, aparece como o Um indiferente que procura resistir a toda determinação da coisa através da posição de propriedades. Entre estas três representações, encontramos a mesma crença na essencialidade do que se oferece como imediato. Só que agora, a consciência tem a experiência de que este imediato não está ao alcance do saber. Pois: devemos concluir que não temos conhecimento direto dos objetos da percepção, mas apenas com nossas representações a respeito deles<sup>198</sup>. A consciência não abandona o vínculo entre presença imediata, essência e sentido. Ao passar ao entendimento, ela irá simplesmente negar que esta presença lhe seja acessível. No entanto, como vimos desde a certeza sensível, Hegel quer mostrar que este totalmente indeterminado não é outra coisa que o puro nada. Esta experiência, a consciência ainda não teve. A consciência ainda não compreendeu que:

[O objeto] tornou-se um universal a partir do ser sensível; porém esse universal, por se originar do sensível, é essencialmente por ele condicionado, e por isso, em geral, não é verdadeiramente igual a si mesmo, mas é universalidade afetada de um oposto; a qual se separa, por esse motivo, nos extremos da singularidade e da universalidade, do Um das propriedades e do também das matérias livres<sup>199</sup>.

Esta insistência na gênese do universal a partir de uma experiência de confrontação com o sensível é o cerne de uma certa perspectiva materialista que podemos encontrar em

---

<sup>195</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 122

<sup>196</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 128

<sup>197</sup> HEGEL, *Ciência da Lógica – A doutrina da essência*

<sup>198</sup> PINKARD, *Hegel's phenomenology*, p. 33

<sup>199</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 129

Hegel. Materialista porque a universalidade não aparece como objeto de uma dedução transcendental. Ela é inicialmente a formalização de uma experiência de indeterminação que se manifestou através da confrontação com o sensível. Ela tem assim uma gênese empírica. Por ser formalização de uma experiência de indeterminação, esta universalidade é inicialmente uma pura abstração.

Por outro lado, ao invés de oscilar entre esses pólos contraditórios, o consciência poderá encontrar uma estabilidade se admitir que um dos pólos é inacessível e que o outro, embora sendo inessencial, já que indica apenas o que o objeto é para-um-Outro, deverá aparecer como necessário ao saber. Com isto, passamos da percepção ao entendimento. Como vemos, nesta passagem saímos da compreensão da experiência: “como essencialmente ou fundamentalmente a apreensão de objetos e qualidades para uma visão da experiência como originalmente a aplicação de conceitos e a mediação de teorias”<sup>200</sup>.

---

<sup>200</sup> PIPPIN, *Hegel's idealism*, p. 126

## Curso Hegel Aula 10

Na aula de hoje, iniciaremos a leitura do último capítulo da seção “Consciência”, este cujo título é: “Força e entendimento: fenômeno e mundo supra-sensível”. Tal como foi questão na aula passada, a apresentação deste capítulo não seguirá a lógica da exposição detalhada de texto. Aqui, será questão sobretudo de expor as articulações gerais do capítulo, isto na expectativa de que vocês poderão então compreendê-lo através de leituras individuais.

“Força e entendimento” é certamente o capítulo mais complexo da seção “Consciência”. A ele, dedicaremos duas aulas. Grosso modo, a aula de hoje é o comentário do trecho que vai dos parágrafos 132 a 149. A aula seguinte será o comentário do restante final do capítulo. Como comentadores para a compreensão deste capítulo, estarei deixando à disposição de vocês os capítulos dedicados a este trecho da Fenomenologia do Espírito dos livros *The sociality of reason*, de Terry Pinkard, e *A “Fenomenologia do Espírito” de Hegel*, de Martin Heidegger. Além de comentar este primeiro trecho do nosso capítulo, gostaria, na aula de hoje, de re-expor a articulação da passagem da figura da consciência assentada na percepção à figura assentada no entendimento. A aula que vem será dedicada também à compreensão do esgotamento do modo cognitivo-instrumental de confrontação entre sujeitos individuais e objetos que guiou as expectativas racionais do saber da consciência. A respeito desta questão, eu havia sugerido a leitura do texto *Holism and Idealism in Hegel’s Phenomenology*, de Robert Brandom. Deixarei também um outro texto de Brandom sobre o assunto, *Some pragmatist themes in Hegel’s idealism*, que talvez seja, inclusive, mais fácil.

### **Da percepção ao entendimento**

Vimos na aula passada como a consciência cuja capacidade cognitiva esta assentada na percepção, ou seja, esta consciência para a qual o conhecer é uma questão de predicação de individuais através de propriedades universais tinha, diante de si, um objeto cindido entre unidade (Um) e multiplicidade (também). Ela oscilava continuamente entre o reconhecimento da essencialidade do Um/inessencialidade das propriedades predicadas (o objeto é Um e sua multiplicidade de propriedades é resultado de meus modos de apreensão) e da essencialidade das propriedades predicadas/inessencialidade do Um (há matérias que são sintetizadas sob a forma de objeto pelos sujeitos cognoscentes). Na verdade, essa oscilação era resultante de uma percepção que não podia mais deixar de contar com operações de reflexão.

Nós vimos, nesta clivagem no interior da coisa, um regime de passagem ao entendimento. Insisti com você que bastaria compreender esta clivagem entre o Um e o múltiplo como distinção entre a coisa-em-si e a coisa para-um-outro, tal como se manifesta à consciência, ou seja, a coisa como fenômeno. Isto implicava em aceitar a coisa-em-si como o puro indeterminado (de onde viria, segundo Hegel, a necessidade do seu caráter incognoscível). Daí porque Hegel irá afirmar: “a coisa em si enquanto tal é apenas a abstração vazia de toda determinidade, aquilo a respeito do qual não podemos nada saber justamente porque ela deve ser a abstração de toda determinação. Assim que a coisa-em-si

encontra-se pressuposta como indeterminado, toda determinação cai fora dela em uma reflexão que lhe é exterior e a respeito da qual ela é indiferente”<sup>201</sup>.

Ou seja, a gênese da coisa-em-si, para Hegel, deveria ser procurada inicialmente no puro ser da certeza sensível; este puro ser que indicava o totalmente indeterminado e que, na percepção, apareceu como o Um indiferente que procurava resistir a toda determinação da coisa através da posição de propriedades. Entre estas três representações, encontramos a mesma crença na essencialidade do que se oferece como imediato. Só que agora, a consciência tem a experiência de que este imediato não está ao alcance do saber. A consciência não abandona o vínculo entre presença imediata, essência e sentido. Ao passar ao entendimento, ela irá simplesmente negar que esta presença lhe seja acessível. No entanto, como vimos desde a certeza sensível, Hegel quer mostrar que este totalmente indeterminado não é outra coisa que o puro nada. No entanto, esta experiência, a consciência ainda não teve. Ela a terá apenas no final do nosso capítulo, quando Hegel escrever:

Levanta-se, pois, essa cortina [dos fenômenos] sobre o interior [a coisa-em-si] e dá-se o olhar do interior para dentro do interior (...) Fica patente que por trás da assim chamada cortina que deve 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<sup>202</sup>.

Mas para que esta experiência de desvelamento de que a estrutura do objeto é idêntica à estrutura da consciência seja possível, faz-se necessário um longo trajeto que tematizado pelo nosso capítulo.

A título de introdução, lembremos do problema maior legado pela percepção: a consciência tem diante de si um objeto do conhecimento clivado entre Um e múltiplo, entre substância e atributos, ou ainda, um objeto da experiência que não realiza o próprio conceito de experiência pressuposto pela percepção (determinação do particular através de universais). Da mesma forma com que a percepção tentou realizar o conceito de experiência próprio à certeza sensível, o entendimento tentará realizar o conceito de experiência próprio à percepção. E ele tentará realizar tal conceito através da idéia de que os objetos devem ser inicialmente compreendidos a partir da noção de “força”. Daí porque o capítulo em questão traz como título “Força e entendimento”. Assim, a verdade do “isto” era a “coisa”, e a verdade “coisa” é a “força”.

Já logo no primeiro parágrafo, Hegel nos explica como espera que a noção de “força” atue para a unificação dos dois momentos separados pela intuição. Ele parte da afirmação de que, a partir da percepção, a consciência, pela primeira vez, tem o pensamento que a coloca diante do Universal incondicionado. Na percepção, o momento do universal era sempre condicionado pelo seu oposto, condicionado por aquilo que está fora dele. Se o universal era visto como o Um indiferente, este Um, em seu aparecer, estava condicionado pela multiplicidade inessencial de propriedades. Por sua vez, se o universal era visto como universalidade determinada das propriedades, ela estava condicionada pela singularidade da coisa que tais propriedades procuravam apreender. Como vemos, este condicionamento está necessariamente vinculado à estrutura da coisa enquanto Um e múltiplo.

---

<sup>201</sup> HEGEL, *Ciência da Lógica – A doutrina da essência*

<sup>202</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 165

Com o conceito de força enquanto objeto do entendimento, saímos da dicotomia própria à coisa da percepção. Hegel joga aqui com a acepção etimológica de *unbedingt* (incondicionado), ou seja, o que não é uma coisa. É por ser força que o objeto do entendimento será capaz de unificar o que apareceu à consciência como dicotomia entre o Um e o múltiplo. Daí porque Hegel lembra que será questão, no capítulo da articulação entre força e entendimento.

Por outro lado, a duplicação do título “fenômeno e mundo supra-sensível” nos auxilia na circunscrição do que está em jogo através do uso do conceito de força. Se lembrarmos que o mundo fenomenal é necessariamente o mundo tal como aparece à consciência em determinações finitas e que o mundo supra-sensível é o que se colocaria como essência do que se manifesta sob a forma de objeto fenomenal, então podemos dizer que o conceito de força seria o que nos permitiria estabelecer, segundo a perspectiva do entendimento, a relação entre a essência e seus modos de manifestação. Desta forma, a força estaria diretamente ligada ao problema dos modos de determinação da essência das coisas, fornecendo, com isto, um fundamento incondicional e universal (ou seja, não-sensível) às expectativas de unidade da razão. Pois ela seria responsável pela explicação do sentido do que se oferece na dimensão da aparência.

É nesta direção que devemos compreender a afirmação de Hegel, em um escrito de juventude: “A força exprime a idéia da relação”. Ela seria o conceito não-empírico capaz de servir de princípio de unificação entre fenômenos e mundo supra-sensível. Heidegger comenta esta afirmação lembrando: “O conteúdo especulativo do conceito de força é a relação, vista ela mesma de maneira especulativa”<sup>203</sup>. Precisamos ainda entender como o conceito de força é capaz de se colocar exatamente como a idéia de relação entre a essência e seus modos de manifestação.

No entanto, antes de passarmos a uma análise mais longa dos usos hegelianos do conceito de força, faz-se necessário comentar esta afirmação que abre nosso capítulo: “este Universal incondicionado [disponibilizado através do conceito de força], que de agora em diante é o objeto verdadeiro da consciência, ainda está como objeto dessa consciência – a qual ainda não apreendeu o conceito como conceito”<sup>204</sup>. Ou seja, sob a figura do entendimento, a consciência não apreende este Universal incondicionado como o próprio movimento do conceito, como aquilo que é posto pelo movimento mesmo do pensar. Ao contrário, trata-se ainda de uma confrontação de sujeitos individuais e de suas representações mentais com estados de coisas dotados de autonomia metafísica. No entanto, como veremos na próxima aula: “Hegel espera mostrar que a consciência, em seu uso necessário de conceitos não-sensíveis na efetuação de discriminações de objetos, não está contando com o que transcende a consciência, seja em um sentido empírico ou metafísico, mas está ‘ocupada apenas consigo mesmo’”<sup>205</sup>.

### **Sobre o conceito de força**

Antes de iniciarmos o comentário da noção hegeliana de força, gostaria de lembrar que nosso capítulo está dividido, a grosso modo, em três partes. Cada uma destas partes tenta dar conta de modificações na determinação do objeto do entendimento. Inicialmente,

---

<sup>203</sup> HEIDEGGER, *A Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 166

<sup>204</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 132

<sup>205</sup> PIPPIN, *The satisfaction of self-consciousness*, p. 133

tal objeto aparece como força (ou jogo de forças). Esta exposição vai até o parágrafo 149. Em seguida, o objeto do entendimento será compreendido como Lei (parágrafos 150 a 160). Por fim, o conceito de Lei se mostrará como sendo, na verdade, a manifestação da infinitude (a partir do parágrafo 161 até o final). E ao ter a infinitude como objeto, a consciência deixará de ser compreendida como consciência para ser tematizada através da noção de consciência-de-si.

Como é o caso em praticamente todo conceito hegeliano central presente na Fenomenologia, a noção de força alude, ao mesmo tempo, a uma multiplicidade de conceitos específicos da história da idéias (a enteléquia de Aristóteles, a força em Leibniz, em Newton, em Herder, as leis de Kant, a função da polaridade em Schelling), mas não se esgota na atualização de nenhum deles. Por outro lado, mais do que fazer um levantamento arqueológico da gênese dos conceitos hegelianos na história da filosofia, proponho-me a compreender, preferencialmente, como Hegel apropria-se de certas discussões da história da filosofia e as re-orienta a partir de seu próprio interesse.

Lembremos, inicialmente, como a noção de força aparecia à época de Hegel como uma garantia de racionalidade para a compreensão de fenômenos. Assim, na física falava-se em forças da gravidade, do magnetismo, da eletricidade, força calórica, força motriz ou da força da vegetação responsável pelo crescimento das plantas. Na psicologia, em forças da memória, da imaginação, do querer e de todo o tipo de forças da alma. Havia aqueles que viam o mundo existente como exteriorização de forças divinas. Aqueles que falavam de força vital. Havia, ainda, aqueles que procuravam reduzir a aparência de diversidade das forças, procurando aproximar-se da unidade hipotética de uma “força fundamental” cujas manifestações constituiriam as espécies de forças.

Hegel é sensível a este uso extensivo do conceito, uso que o transforma em uma espécie de base metafísica para expectativas de racionalidade de campos empíricos do saber. Em Hegel, a força não é uma substância coisificada, mas uma causa provida de relações necessárias com o que se manifesta e com os regimes de tais manifestações. Ou seja, ela é o que explica a existência de relações de influências entre objetos no espaço. Neste sentido, ela é o conceito central para a constituição da noção de *meio* por trazer, através das noções de ação e reação recíproca, um princípio geral de conexão e de causalidade. Devido a sua essência de constituir relações de conexão, Hegel pode definir a força da seguinte forma:

A força é o Universal incondicionado, que igualmente é para si mesmo [*na interioridade de uma força recalçada – Zurückgedrangte*] o que é para um Outro [*como força exteriorizada*], ou que tem nele a diferença, pois essa não é outra coisa que o ser-para-um-Outro<sup>206</sup>.

Ou seja, a força é ela mesma, em sua exteriorização, um diferenciar-se. Não é possível à força não se exteriorizar. Como dirá Nietzsche, pedir à força que não atue enquanto tal é pedir que a força não seja força. Neste sentido, Hegel pode afirmar que a força tem em si mesma sua própria diferença (já que, para Hegel, *nenhuma exteriorização é posição imediata do exteriorizado, ao contrário, toda exteriorização – Entäusserung – é alienação – Entfremdung*; isto no sentido de que toda exteriorização é um diferenciar-se em

---

<sup>206</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 98

relação à representação imediata). Pois a força tem a vantagem de expor um princípio geral de inteligibilidade que é, ao mesmo tempo, princípio de estruturação de oposições.

Mas, por outro lado, se podemos dizer que a força seria a determinação da essência do que aparece à consciência, então devemos também lembrar que a determinação essencial da possibilidade do que aparece à consciência já havia sido definida por Kant através da noção de categorias<sup>207</sup>. Esta lembrança é importante por indicar a tentativa de apreensão especulativa daquilo que Kant nos fornece através da noção de “categorias dinâmicas” (categorias de relação) que se diferenciariam das “categorias matemáticas” (categorias de quantidade, qualidade e de modalidade) por tematizarem os modos de ser de objetos *em relação*. Sabemos que tais categorias são em número de três: inerência e substância (*substantia et accidens*); causalidade e dependência (*causa e efeito*) e comunidade (*ação recíproca entre o agente e o paciente*). Podemos ainda dizer que Hegel tematizou a primeira destas categorias (substância e atributos) no capítulo dedicado à percepção. Aqui, será questão da reflexão especulativa sobre os dois últimos.

No entanto, Hegel insiste que, se a força parece poder unificar os dois momentos da coisa através da noção de causalidade, ela só aparece inicialmente à consciência e ao entendimento como um dos pólos, tanto que Hegel fala de dois momentos da força da seguinte forma: “a força como expansão das matérias, como exteriorização” e a força recalcada em si “ou a força propriamente dita”. Este é o resultado da maneira com que o entendimento compreende inicialmente a força. Como se houvesse uma força *interior* (com sua realidade própria) e uma força na exterioridade, que pode não ser idêntica àquilo que a força era no seu interior. No entanto, esta perspectiva não poderá ser sustentada.

De fato, esta força propriamente dita, ou o Um prévio a exteriorização, deve ser solicitado a exprimir-se através de uma força solicitante. Esta articulação entre forças solicitantes e forças solicitadas será chamado por Hegel de “jogo de forças” (*Spiel der beiden*) na qual uma força atua na outra. Ele afirmará que toda força é condicionada por um outro. No entanto, Hegel não deixa de levar a cabo as exigências de unidade próprias à força ao afirmar:

Deve-se abandonar [esse modo de ver em] que a força é posta como um Um e sua essência, o exteriorizar-se [*sich zu äussern*], como um outro vindo do exterior. A força é, antes, ela mesma esse meio universal do subsistir dos momentos como matérias. Dito de outro modo: a força já se exteriorizou; e o que devia ser outro Solicitante é, antes ela mesma<sup>208</sup>.

Hegel pode conservar esta exigência de unidade própria ao conceito de força, insistindo que a força solicitante é, na verdade, a própria força solicitada que se exteriorizou, porque ele opera aqui com uma compreensão especulativa das relações de oposição. Já vimos isto ao discutir a crítica hegeliana ao conceito kantiano de oposição real, assim como a noção de que relações opositivas, compreendidas de maneira especulativa, são, na verdade, relações de negação determinada. Um termo não é apenas através da pressuposição do seu outro como limite (o que o entendimento pode conceber); ele é através da determinação do outro como momento interno de sua auto-determinação. Ao pressupor o outro como seu oposto, um pólo passa necessariamente no seu oposto, já que o oposto é o que aparece como pólo

---

<sup>207</sup> Ver Crítica da razão pura / B 105

<sup>208</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 137

essencial da relação. A duplicação deste movimento redonda em uma situação descrita por Hegel nos seguintes termos:

Os extremos nada são em si, segundo esses dois lados; mas ao contrário, esses lados em que deveria subsistir sua essência diferente, são apenas momentos evanescentes (*verschwindende Momente*) – uma passagem imediata de cada lado para o seu oposto<sup>209</sup>.

Esta é uma afirmação central. Por não ter nenhuma realidade substancial autônoma, “nenhuma substância própria que a sustente e conserve”, o ser da força é equivalente ao desaparecer do que esta mesma força pressupunha inicialmente. É por isto que Heidegger poderá dizer, por exemplo, que: “a verdade da força consiste justamente em que ela *perde*, a título de “extremo substanciado”, sua efetividade”<sup>210</sup>. O vocabulário do desvanecimento, ou do desaparecimento, é aqui central. Hegel é bastante claro neste sentido:

O conceito de força se torna efetivo através da duplicação em duas forças e o modo como se torna tal. Ambas essas forças existem como essências sendo para si, mas sua existência é um movimento tal, de uma relação à outra, que seu ser é antes um puro ser-posto (*Gesetztsein*) mediante um outro, isto é, seu ser tem, antes, a pura significação (*Bedeutung*) do desvanecer<sup>211</sup>.

Ou seja, a efetivação da força, seu passar à realidade, implica na duplicação da força, isto no sentido da posição do seu oposto [ação e reação]. Esse modo de efetivação implica em uma noção de ser como aquilo que desvanece no seu oposto. Daí porque Hegel pode afirmar que o ser da força tem a pura significação do desvanecer. Já se trata de um conceito especulativo de significação, algo próximo do que vimos no capítulo da certeza sensível quando Hegel apresentou a noção de que o desvanecimento da referência podia aparecer como significação do ser. Tudo isto nos demonstra que, para a dialética hegeliana, a verdadeira expressão é aquela que se *põe* como negação dialética do expresso, e não como mera realização expressiva do que se aloja inicialmente na intenção. Se esses movimentos de evanescimento podem produzir significações, é porque o pensamento especulativo desenvolve significações-limite, significações que se dão no limite da passagem de um termo a outro, no limite entre destruição e criação. O resultado não poderia ser outro: “A realização da força é, ao mesmo tempo, a perda da realidade” (*Die Realisierung der Kraft ist also zugleich Verlust der Realität*).<sup>212</sup>

### **Da força ao fenômeno**

No entanto, o entendimento irá compreender, de uma maneira extremamente sintomática, esta força que desvanece através da sua realização. Pois ele compreenderá que a força se realiza como *fenômeno*. De fato, a consciência ainda está aferrada a finitude e à fixidez do pensar representativo, ela não tem para si um modo de pensar capaz de dar conta

---

<sup>209</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 140

<sup>210</sup> HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 182

<sup>211</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 141

<sup>212</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 141



do que não se coloca integralmente em uma determinação fixa. Por isto, ela compreende a realização das determinações essenciais como fenômenos, no sentido daquilo que é apenas para-a-consciência. O desvanecimento da força aparece apenas como perda (e não também como realização) e o que é da ordem das determinações essenciais parece ter se alojado no “interior das coisas”.

Mas Hegel já nos leva desde o início a uma compreensão especulativa do fenômeno. Lembremos, por exemplo, da maneira com que Hegel apresenta pela primeira vez sua concepção de fenômeno:

[O fenômeno] é o ser da força desenvolvido, que doravante é para o entendimento um evanescente (*Verschwinden*). Por isso se chama fenômeno (*Erscheinung*), pois a aparência (*Schein*) é o nome dado ao ser que imediatamente é em si mesmo um não-ser (*Nischtsein*)<sup>213</sup>.

A verdade do fenômeno é ser o ser desenvolvido da força. No entanto, para o entendimento, ele é apenas um evanescente, ele é o que marca um desaparecimento. Daí porque Hegel joga com os termos manifestação, aparecimento (*Erscheinung*) e aparência (*Schein*) a fim de caracterizar o que é da ordem do fenômeno. O fenômeno pode então ser visto como um ser que traz em si as marcas da ausência do ser, um ser que imediatamente é em si mesmo um não-ser. Podemos aqui seguir novamente Heidegger e afirmar que: “Aparecer significa surgir *para* re-desaparecer; desaparecer para assim dar lugar a um outro, mais elevado”<sup>214</sup>.

É neste ponto que se joga uma das operações centrais de diferenciação entre o entendimento e o pensamento dialético. Por se aferrar a uma noção de presença como o que se dá na integralidade do que se dispõe diante da consciência, uma presença como visibilidade, como já disse em aulas anteriores, o entendimento não enxerga a negatividade do fenômeno como o que permite a passagem em direção à essência. Ela não vê, como bem nos mostrou Dieter Henrich, que “a nulidade da aparência não é outra coisa que a natureza negativa da essência”<sup>215</sup>. Ao contrário, sobre o mundo aparente dos fenômenos, o entendimento põe o mundo supra-sensível:

Patenteia-se sobre o aquém evanescente o além permanente: um Em-si que é a primeira, e portanto inacabada, manifestação (*Erscheinung*) da razão, ou seja, apenas o puro elemento em que a verdade tem sua essência<sup>216</sup>.

Trata-se da manifestação inacabada da razão porque a consciência compreende que a essência está lá onde a negação se manifesta na efetividade, mas esta negação é ainda apenas a distância em relação à positividade de uma essência que nunca se oferece.

Para a consciência, o interior é ainda um puro além, porquanto nele não encontra ainda a si mesma [*ele não o apreende a partir da sua estrutura cognitiva, esta baseada no primado do entendimento*]: é vazio (*leer*) por ser apenas o nada do

---

<sup>213</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 143

<sup>214</sup> HEIDEGGER, *op. cit.* pag. 170

<sup>215</sup> HENRICH, *Hegel im Kontext*, Surkhamp: Frankfurt, p. 117

<sup>216</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 144

fenômeno, positivamente ele é o Universal simples [*ou indeterminado*]. Essa maneira de ser do interior está imediatamente em consonância com alguns, para quem o interior das coisas é incognoscível, só que o fundamento disso deveria ser entendido diversamente<sup>217</sup>.

De fato, esse interior das coisas aparece como incognoscível porque ele foi determinado como o puro vazio, como um nada indeterminado. Mas ele é apenas um vazio em relação a um conceito de plenitude assentado na presença como visibilidade do que se oferece sob a representação. Como já vimos, o primeiro passo da dialética consiste exatamente em abandonar este conceito de presença. Daí porque Hegel pode lembrar que este vazio do mundo supra-sensível é apenas o resto do esvaziamento das coisas objetivas e, por conseqüência, esvaziamento de todas as estruturas de diferenciação próprias ao saber da consciência. Prenunciando, com isto, uma guinada materialista da crítica às dicotomias kantiana, guinada que animará tanto Feuerbach quanto Marx, Hegel afirmará:

Para que haja algo nesse vazio total, que também se denomina sagrado [*ou seja, Hegel, sem muitas delongas insinua que a natureza da distinção entre fenômeno e mundo supra-sensível tem natureza teológica*], há que preenchê-lo, ao menos com devaneios: fenômenos que a própria consciência para si produz. Deveria ficar contente de ser tão maltratada, pois nada mercê de melhor. Afinal, os próprios devaneios ainda valem mais que se esvaziamento<sup>218</sup>.

É impossível deixar de ouvir aqui os presságios da noção de que o que ganha autonomia metafísica e teológica não é outra coisa que projeções da própria consciência. Daí porque a consciência só alcançará a verdade quando se perguntar sobre quais são os processos sociais que sustentam suas expectativas cognitivo-instrumentais. Não estamos longe de Marx quando este afirma: “Partimos dos homens em sua atividade real, é a partir de seu processo de vida real que representamos também o desenvolvimento dos reflexos e das repercussões ideológicas desse processo vital [relações sociais pautadas pelo conflito]. E mesmo as fantasmagorias existentes no cérebro humano são sublimações resultantes necessariamente do processo de sua vida material, que podemos constatar materialmente e que repousa em bases materiais”<sup>219</sup>.

No entanto, teremos que esperar até a sessão “Consciência-de-si” para vermos a realização deste processo. No nosso capítulo, Hegel está mais interessado em insistir nas conseqüências da recompreensão especulativa da noção de fenômeno (operação central para uma fenomenologia). Isto fica claro no próximo parágrafo:

Mas o interior, ou além supra-sensível já surgiu; provém do fenômeno e esse é sua mediação. Quer dizer, o fenômeno é sua essência e, de fato, sua implementação. O supra-sensível é o sensível e o percebido posto tais como são em verdade; pois a verdade do sensível e do percebido é serem fenômeno. O supra-sensível é pois o fenômeno como fenômeno<sup>220</sup>.

---

<sup>217</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 146

<sup>218</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 146

<sup>219</sup> MARX, *A ideologia alemã*, p. 19

<sup>220</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 147

Hegel não poderia ser mais claro. Para uma compreensão especulativa do fenômeno, a negação da essência através da posição do fenômeno já é a realização da essência. O isto da certeza sensível e a coisa da percepção têm um momento de verdade que consiste em insistir que o objeto da experiência não pode ser corretamente tematizado através de representações fixas de objetos. A apreensão dialética do objeto da experiência pede que o próprio campo da experiência seja reconfigurado através da reconfiguração da noção mesma de presença e de finitude. Se podemos dizer que, ao tomar o fenômeno como fenômeno, veremos necessariamente o mundo supra-sensível surgir diante de nós, não é apenas porque ele se mostrará como sendo a inverdade de um fenômeno que hipostasiou seu próprio conceito. Fundamentalmente, podemos dizer que este surgir e desaparecer próprio ao fenômeno nos demonstra como a negação própria ao supra-sensível já está em operação no mundo dos fenômenos e isto é sua verdade.

Mas, antes de chegar a tanto, devemos ainda prosseguir no nosso capítulo. O próximo passo será a tentativa de pensar os impasses da noção de força através da compressão da Lei como essência do mundo supra-sensível.

## Curso Hegel Aula 11

Na aula de hoje, vamos finalizar a leitura do capítulo “Força e entendimento: fenômeno e mundo supra-sensível”. Isto nos permitirá tecer algumas considerações a respeito do que está em jogo na passagem da consciência à consciência-de-si, já que este é o último dos três capítulos que compõem a seção “Consciência”. Nós aprofundaremos alguns motivos desta passagem na aula que vem.

No entanto, antes de iniciarmos o trajeto da nossa aula, faz-se necessário uma recapitulação do que já vimos a respeito do nosso capítulo. Vimos, na aula passada, como o entendimento procurava resolver, através do uso da noção de “força”, as dicotomias herdadas pela percepção e seu conceito de objeto que oscilava entre a posição do Um e a posição do múltiplo.

Vimos, como era o caso em praticamente todo conceito hegeliano central presente na Fenomenologia, que a noção de força aludia, ao mesmo tempo, a uma multiplicidade de conceitos específicos da história da idéias (a enteléquia de Aristóteles, a força em Leibniz, em Newton, em Herder, as leis de Kant, a função da polaridade em Schelling), mas não se esgotava na atualização de nenhum deles. Por outro lado, mais do que fazer um levantamento arqueológico da gênese dos conceitos hegelianos na história da filosofia, propus-me a compreender, preferencialmente, como Hegel apropria-se de certas discussões da história da filosofia e as re-orienta a partir de seu próprio interesse.

Lembrei, inicialmente, como a noção de força aparecia à época de Hegel como uma garantia de racionalidade para a compreensão de fenômenos. Assim, na física falava-se em forças da gravidade, do magnetismo, da eletricidade, força calórica, força motriz ou da força da vegetação responsável pelo crescimento das plantas. Na psicologia, em forças da memória, da imaginação, do querer e de todo o tipo de forças da alma. Havia aqueles que viam o mundo existente como exteriorização de forças divinas. Aqueles que falavam de força vital. Havia, ainda, aqueles que procuravam reduzir a aparência de diversidade das forças, procurando aproximar-se da unidade hipotética de uma “força fundamental” (*Urkraft*) cujas manifestações constituiriam as espécies de forças.

Hegel é sensível a este uso extensivo do conceito, uso que o transforma em uma espécie de base metafísica para expectativas de racionalidade de campos empíricos do saber. A força é assim uma espécie de conceito capaz de fornecer uma unidade para o campo da experiência. Por isto ela é um “universal incondicional”. No entanto, ela é uma unidade que, embora aplicada à experiência sensível, não é diretamente, imediatamente, um fenômeno sensível. Neste terceiro capítulo, Hegel analisará alguns candidatos a esta posição de universal incondicional capaz de unificar o campo da experiência sensível. Além da força, veremos também a noção de lei.

Hegel começa então lembrando que a força é uma causa provida de relações necessárias com o que se manifesta e com os regimes de tais manifestações. Ou seja, ela é o que explica a existência de relações de influências entre objetos no espaço. Neste sentido, ela é o conceito central para a constituição da noção de *meio* por trazer, através das noções de ação e reação recíproca, um princípio geral de conexão e de causalidade. Devido a sua essência de constituir relações de conexão, Hegel pode definir a força da seguinte forma:

A força é o Universal incondicionado, que igualmente é para si mesmo [*na interioridade de uma força recalcada – Zurückgedrangte*] o que é para um Outro

[*como força exteriorizada*], ou que tem nele a diferença, pois essa não é outra coisa que o ser-para-um-Outro<sup>221</sup>.

Ou seja, a força é ela mesma, em sua exteriorização, um diferenciar-se. Não é possível à força não se exteriorizar. Como dirá Nietzsche, pedir à força que não atue enquanto tal é pedir que a força não seja força. Neste sentido, Hegel pode afirmar que a força tem em si mesma sua própria diferença.

No entanto, Hegel insistia que, se a força parece poder unificar os dois momentos da coisa através da noção de causalidade, ela só aparece inicialmente à consciência aferrada ao entendimento como um dos pólos, tanto que Hegel fala de dois momentos da força da seguinte forma: “a força como expansão das matérias, como exteriorização” e a força recalcada em si “ou a força propriamente dita”. Este é o resultado da maneira com que o entendimento compreende inicialmente a força. No entanto, esta perspectiva não poderá ser sustentada.

De fato, esta força propriamente dita, ou o Um prévio a exteriorização, deve ser solicitado a exprimir-se através de uma força solicitante. Esta articulação entre forças solicitantes e forças solicitadas era chamado por Hegel de “jogo de forças” (*Spiel der beiden*) na qual uma força atua na outra. No entanto, Hegel não deixa de levar a cabo as exigências de unidade próprias à força ao afirmar:

Deve-se abandonar [esse modo de ver em] que a força é posta como um Um e sua essência, o exteriorizar-se [*sich zu äussern*], como um outro vindo do exterior. A força é, antes, ela mesma esse meio universal do subsistir dos momentos como matérias. Dito de outro modo: a força já se exteriorizou; e o que devia ser outro Solicitante é, antes ela mesma<sup>222</sup>.

Vimos que Hegel podia conservar esta exigência de unidade própria ao conceito de força, insistindo que a força solicitante é, na verdade, a própria força solicitada que se exteriorizou, por operar aqui com uma compreensão especulativa das relações de oposição. Havíamos visto isto antes ao discutir a crítica hegeliana ao conceito kantiano de oposição real, assim como a noção de que relações opositivas, compreendidas de maneira especulativa, são, na verdade, relações de negação determinada. Um termo não é apenas através da pressuposição do seu outro como limite (o que o entendimento pode conceber); ele é através da determinação do outro como momento interno de sua auto-determinação. Ao pressupor o outro como seu oposto, um pólo passa necessariamente no seu oposto, já que o oposto é o que aparece como pólo essencial da relação. A duplicação deste movimento redundava em uma situação descrita por Hegel nos seguintes termos:

Os extremos nada são em si, segundo esses dois lados; mas ao contrário, esses lados em que deveria subsistir sua essência diferente, são apenas momentos evanescentes (*verschwindende Momente*) – uma passagem imediata de cada lado para o seu oposto<sup>223</sup>.

---

<sup>221</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 98

<sup>222</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 137

<sup>223</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 140

Esta é uma afirmação central. Por não ter nenhuma realidade substancial autônoma, “nenhuma substância própria que a sustente e conserve”, o ser da força era equivalente ao desaparecer do que esta mesma força pressupunha inicialmente. O resultado não poderia ser outro: “A realização da força é, ao mesmo tempo, a perda da realidade” (*Die Realisierung der Kraft ist also zugleich Verlust der Realität*).<sup>224</sup>

No entanto, o entendimento compreendeu, de uma maneira extremamente sintomática, esta força que desvanece através da sua realização. Pois ele compreenderá que a força se realiza como *fenômeno*. De fato, a consciência ainda estava aferrada a finitude e à fixidez do pensar representativo, ela não tinha para si um modo de pensar capaz de dar conta do que não se coloca integralmente em uma determinação fixa. Por isto, ela compreendeu a realização das determinações essenciais como fenômenos, no sentido daquilo que é apenas para-a-consciência. O desvanecimento da força aparece apenas como perda (e não também como realização) e o que é da ordem das determinações essenciais parece ter se alojado no “interior das coisas”.

Nós analisamos, na aula passada, a definição de fenômenos fornecida por Hegel:

[O fenômeno] é o ser da força desenvolvido, que doravante é para o entendimento um evanescente (*Verswinden*). Por isso se chama fenômeno (*Erscheinung*), pois a aparência (*Schein*) é o nome dado ao ser que imediatamente é em si mesmo um não-ser (*Nischtsein*).<sup>225</sup>

A verdade do fenômeno é ser o ser desenvolvido da força. No entanto, para o entendimento, ele é apenas um evanescente, ele é o que marca um desaparecimento. Daí porque Hegel joga com os termos manifestação, aparecimento (*Erscheinung*) e aparência (*Schein*) a fim de caracterizar o que é da ordem do fenômeno. O fenômeno pode então ser visto como um ser que traz em si as marcas da ausência do ser, um ser que imediatamente é em si mesmo um não-ser. Podemos aqui seguir Heidegger e afirmar que: “Aparecer significa surgir *para* re-desaparecer; desaparecer para assim dar lugar a um outro, mais elevado”.<sup>226</sup>

É neste ponto que se joga uma das operações centrais de diferenciação entre o entendimento e o pensamento dialético. Por se aferrar a uma noção de presença como o que se dá na integralidade do que se dispõe diante da consciência, uma presença como visibilidade, como já disse em aulas anteriores, o entendimento não enxerga a negatividade do fenômeno como o que permite a passagem em direção à essência. Ela não vê, como bem nos mostrou Dieter Henrich, que “a nulidade da aparência não é outra coisa que a natureza negativa da essência”.<sup>227</sup> Ao contrário, sobre o mundo aparente dos fenômenos, o entendimento põe o mundo supra-sensível:

Patenteia-se sobre o aquém evanescente o além permanente: um Em-si que é a primeira, e portanto inacabada, manifestação (*Erscheinung*) da razão, ou seja, apenas o puro elemento em que a verdade tem sua essência.<sup>228</sup>

---

<sup>224</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 141

<sup>225</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 143

<sup>226</sup> HEIDEGGER, *op. cit.* pag. 170

<sup>227</sup> HENRICH, *Hegel im Kontext*, Surkhamp: Frankfurt, p. 117

<sup>228</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 144

Vimos como Hegel introduzia neste ponto considerações importantes sobre a natureza deste mundo supra-sensível. Ele insistia que este mundo supra-sensível era vazio por ser o puramente indeterminado. Neste sentido, sua realidade seria apenas o resultado de devaneios da própria consciência mas que, claro, não são reconhecidos enquanto tal. Vimos como, alimentando uma longa tradição de redução materialista da metafísica, Hegel afirmava que a consciência projetava realidades autônomas: “Para que haja algo nesse vazio total, que também se denomina sagrado, há que preenchê-lo, ao menos com devaneios: fenômenos que a própria consciência para si produz”.

Por outro lado, eu insistira que Hegel não queria apenas operar uma redução materialista do que se aloja no campo da metafísica. Ao afirmar que o mundo supra-sensível era o fenômeno como fenômeno, havia aí uma tentativa de dizer que o surgir e desaparecer próprio ao fenômeno nos demonstra como a negação própria ao supra-sensível já está em operação no mundo dos fenômenos e isto é sua verdade. É este caminho que nos levará à infintude.

### **Um reino tranqüilo de leis**

Mas antes de chegar à infintude como a realidade do fenômeno, a consciência tenta ainda salvar a distinção entre mundo supra-sensível e mundo fenomênico. Através da compreensão do modo de manifestação da força como jogo de forças na qual uma força solicitada se exterioriza e passa no seu oposto perdendo-se na dimensão do fenômeno, a consciência apreende o dinamismo geral das forças. Ela abstrai da consideração de forças particulares e “a diferença da força converge em uma diferença única”. Desta forma, o que aparece é a diferença como universal (*Unterschied als allgemeiner*), ou ainda “diferença universal” (*allgemainer Unterschied*). Quer dizer, a consciência apreende a essencialidade do descompasso geral entre o que se manifesta e o que estaria alojado no interior das coisas.

Notemos como esta primeira manifestação da diferença universal é eminentemente negativa (daí porque Hegel deve afirmar que “a negação é momento essencial do Universal”). Esta diferença nada afirma sobre a positividade do mundo fenomênico (que é instável, constante surgir e desaparecer), ainda nada sei a respeito da essencialidade do mundo tal como ele aparece a mim. Sei apenas que entre o que aparece e o que é essencial há uma diferença constante e universal.

No entanto, a consciência irá transformar esta diferença universal, “imagem constante do fenômeno instável”, em figura da lei (*Gesetz*, não *Recht*). Esta passagem de uma diferença que é eminentemente negativa à positividade da lei é abrupta, como parece ser abrupta a própria passagem do conceito de força para o conceito de lei. Podemos dizer que a força acabava por ser simplesmente a descrição de um modo de interação relativamente regular entre objetos, neste sentido, ela apenas fornecia uma regularidade de ações e reações que nos coloca diante da noção de “lei”.

Mas Hegel parece nos indicar que a negatividade da diferença universal (entre sensível e supra-sensível) irá marcar o império da lei. É neste sentido que podemos compreender porque: “a lei não preenche completamente o fenômeno. A lei está nele presente, mas não é toda a sua presença, sob situações sempre outras, [o fenômeno] tem

sempre outra realidade (*Wirklichkeit*)<sup>229</sup>. Hegel parece querer dizer que a lei não esgota toda a realidade do fenômeno, há algo no fenômeno que sempre ultrapassa a determinação da lei. Trata-se fundamentalmente de um problema de aplicação da lei ao caso. Por nascer da abstração de todo fenômeno, a lei parece não ser capaz de aplicar-se de maneira plenamente adequada a fenômeno algum. Daí porque: “Esta falta (*Mangel*) própria à lei tem de ressaltar também nela. O que parece faltar-lhe é que, embora, tenha em si a diferença mesma, só a tem como universal, como indeterminado”<sup>230</sup>.

Lembremos inicialmente que a noção de lei, neste contexto, alude a idéia de relações necessárias entre fenômenos, ou seja, uma *ordem* de fenômenos inacessível à mera observação, mas formulável pelo entendimento. A lei, assim como a força, oferece uma unificação não-sensível para a multiplicidade dos fenômenos.

Hegel irá então descrever como o entendimento procura anular a abstração da lei através da enunciação de “pluralidade indeterminada de leis” que deveriam legislar sobre a especificidade de casos concretos. “Só que esta pluralidade é uma falta”, dirá Hegel (ela é a própria figura da falta), já que o princípio do entendimento consiste em procurar unificar a pluralidade da lei sob a universalidade de leis cada vez mais gerais: “o entendimento deve fazer coincidir as múltiplas leis numa lei só”. Podemos resumir isto dizendo que o entendimento, enquanto determinação através da unidade, reduz os fenômenos a leis. Esta redução dos fenômenos à lei é o ato de explicar.

No que diz respeito ao problema da lei geral e da lei determinada, Hegel traz um exemplo próprio à física newtoniana. Trata-se da unificação da lei da queda dos corpos e a lei do movimento dos corpos celestes sob a lei da atração universal. Desde sua dissertação sobre “As órbitas dos planetas”, Hegel atentara-se para a natureza desta lei enunciada por Newton. No entanto, a seu ver tratava-se apenas de uma fórmula abstrata que tem o mérito de enunciar a legalidade enquanto legalidade, mas que faz com que toda diferença qualitativa de conteúdo desapareça.

A atração universal diz apenas que tudo tem uma diferença constante com Outro. O entendimento pensa ter aí descoberto uma lei universal, que exprime a universal efetividade como tal. Mas, na verdade, só encontrou o conceito da lei mesma. É como se dissesse que em si mesma toda efetividade é regida por lei<sup>231</sup>.

Hegel compreende a posição desta pura lei, ou ainda, deste conceito puro de lei, como algo que retira a essencialidade das leis determinadas. São leis tão gerais que acabam por perder toda capacidade explanatória. Ou ainda, acabam por duplicar o mundo sensível em um mundo de formas e leis que não explica o primeiro, mas o “inverte”. Como exemplo de tal duplicação, Hegel fornece o caso da eletricidade. A luz é explicada através da referência às leis da eletricidade que, por sua vez, eram explicadas através da força elétrica. No entanto, “força elétrica” apenas é a re-exposição do que está contido nas próprias leis da eletricidade. A explicação é assim apenas a duplicação de um modo de descrição em outro.

Esta passagem em direção àquilo que Hegel chama de “mundo invertido” (*verkehrte Welt*) não é exatamente simples. Tratam-se de parágrafos muito condensados e que

---

<sup>229</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 150

<sup>230</sup> idem

<sup>231</sup> idem



parecem dizer respeito a uma série heteróclita de problemas. Podemos, no entanto, tentar sistematizá-los

Antes de apresentar a figura do mundo invertido, Hegel aproveita tais considerações sobre a relação entre lei e fenômeno a fim de criticar um certo formalismo própria à noção de explicação através da aplicação de leis. Aplicar uma lei é necessariamente enunciar proposições de igualdade do tipo ( $F=m.a$ ). Aqui, massa e aceleração (ou ainda, espaço e tempo) são partes independentes e indiferentes entre si, elas não exprimem nelas sua origem em comum, nem são deduzidas uma das outras. Elas agem como propriedades independentes de um mesmo sujeito. A força aparece assim apenas como a unidade de uma operação entre termos distintos e autônomos.

Explicar através desta proposição de igualdade parece apenas decompor o Um em variáveis múltiplas. Tal decomposição é uma operação que diz respeito ao modo de compreensão do entendimento. Hegel afirma que ela não é algo que apreende o movimento próprio do objeto do conhecimento. Podemos dizer que o entendimento parece apenas traduzir um termo em uma operação sobre dois termos, sem que isto implique em alguma modificação na própria essência do objeto do conhecimento. O entendimento parece muito mais descrever seu próprio modo de funcionamento do que apreender a essencialidade do objeto. Daí porque Hegel afirma:

Neste momento tautológico, o entendimento persiste na unidade tranqüila de seu objeto, e o movimento só recai no entendimento, não no objeto: é um explicar que não somente nada explica, como também é tão claro que ao fazer menção de dizer algo diferente do que já foi dito, antes nada diz, mas apenas repete o mesmo<sup>232</sup>.

Por um lado, isto indica a compreensão hegeliana de como o explicar, enquanto subsunção de casos a leis, é uma operação vazia que não diz respeito aos modos de apreensão da Coisa e de realização do conceito. Mas, por outro lado, Hegel insiste que toda tautologia é, na verdade, posição da diferença, pois faz com que o sujeito abstrato passe em um predicado que é realização fenomenal do existente. Isto serve também para Hegel criticar a noção de analiticidade. Na verdade, trata-se de insistir na contradição entre o conteúdo proposicional de igualdade e aquilo que Hegel chama de “forma geral da proposição”, e que diz respeito às diferenças categoriais qualitativas entre singular e universal. Como dirá claramente Hegel: “Já a fórmula da proposição está em contradição com ela [a proposição  $A=A$ ], pois uma proposição promete também uma diferença entre sujeito e predicado; ora, esta não fornece o que sua própria forma exige”<sup>233</sup>.

Aceito isto, Hegel simplesmente lembra que uma proposição de igualdade do tipo ( $F=m.a$ ) indica a passagem de um conceito do mundo supra-sensível (força) a conceitos do mundo fenomênico (massa e aceleração). No entanto, o explicar próprio ao entendimento parece assim ser a realização do mundo supra-sensível no mundo fenomênico, um realizar que não implicaria em mudança alguma da Coisa, já que seria uma simples posição de igualdade. Daí porque Hegel afirma que:

---

<sup>232</sup> idem, par. 155

<sup>233</sup> HEGEL, *Encyclopédie*, p. 163.

Essa mudança não é ainda uma mudança da Coisa mesma, mas antes, se apresenta justamente como mudança pura, já que o conteúdo dos momentos da mudança permanece o mesmo<sup>234</sup>.

No entanto, nós sabemos que este explicar é a posição de uma proposição de igualdade que faz com que a essencialidade de um termo passe necessariamente no outro. Chegamos então a seguinte conclusão: se a lei apareceu como o resultado da abstração das diferenças dos fenômenos (a diferença universal como fundamento da lei), agora esta diferença parece anular-se através do próprio movimento de determinação do fenômeno. Assim, ou a consciência encontrou um modo adequado e integral de aplicação entre lei e fenômeno (o que implicaria na anulação da própria noção de mundo fenomênico e da idéia de que aquilo que aparecia como mundo fenomênico era, na verdade, o mundo supra-sensível) ou a consciência admite que não sabia o que dizia ao falar de “diferença universal” e “igualdade”. Nos dois casos, ela vê seu mundo simplesmente desabar, já que ela não sabe mais como conceituá-lo.

### **O mundo invertido e a verdadeira infinitude**

Digamos que Hegel nos fornece duas figuras deste desabamento. A primeira é a noção de “mundo invertido”, a segunda é a própria noção de que o objeto do entendimento não é um objeto finito capaz de ser apreendido por determinações fixas, mas é a própria noção de infinitude.

Sobre o mundo invertido, muito haveria a se dizer. Sabemos como se trata de um termo popular que dizia respeito a estas inversões do curso do mundo e da lei operada por festas anômicas como o carnaval. Hegel sintetiza tal dinâmica de inversões ao afirmar:

Conforme a lei desse mundo invertido, o homônimo do primeiro mundo é assim o desigual de si mesmo [a identidade é diferença]; e o desigual desse primeiro mundo é também desigual a si mesmo, ou advém igual a si [a diferença é identidade]<sup>235</sup>.

Através da figura do mundo invertido, tudo se passa como se Hegel zombasse da última tentativa do entendimento em conservar um pensar aferrado à determinidade fixa da representação. Pois o entendimento pode ainda inverter as determinações do mundo, transvalorar seus valores, perverter o significado de tudo o que parecia, até então, fundamentado. No entanto, ele estará apenas invertendo um mundo que continua funcionando como fundamento, mas agora como “fundamento negativo”, como se simplesmente trocássemos de sinal em uma operação matemática. Esta é a última astúcia do entendimento e consiste simplesmente em “passar no oposto”, em inverter tudo em sua determinação oposta.

Esta passagem no oposto, no entanto, ainda não é dialética, já que o oposto é conservado fora da posição da determinidade. Por isto que Hegel, introduz aqui a necessidade de distinguir a inversão (*Verkehrung*) e a contradição (*Widerspruch*): “Há que se pensar a mudança pura, ou a oposição em si mesma: a contradição”.

---

<sup>234</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 156

<sup>235</sup> idem, par. 158

Veremos mais a frente o que Hegel entende exatamente por contradição. Neste ponto, podemos apenas insistir que Hegel procura um modo de pensar capaz de mostrar como as diferenças são internas à determinidade, e não postas externamente sob a figura da oposição. Por isto, ele deverá recuperar a noção de contradição como “identidade entre a identidade e a diferença”.

Esta noção de uma determinidade que porta em si mesma sua própria diferença é a definição do conceito mesmo de infinitude. *Infinito é aquilo que porta em si mesmo sua própria negação e que, ao invés de se auto-destruir, conserva-se em uma determinidade.* Daí porque Hegel pode afirmar, em uma frase chave:

A infinitude, ou essa inquietação absoluta do puro mover-se-a-si-mesmo, faz com que tudo o que é determinado de qualquer modo – por exemplo, como ser – seja antes o contrário dessa determinidade<sup>236</sup>.

No entanto, como veremos mais a frente, a infinitude não consiste em uma passagem incessante e inquieta no contrário. Consiste, antes, neste “delírio báquico, onde não há membro que não esteja ébrio; e porque cada membro, ao separar-se, também imediatamente se dissolve, esse delírio é ao mesmo tempo repouso translúcido e simples”<sup>237</sup>. Esta é apenas uma maneira mais inspirada de dizer que:

Cada qual é um contrário – o contrário de um Outro – de forma que em cada um o Outro já é enunciado ao mesmo tempo que ele. Ou seja, um não é o contrário de um Outro, mas somente o contrário puro, e assim, cada um é, em si mesmo, o contrário de si. Ou, de modo geral, não é um contrário, senão puramente para si, uma pura essência igual-a-si-mesma, que não tem nela diferença nenhuma<sup>238</sup>.

Este ser que é, ao mesmo tempo, idêntico a si e o contrário de si é, no entanto, impossível de ser representado pelo entendimento. Chegamos assim a seguinte situação: a consciência. Durante toda a seção “Consciência”, procurou fundamentar suas expectativas cognitivo-instrumentais através da confrontação sujeito/objeto. Iniciando através de operações lingüísticas elementares (como a designação ostensiva), a consciência percebeu que as operações cognitivas estavam fundamentada no entendimento enquanto reflexão sobre relações (causalidade) e aplicação de leis. No entanto, tais modos de aplicação e de estruturação de relações levaram a consciência à compreensão da ausência de fundamento de suas estruturas do saber. Depois de inverter tudo o que lhe parecia seguro e fixo, ela ficou diante de um objeto que é um impensável contrário de si.

No final do capítulo Hegel indicará então o caminho por onde a fenomenologia andará a fim de sair deste impasse. Ele dirá que este objeto tem a estrutura do sujeito, estrutura de unidade a partir da internalização da diferença: “quando a infinitude finalmente é o objeto para a consciência, então a consciência é consciência-de-si”. No entanto, não se trata mais sujeitos individuais, mas de sujeitos apreendidos a partir de suas práticas sociais, sujeitos que se confrontam a todo momento com a diferença que vem de outros sujeitos. Sairemos então da confrontação direta entre sujeito e objeto para passarmos à maneira com

---

<sup>236</sup> idem, par. 163

<sup>237</sup> idem, par. 47

<sup>238</sup> idem, par. 162

que práticas sociais são configuradas e legitimadas a partir de estruturas gerais (e não ainda históricas) de interação com a diferença. Isto nos levará a um Eu que descobrirá em si mesmo as marcas da alteridade.

## Curso Hegel Aula 12

Na aula passada, vimos como Hegel insistia na impossibilidade de sustentar as dicotomias do entedimento, todas elas baseadas na distinção estrita entre fenômeno e coisa em-si, entre mundo sensível e mundo supra-sensível. No fundo, tais dicotomias eram figuras de uma dicotomia mais fundamental entre finito (fenômeno) e infinito. Como vimos desde o início, Hegel quer criticar a idéia de que o finito é, que ele tem um ser que lhe é próprio. Enquanto fenômeno, o finito aparece como: “um ser que imediatamente é em si mesmo um não-ser”, ou seja, ele é o que não tem realidade, o que não é idêntico a si mesmo, já que tem sua essência fora de si. Hegel insiste que o entendimento, que a todo momento insiste no caráter impensável da contradição, acaba por sempre se orientar a partir de conceitos contraditórios. Daí porque: “se a dialética não se propõe de maneira alguma a realizar o amálgama de dois entes diferentes (o Infinito como tal e o Finito como tal), é porque ela critica a noção de *diferença-desde-o-início* e, com isso, a noção de *entidade*”<sup>239</sup>.

Mas criticar a pressuposição tácita da diferença entre o finito e o infinito significa, para a consciência aferrada ao entendimento, ver seu mundo (baseado em uma visão de mundo finita, marcada pela temática do limite da razão e do saber) desabar.

### O mundo invertido e a verdadeira infinitude

Vimos como Hegel fornece duas figuras deste desabamento. A primeira é a noção de “mundo invertido”, a segunda é a própria noção de que o objeto do entendimento não é um objeto finito capaz de ser apreendido por determinações fixas, mas é a própria noção de infinitude.

Esta passagem ao mundo invertido significa assumir que a positividade de um mundo que não tem mais validade pode ser superada se invertermos as determinações deste mundo. Sabemos como se trata de um termo popular que dizia respeito a estas inversões do curso do mundo e da lei operada por festas anômicas como o carnaval. Hegel sintetiza tal dinâmica de inversões ao afirmar:

Conforme a lei desse mundo invertido, o homônimo do primeiro mundo é assim o desigual de si mesmo [a identidade é diferença]; e o desigual desse primeiro mundo é também desigual a si mesmo, ou advém igual a si [a diferença é identidade]<sup>240</sup>.

Através da figura do mundo invertido, tudo se passa como se Hegel zombasse da última tentativa do entendimento em conservar um pensar aferrado à determinidade fixa da representação. Pois o entendimento pode ainda inverter as determinações do mundo, transvalorar seus valores, perverter o significado de tudo o que parecia, até então, fundamentado. No entanto, ele estará apenas invertendo um mundo que continua funcionando como fundamento, mas agora como “fundamento negativo”, como se

---

<sup>239</sup> LEBRUN, A paciência do conceito, p. 192

<sup>240</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 158

simplesmente trocássemos de sinal em uma operação matemática. Esta é a última astúcia do entendimento e consiste simplesmente em “passar no oposto”, em inverter tudo em sua determinação oposta. Trata-se de um forma geral de crítica que será sempre descartada por Hegel. Pois a crítica da finitude não deve nos levar a uma outra doutrina, não deve nos levar a defender “outras coisas”, mas a suspender a própria noção de coisa, a questionar nosso conceito mesmo de objeto.

Por isto que esta passagem no oposto própria à entificação de um mundo invertido não é dialética, já que o oposto é posto fora da posição da determinidade, o oposto não entra na constituição mesma das coisas. Para que ela seja dialética, o oposto não deve ser posto fora da posição da determinidade, mas ele deve ser visto como uma “diferença interior” (*innrer Unterschied*) Por isto que Hegel, introduz aqui a necessidade de distinguir a inversão (*Verkehrung*) e a contradição (*Widerspruch*): “ Há que se pensar a mudança pura, ou a oposição em si mesma: a contradição”.

Podemos partir da definição de contradição fornecida por Kant: “O objeto de um conceito que se contradiz a si mesmo é nada, porque o conceito nada é o impossível, como, por exemplo, a figura retilínea de dois lados (*nihil negativum*)”<sup>241</sup>. Ou seja, a contradição é um objeto vazio sem conceito, já que não há representação possível quando tenho duas proposições contrárias aplicadas ao mesmo objeto, como no caso de uma figura que, ao mesmo tempo, é retilínea e tem dois lados. Hegel não quer pensar uma figura retilínea de dois lados, mas ele quer insistir que há objetos que só podem ser apreendidos através da aplicação de duas proposições contrárias [*uma figura retilínea de dois lados é um puro contrasenso, mas um homem que, ao mesmo tempo, ama e não ama uma determinada mulher, que só a deseja não a desejando-a não é exatamente algo impossível de ser pensado*].

Analisaremos a figura hegeliana da contradição de maneira mais demorada no nosso próximo módulo. Por enquanto, devemos apenas insistir que Hegel procura um modo de pensar capaz de mostrar como as diferenças são internas à determinidade, e não postas externamente sob a figura da oposição. Por isto, ele deverá recuperar a noção de contradição como “identidade entre a identidade e a diferença”.

Esta noção de uma determinidade que porta em si mesma sua própria diferença é a definição do conceito mesmo de infinitude. *Infinito é aquilo que porta em si mesmo sua própria negação e que, ao invés de se auto-destruir, conserva-se em uma determinidade*. Este é um ponto importante por mostrar que Hegel pensa a infinitude como uma contradição capaz de produzir objetos. Daí porque Hegel pode afirmar, em uma frase chave:

A infinitude, ou essa inquietude (*Unruhe*) absoluta do puro mover-se-a-si-mesmo, faz com que tudo o que é determinado de qualquer modo – por exemplo, como ser – seja antes o contrário dessa determinidade<sup>242</sup>.

Esta maneira extremamente particular de pensar o infinito talvez nos explique porque Hegel precisa pensar dois modos de infinitude: um infinito ruim e um infinito verdadeiro. Se a verdadeira infinitude é pensada a partir da noção de contradição, já que

---

<sup>241</sup> KANT, Crítica da razão pura, B348

<sup>242</sup> idem, par. 163

implica em pensar algo para além da gramática da finitude do entendimento e da representação, o infinito ruim será o único infinito que o entendimento poderá pensar

No entanto, como veremos mais a frente, a infinitude não consiste em uma passagem incessante e inquieta no contrário. Consiste, antes, neste “delírio báquico, onde não há membro que não esteja ébrio; e porque cada membro, ao separar-se, também imediatamente se dissolve, esse delírio é ao mesmo tempo repouso translúcido e simples”<sup>243</sup>. Esta é apenas uma maneira mais inspirada de dizer que:

Cada qual é um contrário – o contrário (*Gegenteil*) de um Outro – de forma que em cada um o Outro já é enunciado ao mesmo tempo que ele. Ou seja, um não é o contrário de um Outro, mas somente o contrário puro, e assim, cada um é, em si mesmo, o contrário de si. Ou, de modo geral, não é um contrário, senão puramente para si, uma pura essência igual-a-si-mesma, que não tem nela diferença nenhuma<sup>244</sup>.

Para descrever esta noção de infinitude, Hegel utiliza termos como: “a simples essência da vida, a alma do mundo, o sangue universal”<sup>245</sup>. Eles indicam uma espécie de fundamento originário, anterior a distinção entre sujeito e objeto, que posteriormente se cinde em diferenças que, por se reportarem ao mesmo fundamento, não são diferenças nenhuma. É deste ponto que a próxima seção partirá, ou seja, da discussão a respeito de um solo originário, que pode ser chamado de “vida”, de uma unidade (*Einheit*) a partir da qual brotariam todas as diferenças. À ocasião, Hegel mostrará como a inquietude própria à vida encontra sua auto-reflexão na estrutura relacional da consciência-de-si.

Chegamos assim a seguinte situação: a consciência, durante toda a seção “Consciência”, procurou fundamentar suas expectativas cognitivo-instrumentais através da confrontação sujeito/objeto. Iniciando através de operações lingüísticas elementares (como a designação ostensiva), a consciência percebeu que as operações cognitivas estavam fundamentadas no entendimento enquanto reflexão sobre relações (causalidade) e aplicação de leis. No entanto, tais modos de aplicação e de estruturação de relações levaram a consciência à compreensão da ausência de fundamento de suas estruturas do saber. Depois de inverter tudo o que lhe parecia seguro e fixo, ela ficou diante de um objeto que é um impensável contrário de si.

### **Em direção à consciência de si**

No final do capítulo Hegel indicará então o caminho por onde a fenomenologia andarà a fim de sair deste impasse. Ele dirá que este objeto tem a estrutura do sujeito, realizando com isto o postulado idealista segundo o qual: “a estrutura e unidade do conceito [descrição de estados do mundo] é idêntica a estrutura e unidade do eu”<sup>246</sup>. Mas podemos dizer que o objeto tem a estrutura do sujeito por que ele é unidade a partir da internalização da diferença. Por isto, Hegel podem dizer: “quando a infinitude finalmente é o objeto para a consciência, então a consciência é consciência-de-si”. Pois o sujeito é exatamente o nome

---

<sup>243</sup> idem, par. 47

<sup>244</sup> idem, par. 162

<sup>245</sup> idem, par. 162

<sup>246</sup> BRANDOM, *Some pragmatist themes in Hegel's idealism*, pag. 210

deste movimento de pôr um Outro no interior do Si mesmo, de ter em Si mesmo a negação de sua própria individualidade e, mesmo assim, conservar-se enquanto unidade. Ou seja, o sujeito é exatamente a identidade entre a identidade e a diferença. Daí porque Hegel afirmará, no início da seção “Consciência-de-si”:

Nos modos precedentes da certeza, o verdadeiro é para a consciência algo outro que ela mesma. Mas o conceito deste verdadeiro desvanece na experiência que a consciência faz dele. O objeto se mostra, antes, não ser em verdade com era imediatamente em si: o ente da certeza sensível, a coisa concreta da percepção, a força do entendimento, pois esse Em-si resulta ser uma maneira, como o objeto é somente para um outro. O conceito de objeto se eleva (*hebt sich*) ao objeto efetivo, a primeira representação imediata se eleva à experiência e a certeza vem a perder-se na verdade. Surgiu porém agora o que não emerge nas relações anteriores, a saber, uma certeza [subjéctiva] igual à sua verdade [objéctiva], já que a certeza é para si mesma seu objeto, e a consciência é para si mesma a verdade. Sem dúvida, a consciência é também nisso um ser-outro, isto é, a consciência diferencia (*unterscheidet*) [algo de si mesmo] mas de tal forma que ela é, ao mesmo tempo, um não-diferenciar (*nicht Unterschiedenes*) [já que este algo diferente ainda é ela mesma]<sup>247</sup>.

Encontramos aqui um resumo que visa mostrar o que realmente estava em jogo na seção precedente. Enquanto consciência, a medida da verdade era fornecida pela adequação entre representações mentais e objetos (vimos isto principalmente nos capítulos dedicados à percepção e ao entendimento). No entanto, nós vimos como o objeto da experiência sempre ultrapassava (ou melhor, sempre invertia) as representações naturais do pensar. O isto da certeza sensível mostrou ter sua verdade na universalidade da linguagem. A coisa da percepção mostrou ter sua verdade na clivagem do objeto, entre Um e multiplicidade de propriedades predicadas. Por fim, a força do entendimento mostrou-se como contradição para as operações categoriais do próprio entendimento.

Em cada um destes momentos, a consciência parecia perder a objetividade da sua certeza, ou seja, a crença de que seu saber era capaz de descrever estados de coisas independentes e dotados de autonomia metafísica. Ao final do capítulo dedicado à certeza sensível, por exemplo, a consciência se viu na impossibilidade de nomear a particularidade da experiência sensível devido à estrutura universalizante da própria linguagem. Ao final do capítulo dedicado à percepção, a consciência se viu na impossibilidade de apreender um objeto que aparecia, ao mesmo tempo, como Um e como multiplicidade de propriedades predicáveis, a não ser que apenas um dos pólos fosse dotado de essencialidade, e o outro fosse inessencial (o que implicava em abandonar as expectativas cognitivas depositadas no primado da percepção). Enfim, ao final no capítulo dedicado ao entendimento, a consciência se viu na impossibilidade de sustentar uma divisão estrita entre fenômeno e mundo supra-sensível, entre o que da ordem do transcendental e o que é da ordem do empírico. O que a obrigava a compreender o objeto da experiência a partir de categorias impossíveis de serem articuladas no interior do primado do entendimento.

No entanto, Hegel afirma que surgiu agora aquilo que, na Introdução, ele havia chamado de meta: ‘onde o saber não necessita ir além de si mesmo, onde o conceito

---

<sup>247</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 166



corresponde ao objeto e o objeto ao conceito”<sup>248</sup>, ou seja, surgiu uma certeza igual à verdade. Este surgir eclode quando o saber compreende que seu objeto é a própria consciência e que lá onde ele acreditava estar lidando com objetos autônomos, ele estava lidando com a própria estrutura do saber enquanto o que determina a configuração do que pode aparecer no interior do campo da experiência. “É para a consciência que o Em-si do objeto e seu ser-para-um-Outro são o mesmo”<sup>249</sup>. Daí porque não se trata mais de tematizar a consciência como consciência *de objeto*, mas como consciência de consciência, consciência das estruturas do pensar da consciência, ou ainda, consciência de si (*Selbstbewusstsein*).

Hegel afirma então que, enquanto consciência de si:

O Eu é o conteúdo da relação e a relação mesma, defronta um Outro [pois toma a si mesmo *como objeto*] e ao mesmo tempo o ultrapassa; e esse Outro, para o Eu, é apenas ele próprio [já que ele toma *a si mesmo* como objeto]<sup>250</sup>.

Afirmações desta natureza podem se prestar a vários mal-entendidos. Pode parecer que Hegel afirma, em uma bela demonstração de idealismo absoluto, que o Eu não é apenas o que fornece a forma do que aparece (como em Kant ao insistir que o *objeto qualquer* das categorias do entendimento era o correlato do Eu penso ou da unidade da consciência), mas também o conteúdo, a matéria do que aparece. Só assim Hegel poderia afirmar que o Eu é, ao mesmo tempo, o conteúdo da relação (entre saber e objeto) e a própria relação (a forma através da qual o saber dispõe o que aparece).

No entanto, a própria economia do texto hegeliano nos demonstra que tal leitura é equivocada ou, ao menos, ela não leva em conta o que realmente está em jogo neste momento da trajetória fenomenológica. Lembremos aqui como surgiu inicialmente esta certeza igual à verdade. No final do capítulo dedicado ao entendimento, a consciência tem a experiência de que as determinações e dicotomias do saber (fenômeno e mundo supra-sensível, essência e aparência etc.) são constantemente invertidas pela experiência. Dois caminhos então se abrem: ou simplesmente inverter todas suas expectativas cognitivo-instrumentais e operar em um “mundo invertido” ou reconhecer que o objeto da experiência já manifesta o que Hegel entende por “infinitude”.

Vimos como, para Hegel, *infinito era exatamente aquilo que porta em si mesmo sua própria negação e que, ao invés de se auto-destruir, conserva-se em uma determinidade*. Daí porque ele podia afirmar, em uma frase chave: “A infinitude, ou essa inquietação absoluta do puro mover-se-a-si-mesmo, faz com que tudo o que é determinado de qualquer modo – por exemplo, como ser – seja antes o contrário dessa determinidade”<sup>251</sup>.

De uma maneira abrupta, Hegel então afirmava que: “quando a infinitude finalmente é o objeto para a consciência, então a consciência é consciência-de-si”. Este ponto deve ser salientado: a passagem da consciência à consciência-de-si não se dá quando o sujeito tem a experiência de uma subsunção integral do objeto ao Eu. A verdadeira experiência é de uma certa *duplicação*. A consciência tem a experiência de que o objeto tem a mesma estrutura da consciência-de-si. O objeto, de uma certa forma, é a duplicação

---

<sup>248</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 80

<sup>249</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 166

<sup>250</sup> HEGEL, *idem*

<sup>251</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 163

da estrutura da consciência-de-si e, enquanto duplicação, a reflexão sobre a estrutura da consciência-de-si será, necessariamente, uma reflexão sobre a estrutura do objeto. Isto significa, entre outras coisas, que algo da resistência do objeto sentido pela consciência através das tentativas de aplicação do conceito à experiência será internalizado pela consciência-de-si.

Hegel opera tal duplicação recorrendo à Fichte, isto a fim de lembrar que o que tem em si sua própria negação deve ser estruturalmente idêntico ao Eu. Daí a necessidade desta passagem extremamente fichteana ao final do capítulo dedicado ao entendimento: “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 esse diferente, esse posto-como-desimal é imediatamente, enquanto diferente, nenhuma diferença para mim”<sup>252</sup>.

Hegel retomará colocações desta natureza no parágrafo 167, ao lembrar que a consciência-de-si não é apenas a “tautologia sem movimento do ‘Eu sou Eu’” pois “enquanto para ela a diferença não tem a figura do ser, ela não é consciência-de-si”. A partir daí, Hegel pode então fornecer sua definição de consciência-de-si:

A consciência-de-si é a reflexão, a partir do ser do mundo sensível e percebido; é essencialmente o retorno a partir do ser-Outro<sup>253</sup>.

Ou seja, a consciência-de-si é este movimento de refletir-se no ser do mundo sensível e percebido e retornar a si desta alienação no que tem valor de um Outro, de um oposto à consciência. Como vemos, esta definição de consciência-de-si (e de reflexão como alienação e internalização já que “a auto-reflexão significa apercepção, a consciência de que tenho consciência de algo”<sup>254</sup>) é idêntica à definição hegeliana de “experiência”: “Experiência é justamente o nome desse movimento em que o imediato, o não-experimentado, ou seja, o abstrato – quer do ser sensível, quer do Simples apenas pensado – se aliena e depois retorna a si dessa alienação; e por isso – como é também propriedade da consciência – somente então é exposto em sua efetividade e verdade”<sup>255</sup>. Isto apenas demonstra como a experiência fenomenológica é necessariamente experiência de constituição reflexiva da consciência-de-si.

No entanto, insistamos em um ponto fundamental. Quando dizemos que, na figura da consciência-de-si, a estrutura do Eu duplica a estrutura do objeto, devemos insistir que este Eu não pode ser visto como um sujeito individual, mas um sujeito apreendido a partir de suas práticas sociais, ou seja, sujeito que se confronta a todo momento com a diferença que vem de outros sujeitos. Uma confrontação que é formadora, já que é a maneira com que Hegel pensa processos de socialização de categorias expressivas dos sujeitos como, por exemplo, o desejo. Sairemos então da confrontação direta entre sujeito e objeto para passarmos à maneira com que práticas sociais são configuradas e legitimadas a partir de estruturas gerais (e não ainda históricas) de interação com a diferença. Isto nos levará a um Eu que descobrirá em si mesmo as marcas da alteridade.

Mas há uma operação complexa aqui, já que há dois níveis de confrontação com a alteridade que irão se sobrepôr nesta passagem em direção à consciência-de-si. O primeiro

---

<sup>252</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 117

<sup>253</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 167

<sup>254</sup> HABERMAS, *Caminhos da destranscendentalização*, p. 186

<sup>255</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 36

nível diz respeito à confrontação entre sujeito e objeto. A consciência teve a experiência de resistência do objeto às tentativas de aplicação do conceito à experiência. No próprio campo da experiência, ela confrontou com algo que negava a aplicação do conceito à experiência, ela teve a experiência de uma diferença em relação ao conceito, uma diferença vinda do objeto. Se ela for capaz de internalizar tal diferença, ela poderá re-orientar não apenas as relações ao objeto, mas também as relações a si mesma. No entanto, esta experiência da diferença no interior do Si mesmo será inicialmente pensada e vivenciada como revelação da diferença em relação às outras consciências. Esta sobreposição entre dois níveis de experiência da diferença (o objeto e o Outro) implica em dois modos de reconhecimento da diferença: um reconhecimento intersubjetivo (entre o Eu e o Outro) e um reconhecimento no objeto. Estes dois regimes de reconhecimento devem ser inicialmente distinguidos, já que o segundo fornecerá o horizonte de encaminhamento do primeiro. Os dois só serão, de uma certa forma, unificados ao final, ou seja, na seção “Saber absoluto”.

## Curso Hegel Aula 13

Na aula de hoje, iniciaremos a análise da seção “Consciência de si”. Para tanto, precisaremos de pelo menos cinco aulas. Elas serão divididas da seguinte maneira:

- A aula de hoje: análise do trecho que vai do parágrafo 166 a 172
- As duas próximas aulas: análise da dialética do Senhor e do Escravo (parágrafo 173 a 196)
- A quarta aula : análise das figuras do estoicismo e do ceticismo (parágrafo 197 a 206)
- A quinta aula : análise da figura da consciência infeliz (parágrafo 207 a 230)

Eu havia sugerido, como leitura de base, os textos: “A guisa de introdução”, de Alexandre Kojève; “Hegel, a morte e o sacrifício”, de Georges Bataille, “Relação de objeto e relação intersubjetiva” (uma sessão do Seminário I), de Jacques Lacan, “Caminhos da destrancendentalização”, de Habermas. Gostaria de sugerir também: “Crítica da dialética e da filosofia hegelianas em geral”, capítulo dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx. Há ainda um comentário que deve servir de guia de leitura para duas próximas aulas: *Os primeiros combates do reconhecimento*, de Pierre-Jean Labarrière e Gwendoline Jarczyk.

Na aula de hoje, será pois necessário dar conta de quatro questões maiores postas pelo trecho inicial da seção “Consciência de si”. Duas delas dizem respeito à estrutura e função desta seção central: o problema da superação de uma dinâmica fenomenológica assentada na consciência à uma dinâmica assentada na consciência de si e o modo de organização da experiência sob o primado da consciência de si. As duas outras questões dizem respeito ao aparecimento do desejo como conceito de base para a compreensão das operações próprias à consciência-de-si e, por fim, à descrição que Hegel fornece em nosso trecho sobre a vida como conceito imperfeito para a compreensão da estrutura intersubjetiva pressuposta pela consciência de si.

### **Eu e objeto como duplos**

“B. Consciência de si: a verdade da certeza de si mesmo”. Este era o título original da nossa seção. Neste sentido, ele se diferencia da seção precedente: “A. Consciência”, com seus três capítulos dedicados à certeza sensível, à percepção e ao entendimento. O subtítulo da seção é, na verdade, um comentário do seu sentido. Hegel usará expediente semelhante apenas em outra seção: “C. (AA) Razão: certeza e verdade da razão”.

No caso da consciência de si, o subtítulo não poderia ser mais apropriado. Com a consciência de si, entramos naquilo que Hegel chama de “terra pátria da verdade”. Ou seja, a verdade encontra enfim seu fundamento. Ao contrário, na seção “Consciência”, a verdade encontrava-se alienada em solo estranho, já que ela sempre era pensada como adequação a um objeto independente que trazia, em si mesmo, a verdadeira medida do saber.

Mas vemos que, inicialmente, esta verdade não é apresentada como “a verdade do objeto”, mas “a verdade da certeza de si mesmo”; quer dizer, a consciência de si apresenta a natureza verdadeira da certeza subjetiva de si, da certeza subjetiva da minha própria auto-identidade e auto-constituição. Neste sentido, podemos dizer que nossa seção visa mostrar como o desvelamento da verdadeira natureza da certeza subjetiva de si será o fundamento

para a re-orientação do saber verdadeiro sobre os objetos do mundo. Operação possível devido ao postulado idealista de que “a estrutura e unidade do conceito [descrição de estados do mundo] é idêntica a estrutura e unidade do eu”<sup>256</sup>. Assim, o questionamento sobre a verdade da certeza de si será, necessariamente, questionamento a respeito da verdade sobre o saber dos objetos. É tendo tais questões em vista que devemos ler o primeiro parágrafo do nosso trecho:

Nos modos precedentes da certeza, o verdadeiro é para a consciência algo outro que ela mesma. Mas o conceito deste verdadeiro desaparece (*verschwindet*) na experiência que a consciência faz dele. O objeto se mostra, antes, não ser em verdade com era imediatamente em si: o ente da certeza sensível, a coisa concreta da percepção, a força do entendimento, pois esse Em-si resulta ser uma maneira, como o objeto é somente para um outro. O conceito de objeto se supera no objeto efetivo, a primeira representação imediata se supera na experiência e a certeza vem a perder-se na verdade. Surgiu porém agora o que não emerge nas relações anteriores, a saber, uma certeza [subjéctiva] igual à sua verdade [objéctiva], já que a certeza é para si mesma seu objeto, e a consciência é para si mesma a verdade. Sem dúvida, a consciência é também nisso um ser-outro, isto é, a consciência diferencia (*unterscheidet*) [algo de si mesmo] mas de tal forma que ela é, ao mesmo tempo, um não-diferenciar (*nicht Unterschiedenes*) [já que este algo diferente ainda é ela mesma]<sup>257</sup>.

Encontramos aqui um resumo que visa mostrar o que realmente estava em jogo na seção precedente. Enquanto consciência, a medida da verdade era fornecida pela adequação entre representações mentais e objetos (vimos isto principalmente nos capítulos dedicados à percepção e ao entendimento). No entanto, nós vimos como o objeto da experiência sempre ultrapassava (ou melhor, sempre invertia) as representações naturais do pensar. O isto da certeza sensível mostrou ter sua verdade na universalidade da linguagem. A coisa da percepção mostrou ter sua verdade na clivagem do objeto, entre Um e multiplicidade de propriedades predicadas. Por fim, a força do entendimento mostrou-se como contradição para as operações categoriais do próprio entendimento.

Em cada um destes momentos, a consciência parecia perder a objetividade da sua certeza, ou seja, a crença de que seu saber era capaz de descrever estados de coisas independentes e dotados de autonomia metafísica. Ao final do capítulo dedicado à certeza sensível, por exemplo, a consciência se viu na impossibilidade de nomear a particularidade da experiência sensível devido à estrutura universalizante da própria linguagem. Ao final do capítulo dedicado à percepção, a consciência se viu na impossibilidade de apreender um objeto que aparecia, ao mesmo tempo, como Um e como multiplicidade de propriedades predicáveis, a não ser que apenas um dos pólos fosse dotado de essencialidade, e o outro fosse inessencial (o que implicava em abandonar as expectativas cognitivas depositadas no primado da percepção). Enfim, ao final no capítulo dedicado ao entendimento, a consciência se viu na impossibilidade de sustentar uma divisão estrita entre fenômeno e mundo supra-sensível, entre o que da ordem do transcendental e o que é da ordem do

---

<sup>256</sup> BRANDOM, *Some pragmatist themes in Hegel's idealism*, pag. 210

<sup>257</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 166

empírico. O que a obrigava a compreender o objeto da experiência a partir de categorias impossíveis de serem articuladas no interior do primado do entendimento.

No entanto, Hegel afirma que surgiu agora aquilo que, na Introdução, ele havia chamado de meta: ‘onde o saber não necessita ir além de si mesmo, onde o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito’<sup>258</sup>, ou seja, surgiu uma certeza igual à verdade. Este surgir eclode quando o saber compreende que seu objeto é a própria consciência e que lá onde ele acreditava estar lidando com objetos autônomos, ele estava lidando com a própria estrutura do saber enquanto o que determina a configuração do que pode aparecer no interior do campo da experiência. “É para a consciência que o Em-si do objeto e seu ser-para-um-Outro são o mesmo”<sup>259</sup>. Daí porque não se trata mais de tematizar a consciência como consciência *de objeto*, mas como consciência de consciência, consciência das estruturas do pensar da consciência, ou ainda, consciência de si (*Selbstbewusstsein*).

Hegel afirma então que, enquanto consciência de si:

O Eu é o conteúdo da relação e a relação mesma, defronta um Outro [pois toma a si mesmo *como objeto*] e ao mesmo tempo o ultrapassa; e esse Outro, para o Eu, é apenas ele próprio [já que ele toma *a si mesmo* como objeto]<sup>260</sup>.

Afirmações desta natureza podem se prestar a vários mal-entendidos. Pode parecer que Hegel afirma, em uma bela demonstração de idealismo absoluto, que o Eu não é apenas o que fornece a forma do que aparece (como em Kant ao insistir que o *objeto qualquer* das categorias do entendimento era o correlato do Eu penso ou da unidade da consciência), mas também o conteúdo, a matéria do que aparece. Só assim Hegel poderia afirmar que o Eu é, ao mesmo tempo, o conteúdo da relação (entre saber e objeto) e a própria relação (a forma através da qual o saber dispõe o que aparece).

No entanto, a própria economia do texto hegeliano nos demonstra que tal leitura é equivocada ou, ao menos, ela não leva em conta o que realmente está em jogo neste momento da trajetória fenomenológica. Lembremos aqui como surgiu inicialmente esta certeza igual à verdade. No final do capítulo dedicado ao entendimento, a consciência tem a experiência de que as determinações e dicotomias do saber (fenômeno e mundo supra-sensível, essência e aparência etc.) são constantemente invertidas pela experiência. Dois caminhos então se abrem: ou simplesmente inverter todas suas expectativas cognitivo-instrumentais e operar em um “mundo invertido” ou reconhecer que o objeto da experiência já manifesta o que Hegel entende por “infinitude”.

Vimos como, para Hegel, *infinito era exatamente aquilo que porta em si mesmo sua própria negação e que, ao invés de se auto-destruir, conserva-se em uma determinidade*. Daí porque ele podia afirmar, em uma frase chave: “A infinitude, ou essa inquietação absoluta do puro mover-se-a-si-mesmo, faz com que tudo o que é determinado de qualquer modo – por exemplo, como ser – seja antes o contrário dessa determinidade”<sup>261</sup>.

De uma maneira abrupta, Hegel então afirmava que: “quando a infinitude finalmente é o objeto para a consciência, então a consciência é consciência-de-si”. Este

---

<sup>258</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 80

<sup>259</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 166

<sup>260</sup> HEGEL, *idem*

<sup>261</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 163

ponto deve ser salientado: a passagem da consciência à consciência-de-si não se dá quando o sujeito tem a experiência de uma subsunção integral do objeto ao Eu. A verdadeira experiência é de uma certa *duplicação*. A consciência tem a experiência de que o objeto tem a mesma estrutura da consciência-de-si. O objeto, de uma certa forma, é a duplicação da estrutura da consciência-de-si e, enquanto duplicação, a reflexão sobre a estrutura da consciência-de-si será, necessariamente, uma reflexão sobre a estrutura do objeto. Isto significa, entre outras coisas, que algo da resistência do objeto sentido pela consciência através das tentativas de aplicação do conceito à experiência será internalizado pela consciência-de-si.

Hegel opera tal duplicação recorrendo à Fichte, isto a fim de lembrar que o que tem em si sua própria negação deve ser estruturalmente idêntico ao Eu. Daí a necessidade desta passagem extremamente fichteana ao final do capítulo dedicado ao entendimento: “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 esse diferente, esse posto-como-desigual é imediatamente, enquanto diferente, nenhuma diferença para mim”<sup>262</sup>. Veremos como todo o capítulo sobre a consciência-de-si é uma espécie de longa digressão sobre a idéia de que Eu é aquilo que sempre traz em si mesmo um Outro, aquilo que sempre faz referência a si como um Outro. Proposição que implica em afirmar que o conceito de “Eu” é profundamente relacional, e em circunstância alguma solipsista.

Hegel retomará colocações desta natureza no parágrafo 167, ao lembrar que a consciência-de-si não é apenas a “tautologia sem movimento do ‘Eu sou Eu’” pois “enquanto para ela a diferença não tem a figura do ser, ela não é consciência-de-si”. A partir daí, Hegel pode então fornecer sua definição de consciência-de-si:

A consciência-de-si é a reflexão, a partir do ser do mundo sensível e percebido; é essencialmente o retorno a partir do ser-Outro (*die Rückkehr als dem Anderssein*)<sup>263</sup>.

Ou seja, a consciência-de-si é este movimento de refletir-se no ser do mundo sensível e percebido e retornar a si desta alienação no que tem valor de um Outro, de um oposto à consciência. Ou seja, o Outro que o Eu traz consigo não é apenas uma outra consciência, mas um outra consciência que porta um outra perspectiva de apreensão do mundo, uma perspectiva que me, de uma certa forma, descentra. Nem toda outra consciência é um Outro para mim, mas apenas aquela que traz uma perspectiva que entra em conflito com minha perspectiva. Neste sentido, o Outro pode ser não apenas uma outra consciência, mas também aquilo que resiste a meu modo de apreensão do mundo.

Como vemos, esta definição de consciência-de-si (e de reflexão como alienação e internalização já que “a auto-reflexão significa apercepção, a consciência de que tenho consciência de algo”<sup>264</sup>) é idêntica à definição hegeliana de “experiência”: “Experiência é justamente o nome desse movimento em que o imediato, o não-experimentado, ou seja, o abstrato – quer do ser sensível, quer do Simples apenas pensado – se aliena e depois retorna a si dessa alienação; e por isso – como é também propriedade da consciência – somente então é exposto em sua efetividade e verdade”<sup>265</sup>. Isto apenas demonstra como a

---

<sup>262</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 117

<sup>263</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 167

<sup>264</sup> HABERMAS, *Caminhos da destranscendentalização*, p. 186

<sup>265</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 36

experiência fenomenológica é necessariamente experiência de constituição reflexiva da consciência-de-si.

### **Desejo, interação social e a terra pátria da verdade**

No entanto, há ainda uma segunda razão para a passagem da consciência à consciência-de-si. Não se trata apenas de dizer que, em um dado momento do trajeto fenomenológico, a consciência descobre que o objeto tem a mesma estrutura do Eu (sendo que este “mesmo” implica em uma igualdade especulativa, igualdade que internaliza a diferença). Como eu dissera anteriormente, a grosso modo, a consciência compreende que suas expectativas cognitivo-instrumentais são dependentes de modos de interação social e de práticas sociais. Em última análise, toda operação de conhecimento depende de uma configuração prévia de um “background” normativo socialmente partilhado, no qual todas as práticas sociais aceitas como racionais estão enraizadas, e aparentemente não-problemático que orienta as aspirações da razão em dimensões amplas. Esta idéia foi posta de maneira elegante por Robert Brandom ao afirmar que: “Toda constituição transcendental é uma instituição social”<sup>266</sup>, no sentido de que tudo o que tem status normativo é uma realização social. Isto nos explica porque este capítulo opera uma certa mudança de planos ao partir para a análise de modos de relação social (dominação, escravidão, reconhecimento, trabalho), disposições intencionais da consciência (desejo, medo, angústia, indiferença, infelicidade) e formas sociais de vida (estoicismo, religião).

Esta dupla articulação só será possível se mostrarmos que a estrutura do Eu já é, desde o início, uma estrutura social e que a idéia do Eu como individualidade simplesmente contraposta à universalidade da estrutura social é rapidamente posta em cheque a partir do momento em que compreendemos, de maneira correta, o que está em jogo na gênese do processo de individualização de Eus socializados. Hegel, de fato, quer levar às últimas conseqüências esta idéia de que o Eu já é desde o início uma estrutura social mostrando as conseqüências desta proposição para a compreensão do sujeito do conhecimento, do sujeito da experiência moral, o sujeito do vínculo político e o sujeito da fruição estética. O Eu nunca é uma pura individualidade, mas: “os indivíduos são eles mesmos de natureza espiritual e contém neles estes dois momentos: o extremo da singularidade que conhece e quer para si e o extremo da universalidade que conhece e quer o que é substancial”<sup>267</sup>.

No entanto, nada disto nos foi apresentado até agora no interior do texto da *Fenomenologia do Espírito*. Novamente, os primeiros passos desta operação complexa será apresentado de maneira abrupta. No parágrafo 167, ao lembrar que a noção de “fenômeno”, enquanto “diferença que não tem em si nenhum ser” (já que é apenas o aparecer para-um-Outro) não era figura da unidade da consciência-de-si consigo mesma mas, ao contrário, era a própria clivagem (já que a essencialidade está sempre em um Outro inacessível ao saber: a coisa-em-si), Hegel afirma: “Essa unidade [da consciência-de-si] deve vir-a-ser essencial a ela, o que significa: a consciência-de-si é desejo em geral (*Begierde überhaupt*)”<sup>268</sup>.

O que significa esta introdução do que Hegel chama aqui de “desejo em geral”, ou seja, não desejo deste ou daquele objeto, mas desejo tomado em seu sentido geral, como modo de relação entre sujeito e objeto? A partir do contexto, podemos compreender que a

---

<sup>266</sup> BRANDOM, idem

<sup>267</sup> Ver a este respeito SOUCHE-DAGUES, *Négation et individualité dans la pensée politique hégélienne*

<sup>268</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 167



unidade da consciência-de-si com o que havia se alojado no “interior das Coisas” como essência para além dos fenômenos, unidade entre o saber e a determinação essencial dos objetos só será possível a partir do momento em que compreendermos as relações entre sujeito e objeto não apenas como relações de conhecimento, mas primeiramente como relações de desejo e satisfação. Percebemos agora o tamanho da inflexão em jogo na passagem da consciência à consciência-de-si.

A princípio, uma afirmação desta natureza pareceria algo totalmente temerário. Estaria Hegel colocando em marcha alguma forma de psicologismo selvagem que submete as expectativas cognitivas a interesses prático-finalistas? Ou estaria ele insistindo, e aí na melhor tradição que encontramos também em Nietzsche e Freud, que a razão configura seus procedimentos (ou seja, ela define o que é racional e legítimo) através dos interesses postos na realização de fins práticos, interesses que nos leva a recuperar a dignidade filosófica da categoria de “desejo”?

De fato, esta segunda alternativa parece ser o caso. Neste sentido, podemos seguir um comentador que viu isto claramente, Robert Pippin: “Hegel parece estar dizendo que o problema da objetividade, do que estamos dispostos a contar como uma reivindicação objetiva é o problema de satisfação do desejo, que a ‘verdade’ é totalmente relativizada por fins pragmáticos (...) Tudo se passa como se Hegel estivesse reivindicando, como muitos fizeram nos séculos XIX e XX, que o que conta como explicações bem-sucedidas dependem de quais problemas práticos queremos resolver (...) que o conhecimento é uma função de interesses humanos”<sup>269</sup>.

No entanto, parece que Hegel estaria assim entrando com os dois pés em alguma forma de relativismo que submete expectativas universalizantes de verdade a contingência de contextos marcados por interesses e desejos particulares. A não ser que Hegel seja capaz de mostrar que os interesses práticos não são guiados pelo particularismo de apetites e inclinações mas que, ao se engajar na dimensão prática tendo em vista a satisfação de seus desejos, os sujeitos realizam necessariamente as aspirações universalizantes da razão. Mas como defender tal posição partindo da centralidade do desejo na constituição da consciência-de-si?

Claro está que precisaríamos aqui adentrar na especificação do conceito hegeliano de desejo. Devemos mostrar como o desejo naturalmente abole sua perspectiva particularista para se reconciliar com a universalidade de uma espécie de interesse geral. No entanto, Hegel não faz exatamente isto nos parágrafos seguintes. Só teremos uma descrição mais adequada do processo do desejo entre os parágrafos 174 e 177. Neste trecho, teremos mais indicações a respeito deste modo de relação entre sujeito e seu-Outro (no caso, o objeto) que Hegel já havia tematizado no capítulo precedente ao falar da infinitude. A sua maneira, o desejo em Hegel será a posição desta infinitude tematizada no final do capítulo sobre o entendimento. Mas Hegel será agora obrigado a, de uma certa forma, distinguir duas modalidades de desejo (o desejo vinculado à consumação do Outro e o desejo que forma – ou seja, o trabalho), da mesma forma com que ele terá de distinguir duas modalidades de infinitude: uma verdadeira e outra ruim.

## O ciclo da vida

---

<sup>269</sup> PIPPIN, *The satisfaction of self-consciousness*, p. 148

Mas antes de entrarmos nestas considerações sobre a noção hegeliana de desejo, devemos seguir o texto da Fenomenologia a fim de dar conta do que está posto em seguida, nos parágrafos 168 a 172. Ao apresentar a noção de que a consciência-de-si é desejo em geral, Hegel afirma que a consciência tem pois diante de si um duplo objeto: um é ela mesma (já que ela é consciência-de-si), o outro é o objeto da certeza sensível e da percepção, ou seja, este objeto tal como aparece imediatamente à consciência. No entanto, este objeto está “marcado com o sinal do negativo”: ele foi negado enquanto objeto autônomo.

Mas, para nós, ou seja, para aquele que avalia o trajeto fenomenológico da consciência na posteridade, esta negação não era uma negação simples (o que nos levaria a uma anulação simples de toda independência do objeto), ela era uma negação dialética. Ao negar a pura particularidade da certeza sensível, ao ter a experiência da clivagem do objeto em unidade e multiplicidade, a consciência não estava apenas tendo a experiência da inadequação do seu saber sobre as coisas. Ela estava tendo a experiência da manifestação da vida. Por isto, Hegel pode afirmar:

Para nós, ou em si, o objeto que a para consciência-de-si é o negativo retornou sobre si mesmo, do seu lado; como do outro lado, a consciência também fez o mesmo. Mediante esta reflexão sobre si (*Reflexion in sich*), o objeto veio-a-ser (*geworden*) vida. O que a consciência-de-si diferencia de si como ente não tem apenas, enquanto é posto como ente, o modo da certeza sensível e da percepção, mas é também ser refletido sobre si; o objeto do desejo imediato é um ser vivo<sup>270</sup>.

Dito pois que o desejo forneceria a nova perspectiva de estruturação das relações entre consciência e objeto, agora sob o primado da consciência-de-si, Hegel procura determinar qual é a primeira forma de aparição do objeto do desejo. Esta primeira forma de aparição não é um objeto autônomo ou uma outra consciência-de-si. Na verdade, o primeiro objeto do desejo é a vida.

Neste ponto, Hegel retorna a antigas colocações que animaram seus escritos de juventude. Na sua juventude, Hegel já tinha para si alguns traços gerais da tarefa filosófica que irá anima-lo a partir da *Fenomenologia do Espírito*. Vimos, nas primeiras aulas, como Hegel compreendia que a tarefa filosófica fundamental do seu tempo era fornecer uma saída para as dicotomias nas quais a razão moderna havia se enredado. Lembremos como Hegel definia os tempos modernos, ou seja, seu próprio tempo, como este tempo no qual o espírito perdeu sua vida essencial e está consciente desta perda e da finitude de seu conteúdo.

Vimos até agora como a *Fenomenologia do Espírito* apresentava algumas destas dicotomia. O saber pensado como representação, ou seja, enquanto disposição posicional dos entes diante de um sujeito, não podia deixar de operar dicotomias e divisões no interior do que se oferece como objeto da experiência entre aquilo que é para-mim e aquilo que seria em-si, entre o que se dá através da receptividade da intuição e aquilo que é ordenado pela espontaneidade do entendimento com suas estruturas reflexivas de representação, entre o que é da ordem do espírito e o que é da ordem da natureza, entre o que é acessível à linguagem e o que é pura particularidade inefável.

---

<sup>270</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 168

Para a geração de Hegel, a filosofia moderna deve ultrapassar um sistema de dicotomias que encontrou sua figura mais bem acabada na maneira kantiana de definição do primado da faculdade do entendimento na orientação da capacidade cognitiva da consciência. Hegel partilha o diagnóstico de pós-kantianos como Fichte e Schelling de que, na filosofia kantiana, o primado da reflexão e do entendimento, produziu cisões irreparáveis. Daí porque “o único interesse da razão é o de suspender antíteses rígidas”<sup>271</sup>. Além disto, Hegel tem a peculiaridade de compreende tais cisões como a formalização filosófica de dicotomias nas quais a modernidade havia se enredado.

Em Hegel, uma das primeiras formas de definição do modo de anulação de tais dicotomias foi a tematização de uma espécie de solo comum, de fundamento primeiro, a partir do qual sujeito e objeto se extrairiam, isto na mais clara tradição schellinguiana. Este fundamento primeiro era a vida. Daí porque Hegel poderá afirmar, na juventude: “Pensar a pura vida, eis a tarefa”, já que “A consciência desta pura vida seria a consciência do que o homem é”. Como bem viu Hyppolite: “a pura vida supera essa separação [produzida pelo primado do entendimento] ou tal aparência de separação; é a unidade concreta que o Hegel dos trabalhos de juventude ainda não consegue exprimir sob forma dialética”<sup>272</sup>. A vida supera esta separação porque ela forneceria o solo comum no qual sujeito e objeto se encontram: todos eles estariam substancialmente enraizados no ciclo da vida que, por sua vez, forneceria, uma perspectiva privilegiada de compreensão racional do que se apresenta. Ter a vida por objeto do desejo é reconhecer, no próprio objeto, a substância que forma consciências-de-si e que forma o próprio si mesmo.

Neste sentido, não é por outra razão que Hegel apresenta a vida logo na entrada da seção dedicada à consciência-de-si. Enquanto consciência que reconhece as dicotomias nas quais uma razão compreendida a partir da confrontação entre sujeito e objeto se enredara, a consciência-de-si procura um background normativo intersubjetivamente partilhado a partir do qual todos os modos de interação entre sujeito e objeto se extraem. A vida aparece inicialmente como este background. O que Habermas vira muito bem ao afirmar: “Contra a encarnação autoritária da razão centrada no sujeito, Hegel apresenta o poder unificador de uma intersubjetividade que se manifesta sob o título de *amor e vida*”<sup>273</sup>.

No entanto, a vida é ainda uma figura incompleta porque seu movimento não é para-si, ou seja, não é reflexivamente posto e apreendido. Mas não se trata, por outro lado, de simplesmente negar, através de uma negação simples, o que a reflexão sobre a vida traz. De fato, há uma certa continuidade entre a vida e a consciência-de-si claramente posta por Hegel nos seguintes termos: “A consciência-de-si é a unidade para a qual é a infinita unidade das diferenças, mas a vida é apenas essa unidade mesma, de tal forma que não é ao mesmo tempo para si mesma”<sup>274</sup>. Ou seja, a diferença entre consciência-de-si e vida é afirmada sobre um fundo de semelhanças.

Mas antes de avançarmos, devemos nos perguntar: como Hegel compreende a vida e seu movimento, seu ciclo? De maneira esquemática, podemos dizer que a vida é fundamentalmente compreendida a partir da tensão entre a universalidade da substância que define o vivente e a particularidade do indivíduo ou da multiplicidade diferenciadora das formas viventes (espécies). Esta tensão entre unidade e indivíduo produz uma forma de

---

<sup>271</sup> HEGEL, *Diferença dos sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*, p. 38

<sup>272</sup> HYPOLITE, *Gênese e estrutura*, p. 162

<sup>273</sup> HABERMAS, *O discurso filosófico da modernidade*, p. 39

<sup>274</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 168

oposição que Hegel havia descrito, em *Diferença sobre os sistemas de Fichte e Schelling*, como o “fator da vida” (*Faktor des Lebens*), para descrever o motor de um movimento no interior da vida que visa a superação de tal oposição. Por tender em direção a esta superação, a vida pode aparecer como primeira figura da infinitude. Isto nos explica porque Hegel havia dito, ao apresentar o conceito de infinitude no capítulo sobre o entendimento: “Essa infinitude simples – ou o conceito absoluto – deve-se chamar a essência simples da vida, a lama do mundo, o sangue universal”<sup>275</sup>. No nosso trecho, Hegel descreve o ciclo da vida do parágrafo 169:

Seu ciclo se encerra nos momentos seguintes. A essência é a infinitude, como ser-superado de todas as diferenças [*a vida é o que retorna sempre a si na multiplicidade de diferenças do vivente*], o puro movimento de rotação, a quietude de si mesma como infinitude absolutamente inquieta, a independência mesma em que se dissolvem as diferenças do movimento; a essência simples do tempo que tem, nessa igualdade-consigo-mesma, a figura sólida do espaço. Porém, nesse meio simples e universal, as diferenças também estão como diferenças, pois essa universal fluidez (*allgemeine Flüssigkeit*) [*da vida como unidade*] só possui sua natureza negativa enquanto é um superar das mesmas, mas não pode superar as diferenças se essas não têm um subsistir<sup>276</sup>.

Este ciclo demonstra como há uma dicotomia (*Entzweiung*) no interior da vida. Hegel chega a falar que a vida conhece apenas uma unidade negativa absoluta (*absolut negative Einheit*) consigo mesma. Isto significa que, por um lado, ela é substância universal que passa por todos os viventes. Daí o uso importante de uma metáfora como fluidez que indica o que não pode se estabilizar em uma determinidade fixa. Mas, por outro, ela é tendência a diferenciações cada vez mais visíveis que recebem *formas* independentes (*selbstständigen Gestalten*) cada vez mais determinadas. Como vemos há um conflito interno à vida. Conflito que faz com a posição da individualidade seja a divisão de uma fluidez indiferenciada (*unterschiedslosen Flüssigkeit*) que, por sua vez, só pode ser posta através da dissolução da própria individualidade. É pensando a tal conflito que Hegel dirá:

A inadequação (*Unangemessenheit*) do animal à universalidade [da vida] é sua doença original e o germe interno de sua morte. A superação desta inadequação é ela mesma a execução deste destino (...) [já que] na natureza, a universalidade só acede ao fenômeno desta maneira negativa que consiste em superar a subjetividade<sup>277</sup>.

Não é sem interesse lembrar como estudos posteriores de biologia, com os de August Weismann, acabaram por dar uma certa atualidade a esta visão hegeliana. Weismann lembrava como todo ser vivo pluricelular era composto por um *plasma germinativo* (substância imortal) e o *soma* (substância mortal que respondia pela determinação das individualidades e que era, na verdade, suporte para a passagem do plasma). Weismann

---

<sup>275</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 162

<sup>276</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 169

<sup>277</sup> HEGEL, *Enciclopédia – Filosofia da natureza*, par. 375

desenvolvera tal idéia a fim de defender haver uma barreira entre soma e plasma, o que faria com que as modificações no primeiro não afetassem o segundo.

Algo desta idéia poderia ser interessante a Hegel, que quer mostrar a existência de um conflito no interior da vida e que é o motor de seu movimento. Ele quer insistir que, na natureza, a vida só pode alcançar a universalidade, esta fluidez fundamental, através da dissolução da individualidade, daí porque o organismo morre de uma causa interna, ele não pode se reconciliar com a universalidade. É por não ser capaz de reconciliar a individualidade com o universal que a natureza é uma figura imperfeita do Espírito. Ela chega a desenvolver uma certa reconciliação, mas ela também imperfeita: o gênero (*Gattung*). Mas, do ponto de vista do gênero, todos os indivíduos já estão mortos. Ou seja, a assunção de si como gênero apenas é uma reconciliação que, mais uma vez, opera uma negação simples da individualidade. Daí porque: “O objetivo da natureza é matar-se a si mesma e quebrar sua casca, esta do imediato, do sensível, queimar-se como fênix para emergir desta exterioridade rejuvenescida como espírito”<sup>278</sup>.

Todo o desenvolvimento do parágrafo 170 até o parágrafo 172 é uma longa descrição sobre este processo de afirmação das diferenças contra o fundo de unidade da vida e de dissolução, ou o perecimento, das mesmas diferenças através da afirmação do fluxo contínuo da vida enquanto fluxo de multiplicidade de figuras que não subsistem. Como bem lembra Hyppolite: “Pode-se partir da vida como todo (*natura naturans*) e chegar aos indivíduos separados (*natura naturata*) e pode-se igualmente partir do indivíduo separado e reencontrar nela esta totalidade da vida”. Daí porque Hegel poderá afirmar, ao final, que a vida: “é o todo que se desenvolve, que dissolve seu desenvolvimento e que se conserva simples nesse movimento”<sup>279</sup>.

Mas a vida só é esta infinitude para a consciência-de-si, ela não para-si. As figuras da natureza são figuras do conceito, mas no elemento da exterioridade. Neste sentido, a infinitude presente na vida deve se manifestar à consciência-de-si. A consciência-de-si será capaz de experimentar este conflito presente no interior da vida sem se dissolver como individualidade. Ela terá a experiência da universalidade negativa, mas tal experiência será um tremor diante da morte que terá uma função formadora.

No entanto, é importante salientar aqui como o movimento próprio à consciência-de-si já está, de uma certa forma, presente na natureza. Um pouco como se o movimento que anima o meio no qual a consciência-de-si age (a história) já estivesse em germe na natureza. De maneira peculiar, Hegel está dizendo que entre natureza e história não há uma completa ruptura, mas há apenas o aprofundamento reflexivo de um movimento partilhado. Movimento marcado principalmente pelas noções de conflito e de luta (não uma luta darwiniana entre espécies, mas uma luta no interior de cada individualidade biológica entre determinação e indeterminação). O que não poderia ser diferente para alguém que afirmou: “O espírito proveio (*hervorgegangen*) da natureza”<sup>280</sup>. Um provir que não o impede de dizer que o espírito estava, de uma certa forma, antes da natureza (já que ele se confunde com seu movimento). Veremos isto de maneira mais detalhada mais a frente. Por enquanto, basta apenas estar atento para a maneira com que a descrição do movimento do Espírito parece seguir de perto esta dissolução das determinidades e manifestação da fluidez que anima a natureza, já que o Espírito é tanto sua inscrição em uma figura finita que o

---

<sup>278</sup> idem, par. 376.

<sup>279</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 171

<sup>280</sup> HEGEL, *Enciclopédia – Filosofia da natureza*, par. 376

desaparecimento incessante de tal figuração. Lembremos do que diz um leitor atento de Hegel, Gerard Lebrun: Se nos somos assegurados de que o progresso não é repetitivo, mas explicitador, é porque o Espírito não se produz produzindo suas formações finitas, ma, ao contrário, em recusando-as uma após outra. Não é a potência dos impérios, mas sua morte que dá a História ‘razão’”. Ou ainda: “O único tipo de devir que o movimento do Conceito esposa nada tem em comum com a transição indiferente de uma forma à outra. Ele só pode ser um devir que sanciona a instabilidade da figura que ele vem de transgredir, um devir *expressamente nadificador*”<sup>281</sup>.

De fato, a infinitude da vida é o próprio meio do qual a consciência-de-si faz parte. O movimento todo agora consistirá em mostrar como ela descobrirá em si mesma tal infinitude. Descoberta está que se dará inicialmente através do desejo. Uma manifestação ainda imperfeita pois solidária do aparecimento de um infinito ruim. Mas como pode uma infinitude ser ruim?

---

<sup>281</sup> LEBRUN, *L'envers de la dialectique*, pp. 28-29

## Curso Hegel Aula 14

Na aula passada, iniciamos as considerações sobre o capítulo dedicado à consciência-de-si. Vimos o que estava em jogo na passagem da consciência à consciência-de-si. Não se tratava apenas de dizer que, em um dado momento do trajeto fenomenológico, a consciência descobria que o objeto da experiência tinha a mesma estrutura do Eu – pressuposto básico de todo e qualquer idealismo. Um pressuposto que não queria dizer que a passagem da consciência à consciência-de-si se dava a partir do momento em que o sujeito tinha a experiência de uma subsunção integral do objeto ao Eu. A verdadeira experiência é de uma certa *duplicação*. A consciência tem a experiência de que o objeto tem a mesma estrutura da consciência-de-si. O objeto, de uma certa forma, é a duplicação da estrutura da consciência-de-si e, enquanto duplicação, a reflexão sobre a estrutura da consciência-de-si será, necessariamente, uma reflexão sobre a estrutura do objeto.

No entanto, como vimos na aula passada havia algo a mais em jogo. Como eu dissera anteriormente, a grosso modo, a consciência compreende que suas expectativas cognitivo-instrumentais são dependentes de modos de interação social e de práticas sociais. Em última análise, toda operação de conhecimento depende de uma configuração prévia de um “background” normativo socialmente partilhado, no qual todas as práticas sociais aceitas como racionais estão enraizadas, e aparentemente não-problemático que orienta as aspirações da razão em dimensões amplas. Esta idéia foi posta de maneira elegante por Robert Brandom ao afirmar que: “Toda constituição transcendental é uma instituição social”<sup>282</sup>, no sentido de que tudo o que tem status normativo é uma realização social.

Ao tentar articular esta dependência das expectativas cognitivas racionais em relação aos modos de interação social com a duplicação entre a estrutura do objeto e do Eu, tentei mostrar como esta dupla articulação só será possível se mostrarmos que a estrutura do Eu já é, desde o início, uma estrutura social e que a idéia do Eu como individualidade simplesmente contraposta à universalidade da estrutura social é rapidamente posta em cheque a partir do momento em que compreendemos, de maneira correta, o que está em jogo na gênese do processo de individualização de Eus socializados. Hegel, de fato, quer levar à últimas conseqüências esta idéia de que o Eu já é desde o início uma estrutura social mostrando as conseqüências desta proposição para a compreensão do sujeito do conhecimento, do sujeito da experiência moral, o sujeito do vínculo político e o sujeito da fruição estética. O Eu nunca é uma pura individualidade, mas: “os indivíduos são eles mesmos de natureza espiritual e contém neles estes dois momentos: o extremo da singularidade que conhece e quer para si e o extremo da universalidade que conhece e quer o que é substancial”<sup>283</sup>.

Como vimos, era neste ponto que Hegel apresentava a categoria central do desejo como primeiro operador de estruturação dos modos de interação social. Chegamos mesmo a ver como, para Hegel, a unidade da consciência-de-si com o que havia se alojado no “interior das Coisas” como essência para além dos fenômenos, unidade entre o saber e a determinação essencial dos objetos só seria possível a partir do momento em que

---

<sup>282</sup> BRANDOM, idem

<sup>283</sup> Ver a este respeito SOUCHE-DAGUES, *Négation et individualité dans la pensée politique hégélienne*

compreendermos as relações entre sujeito e objeto não apenas como relações de conhecimento, mas primeiramente como relações de desejo e satisfação.

A princípio, esta afirmação parecia algo totalmente temerário. Estaria Hegel colocando em marcha alguma forma de psicologismo selvagem que submete as expectativas cognitivas a interesses prático-finalistas? Ou estaria ele insistindo, e aí na melhor tradição que encontramos também em Nietzsche e Freud, que a razão configura seus procedimentos (ou seja, ela define o que é racional e legítimo) através dos interesses postos na realização de fins práticos, interesses que nos leva a recuperar a dignidade filosófica da categoria de “desejo”?

De fato, insisti nesta segunda alternativa. Neste sentido, lembrei para vocês um comentador que viu isto claramente, Robert Pippin: “Hegel parece estar dizendo que o problema da objetividade, do que estamos dispostos a contar como uma reivindicação objetiva é o problema de satisfação do desejo, que a ‘verdade’ é totalmente relativizada por fins pragmáticos (...) Tudo se passa como se Hegel estivesse reivindicando, como muitos fizeram nos séculos XIX e XX, que o que conta como explicações bem-sucedidas dependem de quais problemas práticos queremos resolver (...) que o conhecimento é uma função de interesses humanos”<sup>284</sup>.

No entanto, parece que Hegel estaria assim entrando com os dois pés em alguma forma de relativismo que submete expectativas universalizantes de verdade a contingência de contextos marcados por interesses e desejos particulares. A não ser que Hegel seja capaz de mostrar que os interesses práticos não são guiados pelo particularismo de apetites e inclinações mas que, ao se engajar na dimensão prática tendo em vista a satisfação de seus desejos, os sujeitos realizam necessariamente as aspirações universalizantes da razão. Mas como defender tal posição partindo da centralidade do desejo na constituição da consciência-de-si? Para tanto, precisamos inicialmente de sistematizar as considerações de Hegel a respeito do desejo. Como veremos, através do desejo, a consciência terá a experiência do conflito entre determinidade e indeterminação que animou as considerações, feitas na aula passada, sobre a vida. A consciência-de-si poderá se pôr como a verdade da “universal fluidez”. Uma posição que apenas nos lembra das conseqüência em assumir, como Hegel, que a vida é um momento da Idéia.

## Hegel e o desejo

Para Hegel, o desejo (*Begierde*) é a maneira através da qual a consciência-de-si aparece em seu primeiro grau de desenvolvimento. Neste sentido, ele é, ao mesmo tempo, modo de interação social e modo de relação ao objeto. Além do desejo, Hegel apresenta, ao menos, outros dois operadores reflexivos de determinação da consciência-de-si: o trabalho e a linguagem. Estes três operadores tecem entre si articulações profundas, já que o trabalho é “desejo refreado” e a linguagem obedece à mesma dinâmica de relação à expressão que o trabalho.

Inicialmente, lembremos que, para Hegel, a individualidade (*Individualität*) aparece sempre, em um primeiro momento, como negação que recusa toda co-naturalidade imediata com a exterioridade empírica. Ela é aquilo que procura inicialmente se pôr como para-si, ser certeza de si sem necessidade alguma de levar em conta aquilo que ela é para-

---

<sup>284</sup> PIPPIN, *The satisfaction of self-consciousness*, p. 148



um-outro. É a *Begierde* que primeiramente realizará, de maneira imperfeita, o papel do elemento operador de tal negação:

O Eu simples (*einfache Ich*) é esse gênero, ou o Universal simples, para o qual as diferenças não são, mas ele é [Eu simples] apenas enquanto é a essência negativa dos momentos independentes formados. Assim a consciência-de-si é certa de si mesma somente através do suprimir desse Outro que se lhe apresenta como vida independente: a consciência-de-si é desejo<sup>285</sup>.

O Eu é inicialmente um Universal simples por não ter nenhum atributo, por ser uma abstração em relação à toda determinação, ou seja, por ser uma essência meramente negativa. Ele é assim livre de toda determinação que poderia limitá-lo, toda determinação que poderia causar sua ação. Mas, ao agir, o Eu parece ser necessariamente causado por algo Outro, já que ele age sobre um objeto ou uma outra consciência. Ao desejar (já que o desejo é o motor inicial de toda ação), ele deseja um objeto outro que lhe causa. No entanto, para o Eu puro certo de si mesmo não há diferença, nada pode lhe causar do exterior. Isto significa que este outro que é objeto do seu desejo deve ser desprovido de qualquer essência autônoma, ele deve ser algo marcado pela experiência da nulidade (*Nichtigkeit*). Nulidade que poderíamos compreender em uma chave de leitura própria à Kojève: “Tendo nascido do Desejo, a ação tende a satisfazê-lo, e ela só pode fazê-lo através da ‘negação’, da destruição ou ao menos através da transformação do objeto desejado”<sup>286</sup>. Em todos estes, o objeto demonstra-se como não tendo essência autônoma alguma. No entanto, a consciência fará a experiência de que a “essência do desejo” (*Wesen der Begierde*) e, por consequência, a essência da sua própria ação, é o Outro.

Para compreender melhor este ponto, devemos dar um passo para trás. Vimos, na aula passada, como Hegel vinculava-se a uma longa tradição que remonta a Platão e compreende o desejo como manifestação da falta. Isto fica muito claro em um trecho da Enciclopédia. Lá, ao falar sobre o desejo, Hegel afirma:

O sujeito intui no objeto sua própria falta (*Mangel*), sua própria unilateralidade – ele vê no objeto algo que pertence à sua própria essência e que, no entanto, lhe falta. A consciência-de-si pode suprimir esta contradição por não ser um ser, mas uma atividade absoluta<sup>287</sup>.

A colocação não poderia ser mais clara. O que move o desejo é a falta que aparece intuída no objeto. Um objeto que, por isto, pode se pôr como aquilo que determina a essencialidade do sujeito. Ter a sua essência em um Outro (o objeto) é uma contradição que a consciência pode suprimir por não ser exatamente um ser, mas uma atividade, isto no sentido de ser uma reflexão que, por ser posicional, toma a si mesma por objeto e, neste mesmo movimento, assimila o objeto a si. Esta experiência da falta é tão central para Hegel que ele chegar a definir a especificidade do vivente (*Lebendiges*) através da sua capacidade em sentir falta, em sentir esta excitação (*Erregung*) que o leva à necessidade do movimento; assim como ele definirá o sujeito como aquele que tem a capacidade de

---

<sup>285</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 174

<sup>286</sup> KOJÉVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 11

<sup>287</sup> HEGEL, *Enciclopédia*, par. 427 - adendo

suportar (*ertragen*) a contradição de si mesmo (*Widerspruch seiner selbst*) que constitui sua infinitude. Uma contradição produzida pelo desejo, já que o desejo tem a força de realizar um conceito de infinito pensado como o que porta em si mesmo sua própria negação. Hegel acredita que a falta é tão definidora da condição de sujeito que ele chega a afirmar:

A falta da cadeira, quando ela tem três pés, está em nós [*pois é falta em relação ao conceito de cadeira*]; mas a própria falta está na vida, já que a vida a conhece como limitação, ainda que ela também esteja superada. É pois um privilégio das naturezas superiores sentir dor; quando mais elevada a natureza, mas infeliz ela se sente. Os grandes homens têm uma grande necessidade e o impulso (*Trieb*) a superá-la. Grandes ações vêm apenas de profunda dor da alma (*Gemütes*); a origem do mal etc. tem aqui sua dissolução [*até porque, o mal não é outra coisa que a não-conformidade entre o ser e o dever*]<sup>288</sup>.

Mas, dizer isto é ainda dizer muito pouco. Pois se o desejo é falta e o objeto aparece como a determinação essencial desta falta, então deveríamos dizer que, na consumação do objeto, a consciência encontra sua satisfação. No entanto, não é isto o que ocorre:

O desejo e a certeza de si mesma alcançada na satisfação do desejo [notemos esta articulação fundamental: a certeza de si mesmo é estritamente vinculada aos modos de satisfação do desejo] são condicionados pelo objeto, pois a satisfação ocorre através do suprimir desse Outro, para que haja suprimir, esse Outro deve ser. A consciência-de-si não pode assim suprimir o objeto através de sua relação negativa para com ele, pois essa relação antes reproduz o objeto, assim como o desejo<sup>289</sup>.

A contradição encontra-se aqui na seguinte operação: o desejo não é apenas uma função intencional ligada à satisfação da necessidade animal, como se a falta fosse vinculada à positividade de um objeto natural. Ele é operação de auto-posição da consciência: através do desejo a consciência procura se intuir no objeto, tomar a si mesma como objeto e este é o verdadeiro motor da satisfação. Através do desejo, na verdade, a consciência procura a si mesma. Até porque, devemos ter clareza a este respeito, a falta é um modo de ser da consciência, modo de ser de uma consciência que insiste que as determinações estão sempre em falta em relação ao ser.

É tendo isto em mente que podemos compreender melhor porque Hegel pode afirmar que, inicialmente, o desejo aparece em seu caráter egoísta. Já na *Filosofia do espírito*, de 1805, Hegel oferece a estrutura lógica deste movimento que serve de motor para a figura do desejo: "O desejante quer, ou seja, ele quer se pôr (*es will sich setzen*), se fazer objeto (*Gegenstande machen*)"<sup>290</sup>. Isto implica inicialmente em tentar destruir o Outro (o objeto) enquanto essência autônoma. No entanto, satisfazer-se com um Outro aferrado à positividade de uma condição de mero objeto (no sentido representacional) significa não realizar a auto-posição da consciência enquanto consciência. A consciência só poderá se pôr se ela desejar um objeto que duplica a própria estrutura da consciência. Ela só poderá se satisfazer ao desejar uma outra consciência, ao intuir a si mesmo em uma outra

---

<sup>288</sup> HEGEL, *Enciclopédia* – par. 359

<sup>289</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 175

<sup>290</sup> HEGEL, *Jenaer Realphilosophie*, Hamburg: Felix Meiner, 1969, p. 194

consciência reconhecida em sua estrutura de consciência-de-si. “A consciência-de-si só alcança satisfação em uma outra consciência-de-si”. Alexandre Kojève tentava ilustrar esta exigência utilizando uma reflexão sobre as relações amorosas que encontraremos em Sartre e Lacan:

Assim, na relação entre homem e mulher, por exemplo, o Desejo só é humano quando desejo não o corpo, mais o Desejo do outro, se ele quer ‘possuir’ ou ‘assimilar’ o Desejo tomado enquanto Desejo, ou seja, se ele quer ser ‘desejado’ ou ‘amado’ ou ainda ‘reconhecido’ em seu valor humano, em sua realidade de indivíduo humano [*que não é uma realidade de portador da dignidade de certos direitos e características determinadas, mas uma realidade marcada pela falta e pela indeterminação. Grosso modo, podemos dizer: trata-se de desejar a negatividade do desejo do outro*]. Da mesma maneira, o Desejo que porta sobre um objeto natural só é humano na medida em que é mediatizado pelo Desejo de um outro que deseja o mesmo objeto. É humano desejar o que desejam os outros, pelo fato deles o desejarem<sup>291</sup>.

Colocações desta natureza, no entanto, poderiam nos levar a um certo impasse que marcará, por exemplo, a filosofia da consciência de Sartre. Pois se a verdade do sujeito e ser falta, o que pode significar a presença do outro que procura se colocar como objeto de amor a não ser uma tentativa de anular a estrutura ontológica do desejo como falta-de-ser, como pura negatividade que determina a estrutura do ser como para-si? Sartre insiste neste ponto ao lembrar que a origem das relações concretas com o outro é comandada: “inteiramente pelas minhas atitudes em relação ao objeto que sou para o outro”<sup>292</sup>. Ele nos fornece um exemplo claro do que ele tem em vista :

Por que o amante quer ser amado? Se o amor, com efeito, fosse puro desejo de posse física, ele poderia ser, em muitos casos, facilmente satisfeito. O herói de Proust, por exemplo, que instala sua amante em casa, que pode vê-la e possuí-la a qualquer hora do dia, deveria estar livre de inquietações. Sabemos, no entanto que, ao contrário, ele é corroído por preocupações. É através da sua consciência que Albertine escapa a Marcel, isto mesmo quando ele está ao lado dela, ele só conhece sossego quando ele a contempla dormindo. É pois claro que o amor quer cativar ‘a consciência’<sup>293</sup>.

ou seja, esta liberdade negativa que determina a estrutura do ser como para-si. O amante quer ser aquilo no qual a liberdade do outro aceita perder-se. Ele é este olhar sob o qual o outro aceita estar transformando-se em objeto. Pois apreender um olhar é ter a consciência de estar sendo olhado, de estar sendo posto como um objeto do mundo. Estar sob um olhar é reconhecer minha escravidão, experiência alienadora que me faz reconhecer o ponto que me constitui como ser para-um-outro. Por isto, Sartre pode dizer que o amante exige: “uma liberdade que, enquanto liberdade, reclama sua alienação”<sup>294</sup>.

---

<sup>291</sup> KOJÉVE, *idem*, p. 13

<sup>292</sup> SARTRE, *idem*, p. 403

<sup>293</sup> *idem*, p. 406

<sup>294</sup> *idem*, p. 415

Desta forma, enquanto me colocar na posição de sujeito, nunca terei diante de mim um outro olhar desejante, olhar que presentifica o outro. Terei apenas um olhar reificado, transformado em objeto narcísico no qual vejo apenas minha própria imagem. Só posso ter diante de mim um olhar à condição de me colocar como objeto. Pois: “identifico-me totalmente a meu ser-olhado a fim de manter diante de mim a liberdade olhante (*liberté regardante*) do outro; é apenas este ser-objeto que pode servir-me de instrumento para operar a assimilação, à mim, da *outra liberdade*”<sup>295</sup>. Desta forma, o reconhecimento intersubjetivo de um ser que, em Sartre, é fundamentalmente transcendência estaria fadado ao fracasso. O olhar (da consciência) sempre reduz o outro a condição de objeto. “Jamais você me olha lá de onde te vejo, inversamente, o que olho nunca é o que quero ver”, dirá Lacan<sup>296</sup>. Isto leva Sartre a afirmar que o amor necessariamente se confronta sempre com três princípios de sua destructibilidade: a *duperie* (ou simplesmente confusão narcísica), a perpétua insatisfação do amante e a *relatividade* de sua condição absoluta de centro de referência a partir do qual o mundo se ordena (isto devido a presença de outros). Isto quando ele não se transforma em masoquismo, “vertigem diante do abismo da subjetividade do outro”, ou sadismo.

## Impulso

No entanto, Hegel é capaz de escapar de impasses desta natureza. Podemos entender melhor este ponto se levarmos a sério a relação necessária entre desejo e impulso (*Trieb* – termo de difícil tradução que atualmente, devido à influência psicanalítica, é normalmente traduzido por “pulsão”). Tanto na Filosofia do Espírito de 1805 quanto no livro da Enciclopédia dedicado à Filosofia do Espírito, Hegel insiste na distinção entre desejo e impulso. Distinção que visa apenas mostrar como o segundo é a verdade do primeiro. O primeiro ainda estaria aferrado a uma dicotomia não superada entre o subjetivo e o objetivo. Daí porque a objetividade aparece como o que deve ser destruído para que a subjetividade possa se pôr. Neste sentido, sob o império do desejo, a subjetividade é exatamente “o que é privado de outro, privado de conteúdo e ela sente esta falta”<sup>297</sup>. Ou seja, *a falta enquanto desejo é a primeira manifestação de uma subjetividade que já não se reconhece mais no que é posto como determinidade*, ou que já não se confunde como o fluxo simples e contínuo da vida. A subjetividade que é desejo aparece então como *abstração* de toda determinidade, mas uma abstração que, por ser desejo, procura se intuir no objeto e esta é a contradição que anima a consciência-de-si entre ser algo que é puramente para-si e algo que é também em-si.

Por outro lado, o impulso é, ao mesmo tempo, o fundamento e a superação do desejo. Em 1805, Hegel afirmava que o desejo tinha ainda algo de animal por cair na ilusão de que sua satisfação estava em um objeto externo e particular (daí a contradição na qual ele necessariamente se enredava). Já o impulso procede da oposição suprimida entre subjetivo e objetivo, o que significa, entre outras coisas, que sua satisfação não é mais marcada exclusivamente pela particularidade do objeto, mas se revela como portando “algo de universal”. Ou seja, o impulso implica em uma tentativa de reconciliação com o objeto através da realização desta intuição da falta no objeto.

---

<sup>295</sup> *idem*, p. 404

<sup>296</sup> LACAN, *Séminaire XI*, Paris : Seuil, p. 95

<sup>297</sup> HEGEL, *Filosofia do Espírito*,

Este impulso, no caso do ser humano, é distinto do que Hegel chama de instinto (*der Instinkt*), já que instinto é “uma atividade-teleológica (*Zwecktätigkeit*) que age de maneira não consciente (*bewustlose*)”<sup>298</sup> a partir de uma finalidade interna ao organismo, finalidade esta ligada principalmente à conservação do gênero. Enquanto preso ao comportamento animal, enquanto submetido ao instinto, o impulso aparece apenas como uma atividade (*Tätigkeit*), uma excitação visando realizar tal finalidade interna. Finalidade que se direciona a algo de determinado, a um objeto específico.

Mas ao passar ao comportamento especificamente humano, esta solidariedade entre instinto e impulso se perde. Aqui, o impulso aparece como uma determinação da vontade (*Willensbestimmung*) que produz sua própria objetividade, que se dá seu objeto de satisfação (pois não o encontra dado pelo instinto). Este produzir é a atividade do Espírito que já se encontra presente nos impulsos, já que Hegel nunca operou com distinções estritas entre impulso e vontade livre - entre desejo patológico por objetos e vontade ligada à pura forma de uma lei que a consciência erige para si mesma. É neste contexto que devemos compreender a afirmação canônica: “Nada de grande foi realizado sem paixão, e não pode ser realizado sem ela. É apenas uma moralidade morta e geralmente hipócrita que se bate contra a forma das paixões”<sup>299</sup>. O que não poderia ser diferente já que não há, em Hegel, distinções estritas entre natureza e cultura: a vida orgânica já é um momento da Idéia, ela já é animada por um movimento que será retomado pelo conceito. Hegel quer mostrar como há um movimento de desvelamento da essência do impulso, um desvelamento que se realiza quando o sujeito compreende que seu interesse é guiado por um objeto universal, ou pelo Universal como objeto. O impulso pode ter algo de universal porque ele não é palpitação de uma vitalidade simples, ele não é simplesmente *physis*, mas conserva uma vitalidade espiritual pois socialmente determinada: “Mesmo a simples ‘naturalidade’ selvagem e agressiva do homem segundo Hobbes já está fora da natureza para Hegel, não porque ele a desconhece, mas porque ela já se move no interior de um mundo humano, que não é exatamente imediato, mais é tecido pela riqueza interior na qual estão dadas as relações infinitas que o homem consegue ligar”<sup>300</sup>

No entanto, afirmar isto a partir do impulso significa lembrar que este querer o universal não se dá através da negação simples da “naturalidade” do homem, como poderíamos deduzir da afirmação de Kojève citada anteriormente. Isto talvez fique claro se interpretarmos o que está por trás de afirmações de Hegel como:

O vivente tem um corpo; dele a alma se apoderou (*bemächtigt*) e nele se objetivou imediatamente. A alma humana tem, pois, muito a fazer para fazer de sua corporiedade (*Leiblichkeit*) um meio. Para começar, o homem deve, por assim dizer, toma posse (*gleichsam*) do seu corpo, a fim de que ele seja instrumento de sua alma<sup>301</sup>.

A princípio, pode parecer que, com este vocabulário da guerra (tomar posse, apoderar-se) e da instrumentalidade, Hegel tenha em vista alguma forma de subsunção do corpo pelo conceito, do impulso pela vontade. No entanto, isto seria esquecer as belas páginas que

---

<sup>298</sup> HEGEL, *Enciclopédia* – par. 360

<sup>299</sup> HEGEL, *Enciclopédia* – par. 474

<sup>300</sup> OLIVA, Rossella; *La traduction spirituelle du Trieb dans la philosophie hégélienne de l'Esprit*, p. 194

<sup>301</sup> HEGEL, *Enciclopédia* –par. 208

Hegel escreveu sobre a “astúcia” do instrumento que deixa se moldar por aquilo que ele quer dominar. Isto seria esquecer que este “muito a fazer” da alma em relação á sua corporeidade implica em um trabalho sobre o corpo que, como todo trabalho é confrontação com o que, no objeto, resiste à minha expressão. Neste sentido, poderíamos mesmo dizer que, se quisermos utilizar a metáfora de Kojève, diremos que não é correto afirmar que: o desejo só é humano quando não desejo o corpo, mas o desejo do outro”. Pois deveríamos dizer: “o desejo só é humano quando o corpo do outro aparece como em sua verdade de corpo marcado pela história do desejo do outro”. Desejo que não nega o corpo como objetividade, mas expõe a verdade do seu conceito.

### **Reflexão duplicada**

A satisfação do desejo é a reflexão da consciência de si sobre si mesma, ou a certeza que veio a ser verdade. Mas a verdade dessa certeza é antes a reflexão duplicada (*gedoppelte Reflexion*), a duplicação da consciência-de-si<sup>302</sup>.

Continuemos tentando compreender o que significa dizer que a satisfação do desejo é a reflexão da consciência de si sobre si mesma, ou ainda, reflexão duplicada. Hegel procurava com isto fornecer uma saída para o problema da consciência-de-si, ou seja, da consciência que toma a si mesma como objeto, que não fosse tributária da clivagem entre eu empírico (objeto para a consciência) e eu transcendental. De fato: “quando a consciência-de-si é o objeto, é tanto Eu como objeto”, mas como operar tal dualidade sem cair na dicotomia entre empírico e transcendental?

Inicialmente, Hegel apresentou, através da vida, a idéia de um fundamento comum a partir do qual sujeito e objeto se extraem. Ou seja, ao invés da fundamentação das operações de auto-determinação através da posição de estruturas transcendentais, Hegel apresentou um solo comum que se expressa tanto no sujeito quanto no objeto. No entanto, a vida é um fundamento imperfeito, pois não é reflexivo, não pode ser posto reflexivamente, já que a vida não é para si.

Hegel apresenta então a noção, mais completa, de “reflexão duplicada”, ou seja, a noção de que a consciência só pode se pôr em um objeto que não seja exatamente um objeto, mas que seja por sua vez uma reflexão, um movimento de passar ao outro e de retornar a si desta alienação. Daí porque a consciência só pode ser consciência-de-si ao se pôr em uma outra consciência-de-si. O objeto deve se mostrar como “em si mesmo negação”, no sentido de portar esta falta que o leva a procurar sua essência no seu ser-Outro. Sobre a noção de ‘reflexão duplicada’ podemos especificá-la mais afirmando se tratar de um movimento que é, ao mesmo tempo, reflexão-em-si e reflexão-no-Outro. A reflexão-em-si, Hegel a define na *Enciclopédia*, é a própria identidade, quer dizer, esta referência-a-si que subsiste através do excluir de toda a diferença. Já a reflexão-no-Outro é o momento mesmo da diferença ou do ser-fora-de-si. Logo, a reflexão duplicada nada mais é do que esta referência-a-si que é, ao mesmo tempo, referência-a-Outro. Uma espécie de jogo de espelhos duplicado. Toda vez que a consciência tenta fazer referência a si ela acaba fazendo referência a um Outro e vice-versa.

Neste sentido, o problema do fundamento da consciência-de-si só pode ser resolvido através de um recurso à dinâmica de reconhecimento entre desejos. Dinâmica de

---

<sup>302</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 176

reconhecimento que nos levará a um “Eu que é nós e um nós que é eu”. Por trás deste eu que é nós e de um nós que é eu, há a certeza de que a consciência só pode ser reconhecida quando seu desejo não for mais desejo por um objeto do mundo, mas desejo de outro desejo, ou antes, desejo de reconhecimento. É por este caminho que podemos compreender porque: “A verdadeira liberdade é, enquanto eticidade, o fato da vontade não ter finalidades (*Zwecken*) subjetivas, ou seja, egoístas, mas um conteúdo universal”<sup>303</sup>. Assim, entramos no dia espiritual da presença. A experiência fenomenológica do advento deste dia espiritual da presença é o tema do que ficou conhecido como “a dialética do Senhor e do Escravo”.

## O conflito como fundamento do reconhecimento

A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra, quer dizer, só é como algo reconhecido<sup>304</sup>.

Esta afirmação sintetiza todo o processo que se desdobrará através da figura da consciência-de-si. A consciência-de-si só é na medida em que se põe para uma Outra e como uma Outra. Ela é, neste sentido, a realização da noção de infinitude (enquanto o ter em si a negação de si sem, com isto, produzir um objeto desprovido de conceito). Esta dinâmica da infinitude, ou ainda, esta unidade na duplicação, se dará através de operações simétricas de reconhecimento. No entanto, elas não estão disponíveis à consciência-de-si. Neste sentido, é extremamente sintomático que Hegel não faça preceder a dinâmica do reconhecimento de considerações sobre o amor, tal como acontece na Filosofia do Espírito de 1805. Pois o amor seria esta posição de reconhecimento mútuo na qual “cada se sabe no outro e cada um renunciou a si mesmo”<sup>305</sup>. Ele poderia fornecer uma base de socialização humana que nos permitiria pensar processos sociais mais amplos de reconhecimento.

Ao contrário, Hegel não dará lugar algum para o amor nas suas considerações fenomenológicas sobre a dinâmica do reconhecimento. Atualmente, conhecemos projetos filosóficos (Habermas, Honneth) que vêm nisto o sinal do abandono de um conceito forte de intersubjetividade primitiva da vida humana em prol de uma perspectiva centrada nos processos de auto-mediação da consciência individual. No entanto, podemos partir de outra perspectiva. Podemos dizer que Hegel age como quem acredita agora que os processos mais elementares de interação social só são legíveis no interior de dinâmicas de conflito (o que não é estranho a um Thomas Hobbes, por exemplo). Ou seja, o conflito é o primeiro dado na constituição dos processos de interação social. Neste ponto, não estamos longe de Sartre. E mesmo a “vida” enquanto fundamento de onde se extraem sujeito e objeto foi pensada a partir do conflito entre a universalidade simples da vida e a multiplicidade de suas figurações diferenciadoras.

Hegel pode dizer que os processos mais elementares de interação social são necessariamente conflituais porque, para ele, tudo se passa como se toda *individuação fosse necessariamente uma alienação*. Conseqüência simples do fato de que toda exteriorização é necessariamente alienação. A consciência-de-si só pode ser reconhecida enquanto consciência-de-si se se submeter à alienação de si. Daí porque Hegel pode dizer, a respeito das interações elementares entre consciências-de-si:

---

<sup>303</sup> HEGEL, *Enciclopédia* – par. 469

<sup>304</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 178

<sup>305</sup> HEGEL, *Filosofia do Espírito*

Para a consciência-de-si, há uma outra consciência-de-si, ou seja, ela veio para fora de si [ela se vê como algo que vem da exterioridade, Hegel chega a falar em ser-fora-de-si - *Aussersichsein*]. Isso tem dupla significação: primeiro, ela se perdeu a si mesma, pois se acha em uma outra essência [ou seja, ela se alienou a ver que ela é primeiramente para uma outra consciência]. Segundo, com isso ela suprimiu o Outro, pois não vê o Outro como essência, mas é a si mesma que vê no Outro [ela só vê, no outro, a projeção de si]<sup>306</sup>.

Ou seja, a primeira manifestação do Outro é como aquele que me leva à perda de mim mesmo por me fazer defrontar com algo de mim que se dá na minha exterioridade. Vejo no Outro apenas a imagem de mim mesmo, ou apenas a imagem de mim como um outro. Já vimos esta dinâmica quando falamos do desejo. Agora, Hegel lembra que a perda de si é também perda do Outro [já que o Outro também só é enquanto reconhecido]. “A consciência-de-si deve superar esse seu-ser-Outro”. Esta superação ou des-alienação da consciência é necessariamente retorno a si através da construção de um conceito renovado de auto-identidade (não mais a auto-identidade enquanto experiência imediata de si a si, mas a identidade enquanto o que reconhecido pelo Outro). No mesmo movimento, ela é reconhecimento da sua diferença para com o Outro. Diferença que poderá ser então reconhecida porque a consciência sabe que ela traz e si mesma a diferença em relação a si mesma. ela verá no Outro a mesma diferença que ela encontra nas suas relações à si.

Mas esse movimento da consciência-de-si em relação a uma outra consciência-de-si se representa, desse modo, como o agir (*Tun*) de uma delas. Porém esse agir de uma tem o duplo sentido (*gedoppelte Bedeutung* – um sentido/referência redobrado) de ser tanto o seu agir como o agir da outra; pois a outra é também independente, encerrada em si mesma, nada há nela que não mediante ela mesma<sup>307</sup>.

O processo de reconhecimento passará então por uma certa pragmática pois é o agir que realiza a posição da consciência. Hegel apenas lembra aqui que o problema da reconhecimento deve ser necessariamente um problema de como práticas sociais são constituídas. Podemos falar aqui em práticas sociais porque Hegel nos lembra, com propriedade, que todo agir tem um sentido redobrado: ele é, ao mesmo tempo agir do sujeito e agir do Outro. Todo agir pressupõe um campo partilhado de significação no qual o agir se inscreve. Pois todo agir pressupõe destinatários, é agir feito para um Outro e inscrito em um campo que não é só meu, mas é também campo de um Outro. A significação do ato não é assim resultado da intencionalidade dos agentes, mas determinação que só se define na exterioridade da intenção.

Por conseguinte, o agir tem duplo sentido (*doppelsinnig*), não só enquanto é agir quer sobre si mesmo, quer sobre o Outro, mas também enquanto indivisamente é o agir tanto de um quanto do Outro<sup>308</sup>.

---

<sup>306</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 179

<sup>307</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 182

<sup>308</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 183



Hegel não teme em pensar a anatomia do ato através da dinâmica de ação e reação própria ao jogo de forças, na qual a posição da força solicitada expressava-se necessariamente na posição da força solicitante e na qual um pólo servia de determinação essencial ao outro pólo. Este movimento duplicado demonstrava como a realização da força era necessariamente o desaparecer do seu conceito simples inicial, ou ainda como o desaparecer da força era a realização do seu conceito. No caso da interação entre consciências, veremos como a alienação de cada consciência no Outro já é a realização da consciência-de-si. Isto apenas demonstra como:

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 sendo para si, que ao mesmo tempo só é para si através dessa mediação. Eles se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente<sup>309</sup>.

---

<sup>309</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 184

## Curso Hegel Aula 15

A partir desta aula, iremos analisar de maneira detalhada a figura da consciência-de-si conhecida comumente como Dialética do Senhor e do Escravo. Trata-se de uma das páginas mais conhecidas do livro e mais apropriadas pela filosofia social do século XX. Nelas, Hegel procura descrever como, através do conflito, a consciência inicia um processo de auto-posição objetiva de si, auto-posição de si na forma do objeto. Isto permitirá a abertura do caminho para a realização da correspondência entre conceito e objeto procurada através da noção de Saber Absoluto. Esta auto-posição pensada a partir do conflito fornece o quadro de uma reflexão ampla a respeito de processos de conflitos sociais que são, ao mesmo tempo, conflitos no interior de dinâmicas de formação subjetiva. Isto talvez explique porque estas páginas forma tão importantes para uma certa teoria social de inspiração marxista e para uma certa clínica da subjetividade de inspiração psicanalítica. Pois nos dois casos, trata-se de insistir no papel estruturador da noção de conflito, seja para a inteligibilidade de fenômenos sociais, seja para a inteligibilidade de fenômenos ligados aos modos de relação a si.

Há comentadores, como Robert Williams que insistem no caráter parcial do problema do reconhecimento na *Fenomenologia do Espírito*: “Não é o processo completo de reconhecimento recíproco, mas o fracasso em realizar tal reconhecimento que será enfatizado. Por esta razão, a figura do Senhor/Escravo tende a dominar o relato sobre a intersubjetividade na *Fenomenologia*”<sup>310</sup>. No seu sistema de maturidade, a *Enciclopédia*, Hegel teria enfim fornecido todo este “processo completo”. Mas leituras desta natureza tendem a esquecer como a *Fenomenologia* já é a versão completa do sistema *a partir do ponto de vista da consciência*, assim como a *Ciência da Lógica* é a versão completa do sistema *a partir do ponto de vista do saber objetivo*. Neste sentido, nunca é prudente procurar relativizar o que a *Fenomenologia* nos traz, como se tratasse de processos incompletos. Veremos a razão no decorrer deste módulo.

O primeiro movimento que gostaria de fazer consiste em um discussão detalhada a respeito do texto. Posteriormente, gostaria de trazer para vocês algumas reflexões que se desdobraram dos motivos que encontramos nestes parágrafos. Na aula de hoje, iremos do parágrafo 185 até o parágrafo 192. Na aula que vem, terminaremos os últimos cinco parágrafos deste trecho.

### Luta de Vida e Morte

A partir do parágrafo 185, Hegel propõe-se a analisar o processo de manifestação, para a consciência-de-si, deste puro conceito de reconhecimento, desta duplicação da consciência-de-si em sua unidade. É a partir de agora que teremos uma descrição fenomenológica da experiência de reconhecimento da consciência-de-si. Tal descrição visa fornecer algo como a “forma geral dos processos de reconhecimento e de interação social”. Não se trata exatamente de uma antropogênese, como encontramos na leitura de Alexandre Kojève, sem dúvida, uma das mais célebres a respeito deste trecho da *Fenomenologia do*

---

<sup>310</sup> Williams, Robert; *Hegel's ethics of recognition*, p. 47

*Espírito*. Não se trata apenas de uma antropogênese no sentido, por exemplo, do Estado de Natureza hobbesiano, uma narrativa das origens do Estado<sup>311</sup>. Trata-se também, e principalmente, da exposição de uma lógica do reconhecimento que será retomada em vários momentos da *Fenomenologia do Espírito*, como nas figuras da consciência infeliz, na confrontação entre a consciência vil e a consciência que julga, entre outros. Ou seja, a Dialética do Senhor e do Escravo é a figuração de uma forma lógica e necessária de estruturação de relações intersubjetivas que serve para explicar a natureza das expectativas de reconhecimento presentes nos modos atuais de interação social.

Por outro lado, uma leitura atenta do nosso trecho demonstra como o verdadeiro alvo de Hegel encontra-se na crítica ao pensamento representativo e na meditação sobre as condições lógicas de passagem do pensamento representativo ao pensamento especulativo através de considerações sobre o lugar lógico do reconhecimento. O que nos explica por que, na perspectiva do *para nós* (*für uns*), a DSE nos leva em direção ao advento de uma nova figura da consciência, uma consciência que *pensa* e, neste momento, Hegel faz uma distinção importante entre objeto do pensamento (especulativo) e representação: “Para o pensar, o objeto não se move em representações ou em figuras, mas sim em conceitos, o que significa: em um ser-em-si diferente, que imediatamente para a consciência não é nada diferente dela”<sup>312</sup>. Se não levamos em conta este primado, a via se abre para a antropologização excessiva do discurso hegeliano em detrimento de considerações sobre sua articulação lógica.

Vejamos, por exemplo, como Hegel inicia a descrição deste movimento dialético:

De início, a consciência-de-si é ser-para-si simples, igual a si mesma mediante o excluir (*Ausschliessen*) de si de todo o outro. Para ela, sua essência e objeto absoluto é o Eu, e nessa imediatez ou nesse ser de seu ser-para-si é um singular. O que é Outro para, está como objeto inessencial, marcado com o sinal do negativo (*Charakter des Negativen*)<sup>313</sup>.

Nós já vimos uma descrição semelhante exatamente no início da certeza sensível: o primeiro capítulo do nosso livro. Lá lemos:

O saber que, de início ou imediatamente é nosso objeto não pode ser nenhum outro senão o saber que é também imediato: saber do imediato ou do ente (...) nem o Eu nem a coisa tem aqui a significação de uma mediação multiforme (...) A consciência é Eu, nada mais: um puro este. O singular sabe o puro este, ou seja, sabe o singular<sup>314</sup>.

Esta semelhança de família nos mostra que estamos diante de problemas simétrico. Eu havia dito que a Fenomenologia é estruturada como um movimento circular que é retomado sempre em estágios mais englobantes. De uma certa forma, a consciência-de-si vai agora

---

<sup>311</sup> Emobra Hegel afirme que: “A luta por reconhecimento e a submissão a um Senhor são os fenômenos nos quais surgiu a via em comum do homens, como um começo dos Estados” (HEGEL, *Enciclopédia*, par. 433)

<sup>312</sup> HEGEL, *Fenomenologia I*, p. 134. “Dem Denken sich des Gegenstand nicht in Vorstellungen, oder Gestalten, sondern in Begriffen, das heißt in einem unterschiednen Ansichsein, welches unmittelbar für das Be wußtsein kein unterschiednes von ihm ist” (HEGEL, PhG, p. 137)

<sup>313</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 186

<sup>314</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 90-91

retomar uma experiência, de uma certa forma, já apresentada no capítulo dedicado à certeza sensível.

Se analisarmos a dialética do Senhor e do Escravo com cuidado, veremos que seu problema fenomenológico consiste na possibilidade de apresentação (*Darstellung* – o termo é várias vezes utilizado por Hegel no texto) da consciência como pura abstração, como puro Eu. Hegel é muito claro no que diz respeito à importância deste movimento de: “apresentar-se a si mesmo como pura abstração”<sup>315</sup> que é o motor da ação da consciência. Mas desde o primeiro capítulo da *Fenomenologia* sobre a consciência sensível, sabemos que o espaço de apresentação do puro Eu é a linguagem (“o ser-aí do puro Eu”), assim como sabemos que a linguagem é este meio de apresentação diante de um Outro. Neste sentido, a coreografia de alienação própria à dialética do Senhor e do Escravo repete o movimento dialético que indica o momento no qual o Eu procura apresentar-se através da linguagem e acaba por alienar-se como Eu em geral, “nome como nome”. Sendo assim, *não é possível apreender a estrutura lógica dos processos de reconhecimento sem levar em consideração o que poderíamos chamar de teoria hegeliana da linguagem e da enunciação*. Até porque as dinâmicas da linguagem, do desejo e do trabalho são convergentes em Hegel. Veremos mais a frente como tal aproximação pode nos servir. No entanto, voltemos ao texto.

Esta apresentação como pura abstração é, na verdade, o fundamento da auto-determinação da subjetividade. A subjetividade só aparece como movimento absoluto de abstração (é por vincular o ser do sujeito ao ponto vazio de toda aderência imediata à empiria que Hegel continua vinculado à noção moderna de sujeito). O primeiro movimento de auto-determinação da subjetividade consiste pois em negar toda sua aderência com a determinação empírica, consiste em transcender o que a enraíza em contextos e situações determinadas, o que a fazer depender sua essência da perspectiva do Outro, “para ser apenas o puro ser negativo da consciência igual-a-si-mesma”, para superar o ser-fora-de-si (*Aussersichsein*). Para Hegel, a individualidade (*Individualität*) aparece sempre, em um primeiro momento, como negação que recusa toda co-naturalidade imediata com a exterioridade empírica. Podemos mesmo chamar esta negatividade de seu verdadeiro nome, ao menos segundo Hegel: “Liberdade” em seu estágio inicial de manifestação. Como se o verdadeiro problema do desejo de reconhecimento fosse o reconhecimento da liberdade da consciência-de-si que, inicialmente, aparece como negatividade e indeterminação. É neste sentido que devemos entender a afirmação de Hegel:

A apresentação de si como pura abstração da consciência-de-si consiste em mostrar-se (*zeigen*) como pura negação de sua maneira de ser objetiva, ou em mostrar que não está vinculado a nenhum ser-aí (*Dasein*) determinado, nem à singularidade universal do ser-aí em geral, nem à vida<sup>316</sup>.

Podemos dizer pois que, para ser consciência-de-si, faz-se necessário assumir um “movimento de absoluta abstração” capaz de pôr a consciência como “ser puramente negativo” (*rein negativ Sein*). Lembremos, a este respeito, do que dissera em aulas anteriores. Para Hegel, o sujeito moderno não era simplesmente fundamento certo do saber, mas também entidade que marcado pela indeterminação substancial. Ele é aquilo que nasce através da transcendência em relação a toda e qualquer naturalidade com atributos físicos,

---

<sup>315</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito I*, p. 159 - Die *Darstellung* seiner aber als der reinen Abstraction ...

<sup>316</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 187

psicológicos ou substanciais. Como dirá várias vezes Hegel, o sujeito é aquilo que aparece como negatividade que cinde o campo da experiência e faz com que nenhuma determinação subsista<sup>317</sup>. [*o problema do desejo como falta: entre transcendência absoluta da Idéia e indeterminação da essência. A crítica da transcendência como crítica da anterioridade do não-ser – o não-ser é uma operação segunda em relação à positividade do ser*]

Poderíamos inicialmente compreender tal “negatividade” como a posição da inadequação entre as expectativas de reconhecimento do sujeito e o campo de determinações fenomenais. Neste sentido, Hegel poderia simplesmente compreender esta negatividade que “supera a imediatez abstrata, quer dizer, a imediatez que é apenas ente em geral”<sup>318</sup> como “transcendentalidade”, tal como fizera, antes dele, Kant ao insistir, por exemplo, na clivagem necessária entre “eu empírico” e “eu transcendental”. Mas vimos como a negatividade hegeliana não é a transcendentalidade kantiana. Pois lhe falta o caráter normativo e regulador próprio à noção de transcendentalidade. Falta-lhe a natureza previamente constituinte do objeto da experiência. Por isto, poderíamos mesmo dizer que, para Hegel, o sujeito é *uma transcendência* (porque não se esgota em determinações fenomenais determinadas) *sem transcendentalidade* (pois não tem a força constituinte da subjetividade transcendental, já que a experiência sempre ultrapassa as determinações da consciência).

De uma certa forma, é por isto que a apresentação de si deve aparecer *inicialmente* como uma Luta de vida ou morte, ou seja, como um ato/um agir que tende à morte do Outro, isto no sentido de um agir que tende à negação completa da essencialidade da perspectiva do Outro e, por isto, inclui o arriscar a própria vida, já que é afirmação de si através da negação de todo enraizamento em um *Dasein* natural. Na Filosofia do Espírito, Hegel chega a falar: “é um suicídio na medida em que a consciência se expõe ao perigo”.

Alguns comentadores, como Ludwig Siep, insistem que este conflito pensado como Luta de Vida e Morte não pode estar na base dos processos de reconhecimento. Pois: “De acordo com Hegel, o processo de reconhecimento começa com o fato do Eu estar fora de si, dele estar cancelado como ser-para-si e intuir si-mesmo apenas no outro. No entanto, esta não é uma estrutura de luta, mas do amor”<sup>319</sup>. Ou seja, vemos novamente a idéia de que um conflito com o outro só faz sentido por pressupor que o outro *deve e é capaz* de me reconhecer. Se acreditasse que o outro não é capaz (por ser, por exemplo, louco) ou não deve (por ser alguém marcado que marquei pelo desprezo) de me reconhecer, então não haveria demanda de reconhecimento. Mas se creio que o outro é capaz de me reconhecer, é porque há um tipo prévio de vínculo que poderíamos chamar de “amor” que serve aqui como uma base intersubjetiva inicial e não problemática de relações.

Esta luta de vida e morte entre as consciências é assim fundamentalmente um problema de auto-determinação, de auto-posição de uma subjetividade cujo fundamento é pensado enquanto negação. Hegel é bastante claro neste sentido ao afirmar:

Só mediante o 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,

---

<sup>317</sup> “Hegel conceives the self not as a simple, stable, quiescent self-identity but as a complex, restless, self-repulsive, negative identity that, as desire for the other, is driven beyond itself, including its natural existence” (Williams, *Hegel’s ethics of recognition*, p. 48)

<sup>318</sup> HEGEL, *Fenomenologia I*, par. 32

<sup>319</sup> SIEP, *Kampf und Anerkennung*, p. 194

nem o seu submergir-se na expansão da vida, mas que nada há para a consciência que não seja para ela momento evanescente (*verschwindendes Moment*); que ela é somente puro ser-para-si. O indivíduo que não arriscou a vida pode ser bem reconhecido como pessoa (*Person*) [ou seja, como figura jurídica portadora de direitos garantidos legalmente baseados em relações contratuais de propriedade e de troca], mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente [o que demonstra que não se trata de descrever simplesmente o advento dos modos de sociabilidade, mas de compreender como a consciência pode ter a experiência da sua estrutura]<sup>320</sup>.

Nós havíamos visto que Hegel está disposto a dar continuidade à idéia de que o princípio de subjetividade é fundamento das expectativas de racionalização que suportam a experiência histórica da modernidade. No entanto, vimos também como Hegel está disposto a falar desta experiência de posição da negatividade do fundamento através de figuras como confrontação com a morte. Em termos lógicos e estritamente hegelianos, o que aconteceu aqui foi que, ao deter-se diante da Morte, a consciência chegou ao fundamento da existência mesma. Não é a toa que Hegel joga, deliberadamente, com os termos *zugrundegehen* (aniquilar-se) e *zu Grund gehen* (chegar ao fundamento). O fundamento é, na filosofia hegeliana, esta determinação da reflexão que: “(...) não tem nenhum conteúdo determinado em si e para si; também não é fim, por conseguinte não é ativo nem produtivo”<sup>321</sup>. Ou seja, trata-se da pura forma, preexistente a qualquer conteúdo que venha preenchê-la. O que a consciência experimentou ao chegar ao fundamento é que apreender esta pura forma é, invariavelmente, aniquilar-se enquanto aderência ao ser-aí natural e se descobrir como negação de si em si mesmo. O problema, aqui, é como elevar o fundamento à existência.

Lembremos como Hegel usa de maneira bastante precisa esta experiência da negação absoluta que é a morte. Quando, neste contexto, Hegel fala em “morte”, ele pensa na manifestação fenomenológica própria à indeterminação fenomenal do que nunca é apenas um simples ente. Ou seja, a morte indica uma experiência do que não se submete aos contornos auto-idênticos da representação, a morte como aquilo que não se submete à determinação do Eu. Este fundamento que não tem nenhum conteúdo determinado em si e para si, ao se manifestar, toca o próprio modo de enraizamento do sujeito naquilo que aparece a ele como mundo. A morte é a experiência da fragilidade das imagens do mundo e dos sistemas substancialmente enraizados de práticas sociais de ação e justificação. Ela é assim um movimento fundamental para a constituição da estrutura moderna da subjetividade.

Este é um ponto importante porque leitores contemporâneos do hegelianismo, como Axel Honneth, insistem não ser possível compreender porque a “antecipação da morte, seja a do próprio sujeito seja a do Outro deveria conduzir a um reconhecimento da reivindicação de direitos individuais”<sup>322</sup>. De fato, a questão não pode ser respondida se compreendermos o que exige reconhecimento como sendo direitos individuais que não encontram posição em situações normativas determinadas. Mas não parece que é isto que Hegel coloca em questão em seu texto. Por isto que ele afirma que o não arriscar a vida pode produzir o

---

<sup>320</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 187

<sup>321</sup> HEGEL, G.W.F., *Enciclopédia*, pag. 161

<sup>322</sup> HONNETH < *Luta por reconhecimento*.

reconhecimento enquanto pessoa, mas não enquanto consciência-de-si autônoma e independente. Por isto, tudo nos leva a crer que Hegel insiste que se trata de mostrar como a constituição dos sujeitos é solidária da confrontação com algo que não se esgota na atualização de “direitos individuais” positivos, mas que só se põe em experiências de negatividade e des-enraizamento que se assemelham à confrontação com o que fragiliza nossos contextos particulares e nossas visões determinadas de mundo. A astúcia de Hegel consistirá em mostrar como o demorar-se diante desta negatividade é condição para a constituição de um pensamento do que pode ter validade universal para os sujeitos, para além de sua condição de portador de direitos legalmente constituídos e juridicamente reconhecido. Ser quisermos ser radicalmente hegelianos, devemos dizer que algo próprio às políticas de reconhecimento não se esgota no campo das determinações jurídicas.

Georges Bataille, no texto que passei para vocês, vê esta confrontação com a morte como afirmação da soberania, da capacidade do sujeito em libertar-se da necessidade natural e sacrificar o animal que logo sou. Uma capacidade absorvida pelo discurso conciliador da dialética. Mas, de qualquer forma, a seu ver, Hegel fornece um esquema importante para a teoria social por permitir o desvelamento da função de categorias importantes como o sacrifício e exigências de soberania para a compreensão da racionalidade das dinâmicas sociais. Esta é uma outra vertente que pode ser explorada.

No entanto, é certo que esta “essa comprovação por meio da morte suprime justamente a verdade que dela deveria resultar”. O puro aniquilamento de si através da morte bloqueia a auto-posição de si como fundamento. Pois a pura morte do outro anula a possibilidade do reconhecimento de tal processo de auto-posição e, por conseqüência, do reconhecimento da liberdade implicada neste processo de auto-posição. Daí porque Hegel afirma que a consciência faz a experiência de que “a vida é a posição natural da consciência, a independência sem a negatividade absoluta” e que a morte é apenas uma “negação natural”.

Através da luta de vida e morte, a consciência procura suprimir o que lhe aparece como essencialidade alheia. Hegel joga com um duplo movimento de supressão que é necessariamente convergente. Por um lado, a consciência procura suprimir seu vínculo essencial à vida como *Dasein* natural, ela procura afirmar-se através da distância em relação a tudo o que está preso ao ciclo irreflexivo da vida, mesmo à sua corporeidade (*Leiblichkeit*). Por outro lado, a consciência-de-si procura suprimir seu vínculo essencial à outra consciência-de-si a fim de afirmar-se em sua pura imediatez idêntica a si mesma. A convergência destes dois movimentos fica explícita se lembrarmos que a vida fornece a determinação empírica da consciência-de-si, ela fornece o em-si cuja objetividade implica necessariamente na presença do Outro. Assim, negar a vida para se pôr como pura abstração é, necessariamente, um movimento que envolve o negar da essencialidade do Outro.

No entanto, o contrário também é verdadeiro. Como vimos no parágrafo 186, a imersão integral da consciência no elemento da vida implicava na impossibilidade do reconhecimento do Outro como consciência-de-si independente. “Surgindo assim imediatamente, os indivíduos são um para outro à maneira de objetos comuns, figuras independentes, consciências imersas no ser da vida”<sup>323</sup>. Isto apenas nos lembra como a confrontação com a negatividade da morte tem um caráter formador para a consciência-de-si; fato que ficará ainda mais evidente no desdobrar da dialética do Senhor e do Escravo.

---

<sup>323</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 186

Podemos mesmo dizer que o reconhecimento não implica exatamente no afastar-se da morte, até porque a vida do espírito é: “a vida que suporta a morte e nela se conserva”<sup>324</sup>. O que ele implica é, na verdade, a compreensão de que o que está em jogo na experiência fenomenológica da confrontação com a morte não é uma “negação abstrata”: termo central que indica uma compreensão não-especulativa de relações de oposição. A negação abstrata da vida produz uma situação na qual os opostos (vida e morte): “não se dão nem se recebem de volta, um ao outro reciprocamente, através da consciência, mas deixam um ao outro indiferentemente livres, como coisas (*Dinge*)”<sup>325</sup>. Ou seja, a significação dos termos opostos não passa uma na outra. Esta operação não é aquilo que Hegel chama aqui de “negação da consciência (*Negation des Bewusstseins*)”, ou seja, esta negação determinada que “supera de tal modo que guarda e mantém o superado e, com isto, sobrevive a seu vir-a-ser superado”<sup>326</sup>. A consciência deve pois negar a vida de maneira determinada, o que implica em compreender a vida como espaço no qual o negativo pode ser convertido em ser. A vida deve ser inicialmente negada para ser recuperada não mais como pólo positividade de doação imanente de sentido, como fundamento originário, mas como *locus* de manifestação da negatividade do sujeito, como “vida do espírito”.

### **Dominação e servidão**

Mas esta realização ainda está longe. De fato: “nessa experiência, vem a ser para a consciência que a vida lhe é tão essencial quanto a pura consciência-de-si”<sup>327</sup>. Isto implica em uma clivagem: a consciência reconhece a essencialidade tanto da vida quanto da pura abstração em relação ao *Dasein* natural. Por isto, Hegel fala da dissolução da unidade do Eu como Eu simples que aparecia enquanto objeto absoluto da consciência. Eu simples representado pela tautologia do “Eu=Eu” [lembra da estrutura proposicional da igualdade/ a determinação particular é idêntica à representação universal]. Esse Eu simples se dissolve em dois momentos: uma pura consciência-de-si, independente e para quem o ser para-si é a essência e uma consciência para-um-outro, consciência aferrada à coisidade (*Dingheit*) e para quem o essencial é a vida ou o ser-para-um-outro. Esses dois momentos “são como duas figuras opostas da consciência (...) Uma é o Senhor, outra é o Escravo”<sup>328</sup>.

Mas, antes de continuarmos, notemos a ambigüidade deste “como se” (*als*). Hegel joga, em vários momentos do texto, com uma dupla acepção do antagonismo figurado na dialética do Senhor e do Escravo. Por um lado, ele parece ser a exteriorização de uma clivagem interna à consciência na sua divisão entre o reconhecimento da essencialidade tanto da vida quanto da posição de pura abstração. Por outro lado, ele aparece como o resultado de uma confrontação entre duas consciências-de-si independentes em um movimento fundador dos processos de interação social. Esta duplicidade indica, na verdade, que estamos diante de *um modo de interação social que é, ao mesmo tempo, processo de formação da consciência-de-si*. Como dissera anteriormente, estruturação de modos de socialização e processos de constituição do Eu convergem necessariamente em Hegel, já que este não reconhece nenhuma unidade originária da consciência-de-si. Neste sentido, a

---

<sup>324</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 32

<sup>325</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 188

<sup>326</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 188

<sup>327</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 189

<sup>328</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 189



querela interminável de interpretação a respeito do sentido das figuras do Senhor e do Escravo (duas consciências que se confrontam ou uma consciência que se duplica) é, no fundo, irrelevante, já que, de uma certa forma, os dois processos ocorrem ao mesmo tempo: a confrontação com uma outra consciência só é importante porque vejo algo fundamental para a minha essencialidade em um outro.

Por outro lado, vale a pena relativizar leituras que procuram encontrar, neste momento da Fenomenologia do Espírito, as bases normativas de uma teoria da gênese do social. Não como deixar de notar diferenças profundas de inflexão entre esta versão do problema do reconhecimento apresentada na Fenomenologia e aquela apresentada tanto na Filosofia do Espírito, de 1805, e na Enciclopédia em sua versão de 1830. Por exemplo, na Filosofia do Espírito, de 1805, o problema do reconhecimento é apresentado de maneira explícita em termos legais e políticos, já que a luta por reconhecimento se organiza a partir de conceitos como: crime, lei, bens e constituição. Nada disto desempenha papel central na apresentação própria à Fenomenologia do Espírito. Podemos mesmo falar que: “Nesta versão do problema do reconhecimento, Hegel está primariamente interessado no problema da universalidade, a maneira através da qual a atividade determinada introduzida na seção precedente, ainda que mediada formas de interação social, pode ser bem sucedida em sua determinação apenas se o que Hegel chama de “vontade particular” se transforme em “vontade universal e essencial”<sup>329</sup>. É claro que isto não exclui problemas políticos e legais, mas eles só podem ser compreendidos de maneira correta (e reconfigurados em sua extensão) se apresentarmos primeiro os problemas centrais que determinarão as bases mais amplas dos processos de reconhecimento: eles tocam a questão do desejo, da relação à vida e à morte e do trabalho.

Os próximos seis parágrafos são extremamente condensados e tentam dar conta dos desdobramentos da dissolução unidade inicial do Eu simples. Eles são organizados em duas perspectivas distintas. Entre os parágrafos 190 e 193, Hegel expõe os impasses do reconhecimento do ponto de vista do Senhor. Dos parágrafos 194 a 196, Hegel expõe como o conceito de reconhecimento poderá ser realizado através do Escravo.

O Senhor é logo apresentado como uma consciência que vive algo como um impasse existencial ligado ao caráter parcial do seu reconhecimento. Enquanto consciência que ainda procura realizar a noção de auto-identidade como pura abstração de si, consciência que procura sustentar uma relação imediata de si a si, o Senhor é certo de si através da afirmação da inessencialidade de toda alteridade. No entanto, esta certeza é dependente da negação reiterada da inessencialidade do Outro. Uma negação que não é a destruição pura e simples do Outro, mas a sua dominação enquanto desprezo pela sua essencialidade independente. Como sabemos, a necessidade desta dominação contradiz a aspiração do Senhor em ser reconhecido como pura identidade de si a si, já que ele é reconhecido como Senhor apenas por uma consciência inessencial. Este conceito de reconhecimento não pode aspirar validade universal. Vejamos como Hegel nos apresenta tal impasse.

Hegel primeiro lembra que o Senhor precisa afirmar sua independência e sua dominação no interior de dois processos: na confrontação com outra consciência-de-si e na confrontação com o objeto (que, no interior da seção “consciência-de-si” aparece necessariamente como tendo sua verdade enquanto objeto do desejo). Tais processos de dominação são organizados como silogismos. O primeiro é enunciado da seguinte forma:

---

<sup>329</sup> PIPPIN, *He satisfaction of self-consciousness*, p. 155

O senhor se relaciona mediatamente com o escravo por meio do ser independente, pois justamente ali o escravo está retido; essa é sua cadeia, da qual não podia abstrair-se na luta, e por isto se mostrou dependente, por ter sua independência na coisidade<sup>330</sup>.

Ou seja, o Senhor domina o Escravo através da negação daquilo que lhe é essencial (ao escravo): a coisa enquanto *Dasein* natural. A dominação é, na verdade, negação daquilo que, para o Outro, tem valor essencial, é se mostrar como “potência (*Macht*) que está por cima desse ser”. Este “silogismo da dominação” tem a estrutura que pode ser descrita da seguinte forma: a) O senhor nega/domina a coisa ao negar sua essencialidade independente (a coisa é apenas objeto da particularidade do meu desejo, ela é desprezada como essencialidade independente), b) O escravo vê sua essência na coisa, c) O senhor nega/domina o escravo ao negar/dominar aquilo que, para o escravo, tem valor essencial.

Mas a primeira proposição deste silogismo pede um desdobramento importante. Como sabemos, a coisa aparece aqui como objeto do desejo do Senhor. Negá-la e dominá-la significa, na verdade, consumi-la, tal como vimos anteriormente no momento de apresentação da satisfação do desejo como consumação. Hegel demonstra continuar neste registro ao lembrar que a relação imediata de si a si do senhor deve ser posta como: “pura negação da coisa, ou como gozo (*Genuss*)”. O gozo aparece como satisfação posta na identidade imediata de si a si, retorno à indiferenciação generalizada entre sujeito e objeto através da destruição do objeto. O uso do termo gozo é astuto pois ele se refere tanto a uma relação jurídica (gozo como usufruto dos bens dos quais estou ligado por direito de propriedade) quanto a uma relação subjetiva (gozo como satisfação do desejo).

No entanto, como vimos em aulas anteriores, o Senhor pode gozar da coisa e realizar a certeza de si mesmo ligada à satisfação do desejo somente se esta coisa duplicar a estrutura da consciência-de-si (já que o desejo é, na verdade, um modo de auto-posição do sujeito). A astúcia do Senhor consiste pois em interpor o escravo entre ele e a coisa. Desta forma, o Escravo trabalha a coisa e oferece, ao gozo do Senhor, uma coisa trabalhada: “o senhor introduziu o escravo entre ele e a coisa, e assim se conclui somente com a dependência da coisa, e puramente a goza: enquanto o lado da independência deixa-o ao escravo, que a trabalha”<sup>331</sup>. Só uma coisa trabalhada pode satisfazer um desejo compreendido fundamentalmente como modo de auto-posição (até porque: “o trabalho é o ato de se fazer coisa”<sup>332</sup>). Isto demonstra como o Senhor só pode negar/dominar a coisa, isto no sentido de intuir no objeto sua própria falta, através do trabalho do Escravo. O gozo do Senhor, enquanto posição imediata de si na coisa, é pois, em última instância, impossível. Gozo impossível porque ele só pode ser alcançado através da mediação resultante do trabalho do Escravo que, como veremos, se põe na coisa. É esta consciência posta que o senhor deseja. Ou seja, no fundo, o Senhor, ao gozar da coisa, apenas demonstra como a verdade do seu desejo é desejar a consciência escrava, desejar o reconhecimento vindo da consciência escrava.

O impasse existencial do Senhor demonstra-se então nesta posição que consiste em depender da mediação do Outro para realizar uma satisfação que se quer imediata. A

---

<sup>330</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 190

<sup>331</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 190

<sup>332</sup> HEGEL, *Filosofia do Espírito*, de 1805

consciência inessencial fornece a verdade da certeza de si mesmo do Senhor. A verdade da sua independência é pois dependência, a verdade de sua imediatez é pois mediação. Daí porque Hegel pode falar: “é claro que ali onde o senhor se realizou plenamente ele encontra algo totalmente diverso de uma consciência independente, o que é para ele não é uma consciência independente, mas uma consciência dependente”<sup>333</sup>.

Hegel então lembra que estamos aí diante de um processo parcial de reconhecimento. Como vimos, o reconhecimento é uma reflexão duplicada que comporta quatro momentos: a reflexão do ser para-si no ser em-si da primeira consciência, a reflexão do ser para-si no ser em-si da segunda consciência, a reflexão do ser em-si da primeira consciência no ser para-si da segunda consciência e a reflexão do ser em-si da segunda consciência no ser para-si da primeira consciência. Estes dois últimos movimentos são resultantes da compreensão de que a dimensão do em-si, enquanto espaço do que se põe como objetividade, é um espaço de interação social suportado pela presença reguladora da alteridade. Neste sentido, temos aqui apenas a realização de dois processos: a reflexão do ser para-si no ser em-si da segunda consciência (o Escravo através do trabalho) e a reflexão do ser em-si da segunda consciência no ser para-si da primeira consciência (o Senhor através da consumação e do gozo da coisa trabalhada pelo Escravo). Daí porque Hegel afirma:

Para o reconhecimento propriamente dito, falta o momento em que o senhor opera sobre o outro o que o outro opera sobre si mesmo; e o escravo faz sobre si o que também faz o sobre outro. Portanto, o que se efetuou foi um reconhecimento unilateral e desigual<sup>334</sup>.

A dominação mostra-se assim ser o inverso do que parecia ser, já que a completa autonomia se confunde com a completa dependência. É neste ponto que Hegel deixa o Senhor em seu impasse e passa à análise do movimento dialética a partir da perspectiva do Escravo. “Sem dúvida, este aparece de início fora de si, e não como a verdade da consciência-de-si”. Mas ele “entrará em si como consciência recalcada sobre si mesma e se converterá em verdadeira independência”<sup>335</sup>. Ou seja, pelas vias da servidão, a consciência irá realizar a reconciliação com a objetividade necessária para a realização do conceito de consciência-de-si em sua estrutura de reconhecimento. Mas veremos este ponto de maneira detalhada na próxima aula.

---

<sup>333</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 192

<sup>334</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 191

<sup>335</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 193

## Curso Hegel Aula 16

Na aula de hoje, terminaremos o comentário da Dialética do Senhor e do Escravo, dando conta assim dos parágrafos 192 a 196. Neste trecho, Hegel descreverá a dinâmica da dialética do reconhecimento a partir da perspectiva da consciência escrava. Isto nos permitirá dar conta de dois objetivos. Primeiro, aprofundar a discussão a respeito do uso hegeliano da categoria de “trabalho” enquanto figura de síntese entre sujeito e objeto. Segundo, devemos analisar as críticas de Marx a respeito do caráter “abstrato” do trabalho em Hegel.

Na aula passada, avançamos na exposição da dialética do Senhor e do escravo. Vimos como a consciência estava às voltas com o problema do estatuto de seus processos de auto-determinação e de auto-posição. Processos estes pensados a partir da exigência inicial de “apresentar-se a si mesmo como pura abstração”<sup>336</sup>. Pois tal apresentação é, na verdade, o fundamento da auto-determinação da subjetividade. A subjetividade só aparece como movimento absoluto de abstração (é por vincular o ser do sujeito ao ponto vazio de toda aderência imediata à empiria que Hegel continua vinculado à noção moderna de sujeito). O primeiro movimento de auto-determinação da subjetividade consiste pois em negar toda sua aderência com a determinação empírica, consiste em transcender o que a enraíza em contextos e situações determinadas “para ser apenas o puro ser negativo da consciência igual-a-si-mesma”. Vimos como tal aderência a determinação empírica chegava mesmo a ser definida como a “corporeidade da consciência” na qual esta tem seu sentimento de si mas que a faz existir à maneira de coisas dispostas diante de uma potência que lhes é estranha<sup>337</sup>. O imperativo de anular a imediaticidade de sua existência corporal pode nos explicar porque, para Hegel, a individualidade (*Individualität*) aparece sempre, em um primeiro momento, como negação que recusa toda co-naturalidade imediata com a exterioridade empírica.

Vimos na aula passada, como esta dialética do reconhecimento da consciência-de-si marcado desde o início pelo conflito e pelo antagonismo. Conflito que pode aparecer sob a figura da dominação (dialética do Senhor e do Escravo), do afastamento do mundo (autarkeia estóica e cética) ou da consciência de estar aprisionada no que é inessencial (consciência infeliz). A necessidade do conflito pode ser compreendida se lembrarmos que realizar tais aspirações universalizantes de reconhecimento significa, inicialmente, abstrair-se de toda e qualquer determinação contextual, apresentar-se a si mesmo como pura negação da maneira de ser objetiva, como pura transcendência e em relação, inclusive, à perspectiva do Outro. No entanto, vimos como este movimento leva a consciência a uma posição insustentável caracterizada por Hegel através da figura da confrontação com a morte. Confrontação necessária já que “só mediante o pôr a vida em risco que a liberdade se conquista” mas que bloqueia as possibilidades de reconhecimento já que retira o solo do vínculo à determinação empírica, base para a objetividade do que é em-si.

Na verdade, encontramos aqui este movimento tipicamente hegeliano de derivar a posição da universalidade de experiências iniciais de negação. É pelas vias da negatividade que, inicialmente, a universalidade se apresenta, embora ainda de maneira abstrata. Pois a

---

<sup>336</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, par. 187 - Die Darstellung seiner aber als der reinen Abstraction ...

<sup>337</sup> Ver HEGEL, *Enciclopédia*, par. 431

negatividade fornece as bases da *experiência da incondicionalidade*, ou seja, do que não se esgota na atualização de nenhuma determinação particular. A questão consiste em saber como tal experiência pode fornecer parâmetros para a configuração da racionalidade da dimensão prática. Para tanto, devemos passar desta noção de universalidade como pura abstração para uma universalidade capaz de se encarnar em uma determinação concreta.

Hegel nos oferece duas figuras da posição desta negatividade no interior da dialética do Senhor e do Escravo. A primeira configura a posição do Senhor e terminará em um impasse (no sentido daquilo que não pode realizar seu próprio conceito), a segunda configura a posição do Escravo e permitirá a continuação da experiência fenomenológica.

O Senhor será assim apresentado como uma consciência que vive algo como um impasse existencial ligado ao caráter parcial do seu reconhecimento. Enquanto consciência que ainda procura realizar a noção de auto-identidade como pura abstração de si, consciência que procura sustentar uma relação imediata de si a si, o Senhor é certo de si através da afirmação da inessencialidade de toda alteridade. No entanto, esta certeza é dependente da negação reiterada da inessencialidade do Outro. Uma negação que não é a destruição pura e simples do Outro, mas a sua dominação enquanto desprezo pela sua essencialidade independente.

Vimos como a forma mais brutal de dominação era o desprezo (e não a simples força bruta), já que ao me deixar aprisionar pela dinâmica do desprezo, entro no infinito ruim de procurar provar o meu valor para uma consciência que me despreza e, com isto, conservo a posição central do Outro como aquele que deve me reconhecer a qualquer custo, mesmo através do meu ato de trabalhar para me produzir como puro objeto do desejo do Outro. [Lacan e a lógica da neurose a partir da figura hegeliana do Escravo que deve sustentar o lugar do Outro]

No entanto, como vimos na aula passada, a necessidade desta dominação contradiz a aspiração do Senhor em ser reconhecido como pura identidade de si a si, já que ele é reconhecido como Senhor apenas por uma consciência inessencial. Na verdade, seu reconhecimento é mediado por uma consciência que ele não pode reconhecer, à condição de reconhecer sua dependência. Por outro lado, ele só realiza tal identidade através de um gozo destrutivo em relação à essencialidade da coisa. Mas a coisa que é objeto do gozo do Senhor é uma coisa trabalhada pelo Escravo, coisa na qual o Escravo se põe. Assim, o objeto que duplica o Senhor é um objeto no qual o Escravo está posto. Sua identidade imediata é assim mediada pelo Escravo, O Senhor consome um objeto no qual o Escravo se encontra. Ele consome *como um Escravo*. A realização do seu conceito é a intersubjetividade do seu conceito.

### **Trabalho, essência e angústia**

É neste ponto que Hegel deixa o Senhor em seu impasse e passa à análise do movimento dialético a partir da perspectiva do Escravo. “Sem dúvida, este aparece de início fora de si, e não como a verdade da consciência-de-si”. Mas ele “entrará em si como consciência recalcada sobre si mesma e se converterá em verdadeira independência”<sup>338</sup>. Ou seja, pelas vias da servidão, a consciência irá realizar a reconciliação com a objetividade necessária para a realização do conceito de consciência-de-si em sua estrutura de reconhecimento.

---

<sup>338</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 193

Hegel começa lembrando que a essencialidade do escravo parece estar depositada no Senhor. É ele quem domina o seu fazer e consome o objeto de seu fazer. Quer dizer, seu fazer lhe é estranho, assim como o objeto com o qual ela confronta lhe é estranho. Por um lado, isto implica que o escravo se elevou para além de sua singularidade, já que: “Enquanto que o escravo trabalha para o senhor, ou seja, não no interesse exclusivo da sua própria singularidade, seu desejo recebe esta amplitude consistindo em não ser apenas o desejo de um este, mas de conter em si o desejo de um outro”<sup>339</sup>. No entanto, ter seu desejo vinculado ao desejo de um outro ainda não nos fornece a universalidade do reconhecimento almejado pela consciência. Faz-se necessário que este outro não seja apenas um outro desejo particular, mas que ele tenha algo da universalidade incondicional do que é essencial.

Este é um ponto importante, já que Hegel está disposto a afirmar o caráter formador da servidão, como fica claro em afirmações como:

A submissão (*Unterwerfung*) do egoísmo do escravo forma o início da verdadeira liberdade dos homens. A dissolução da singularidade da vontade, o sentimento da nulidade do egoísmo, o hábito da obediência (*Gehorsams*) é um momento necessário da formação de todo homem. Sem ter a experiência deste cultivo (*Zucht*) que quebrar a vontade própria (*Eigenwillen*), ninguém advém livre, racional e apto a comandar. E para devir livre, para adquirir a aptidão de se auto-governar, todos os povos tiveram que passar pelo cultivo severo da submissão a um Senhor (...) A servidão e a tirania são assim, na história dos povos, um estágio necessário e algo de *relativamente* (*beziehungsweise*) justificado<sup>340</sup>.

Afirmações desta natureza serve a vários mal entendidos. No entanto, elas só podem ser realmente compreendidas se estivermos atentos para o que está em jogo nesta “dissolução da singularidade da vontade”. Hegel que insistir na crítica ao particularismo de uma vontade que só aparece como minha e que, por isto, impede-me de apreender que não há nada de “meu” no interior do Si mesmo, já que a própria direção da vontade é fruto da internalização de princípios de conduta. No entanto, para que a liberdade não seja apenas o nome que damos para um vontade construída a partir da internalização de “dispositivos disciplinares” travestidos de práticas de auto-controle, faz-se necessário que a servidão seja feita tendo em vista um Outro capaz de se colocar como dispo de algo próprio à universalidade.

Hegel então se serve de um certo deslizamento que consiste em dizer que, no interior desta experiência particular, já há algo da ordem de uma necessidade universal que toca ao modo de manifestação do que é essencial. Isto o permite operar um certo giro de perspectiva que consiste em dizer: lá onde a consciência encontra-se totalmente alienada, é lá que ela pode encontrar-se a si mesma, já que: “o espírito só alcança sua verdade à medida que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto”<sup>341</sup>. Esta idéia de que a consciência deve se perder para poder se encontrar está intimamente vinculada à maneira com que Hegel compreende a noção central de “essência”. O parágrafo 194 é muito ilustrativo neste sentido. Hegel começa lembrando que, para a consciência escrava, a essência está fora dela

---

<sup>339</sup> HEGEL, *Enciclopédia*, par. 433 - adendo

<sup>340</sup> HEGEL, *Enciclopédia*, par. 435 - adendo

<sup>341</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 32

mesma, está neste Senhor que encarna o puro para-si e que despreza o agir da consciência escrava que aparece, para ela mesma, como algo de puramente estranho e oposto. Ela traz assim a oposição dentro de si e não se reconhece mais em seu agir, que lhe aparece como agir-para-um-Outro. Contudo, Hegel afirma que esta é condição necessária para que ela experimente a essência e tenha nela mesma “essa verdade da pura negatividade e do ser-para-si”. Logo em seguida, complementa:

Essa consciência sentiu a angústia (*Angst*), 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 o que havia de fixo, nela vacilou. Entretanto, esse movimento universal puro, o fluidificar-se absoluto de todo subsistir é a essência simples da consciência-de-si, a negatividade absoluta, o puro ser-para-si que assim é nessa consciência<sup>342</sup>.

Este trecho talvez desvele seu real foco se lembrarmos que, para Hegel, a essência não é uma substância auto-idêntica que determina as possibilidades dos modos de ser. A essência é a realização de um movimento de reflexão. Neste sentido, contrariamente ao ser que procurava sua fundamentação em determinações fixas, a essência se põe como determinação reflexiva e relacional. Em outras palavras, a essência é a unificação deste movimento reflexivo de pôr seu ser em um outro, cindir-se e retornar a si desta posição. Daí porque Hegel pode afirmar que, quando o ser encontra-se determinado como essência, ele aparece como: “um ser que em si está negado todo determinado e todo finito”<sup>343</sup>, ou ainda, como “ser que pela negatividade de si mesmo se mediatiza consigo”<sup>344</sup>. Neste sentido, Hegel insiste que a internalização da negação de si própria à configuração da essência deve se manifestar inicialmente como negatividade absoluta diante da permanência de toda determinidade.

É neste sentido que a angústia deve ser compreendida como a manifestação fenomenológica inicial desta essência que só pode se pôr através do “fluidificar absoluto de todo subsistir”, ou seja, do negar a essencialidade de toda determinidade aferrada em identidades opositivas. Manifestação inicial, daí porque Hegel fala de “essência simples”, mas manifestação absolutamente necessária. A angústia pode aqui ter esta função porque não se trata de um tremor por isto ou aquilo, por este ou aquele instante, mas se trata aqui de uma fragilização completa de seus vínculos ao mundo e à imagem de si mesmo. É esta fragilização que traduz de maneira mais perfeita o que está em jogo neste “medo diante da morte, do senhor absoluto”. Ou seja, a submissão só terá seu efeito formador se ela for submissão por um Outro capaz de ser a encarnação da negatividade absoluta que Hegel tematiza fenomenologicamente através da morte. Vemos assim que não se trata exatamente de um ganho de determinação e positividade, mas da assunção de um risco vinculado à confrontação com aquilo que se coloca enquanto puramente indeterminado. Nestas condições submeter-se a um Senhor particular é muito mais reconfortante do que assumir o peso da internalização do Senhor absoluto que dissolve tudo aquilo que parecia fixo e

---

<sup>342</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 194

<sup>343</sup> HEGEL, *Ciência da lógica – doutrina da essência*

<sup>344</sup> HEGEL, *Enciclopédia*, par. 112

determinado. [Deleuze e o Escravo hegeliano como moral cristã do ressentimento em chave nietzscheana]

O termo “angústia” tem aqui um uso feliz porque ele indica exatamente esta posição existencial na qual o sujeito parece perder toda orientação do desejo em relação a princípios de identidade e diferença, como se estivéssemos diante de um desejo não mais desprovido de forma. No entanto, se a consciência for capaz de compreender a angústia que ela sentiu ao ver a fragilização de seu mundo e de sua linguagem como primeira manifestação do espírito, deste espírito que só se manifesta destruindo toda determinidade fixa, então a consciência poderá compreender que este “caminho do desespero” é, no fundo, internalização do negativo como determinação essencial do ser. Daí porque: “o temor do senhor é o início [mas apenas o início] da sabedoria”<sup>345</sup>. Neste sentido, podemos mesmo dizer que, para Hegel, só é possível se desesperar na modernidade, já que ele é a experiência fenomenológica central de uma modernidade disposta a problematizar tudo o que se põe na posição de fundamento para os critérios de orientação do julgar e do agir.

No entanto, ainda não tocamos em um ponto essencial que irá estabilizar esta dialética. Pois a angústia sentida pela consciência escrava não fica apenas em uma:

universal dissolução em geral, mas ela se implementa efetivamente no servir (*Dienen*). Servindo, suprime (*hebt*) em todos os momentos sal aderência ao ser-aí natural e trabalhando-o, o elimina. Mas o sentimento da potência absoluta em geral, e em particular o do serviço, é apenas a dissolução em si e embora o temor do senhor seja, sem dúvida, o início da sabedoria, a consciência aí é para ela mesma, mas não é ainda o ser para-si; ela porém encontra-se a si mesma por meio do trabalho<sup>346</sup>.

Nestes últimos parágrafos, Hegel fará uma gradação extremamente significativa que diz respeito ao agir da consciência nas suas potencialidades expressivas. Hegel fala do serviço (*Dienen*), do trabalho (*Arbeiten*) e do formar (*Formieren*). Esta tríade marca uma realização progressiva das possibilidades de auto-posição da consciência no objeto do seu agir. O serviço é apenas a dissolução em (*Auflösung an sich*) si no sentido da completa alienação de si no interior do agir, que aparece como puro agir-para-um-outro e como-um-outro. O trabalho implica em uma auto-posição reflexiva de si. No entanto, notemos aqui um dado essencial: Hegel não parece operar exatamente com uma noção expressivista de trabalho que veria sua realização mais perfeita em uma certa compreensão do fazer estético como manifestação das capacidades expressivas dos sujeitos. De uma certa forma, a categoria hegeliana de trabalho está marcada por ser uma certa defesa contra a angústia ou, ainda, uma superação dialética da angústia, já que ele é auto-posição de uma subjetividade que sentiu o desaparecer de todo vínculo imediato ao *Dasein* natural, que sentiu o tremor da dissolução de si [algo próximo da categoria weberiana de trabalho ascético]. Lembremos desta afirmação central de Hegel:

O trabalho é desejo refreado (*gehemmte Begierde*), um desvanecer contido, ou seja, o trabalho forma. A relação negativa para com o objeto toma a forma do objeto e permanente, porque justamente o objeto tem independência para o trabalhador. Esse

---

<sup>345</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 195

<sup>346</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 194



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 chega assim à intuição do ser independente como intuição de si mesma (...) no formar da coisa, torna-se objeto para o escravo sua própria negatividade<sup>347</sup>.

Nota-se claramente aqui o papel de síntese que o trabalho desempenha, já que ele permite a intuição de si através da intuição do objeto, “a intuição do ser independente como intuição de si mesmo”, ou ainda, um agir que é a singularidade do ser para-si da consciência. Por refrear o impulso destrutivo do desejo, o trabalho forma, isto no sentido de permitir a auto-objetivação da estrutura da consciência-de-si em um objeto que é sua duplicação. Sua função será pois realizar, ainda que de maneira imperfeita, o que o desejo não era capaz de fazer, ou seja, permitir a auto-posição da consciência-de-si em suas exigências de universalidade, já que o trabalho está organicamente vinculado a modos de interação social e de reconhecimento. Esta saída das dicotomias da consciência-de-si através da configuração de uma síntese materialista devido à recuperação da centralidade da categoria do trabalho será de suma importância para os passos posteriores da filosofia alemã, em especial aqueles que nos conduzem a Marx.

No entanto, sobre o conceito hegeliano de trabalho, vale a pena perceber como ele não está vinculado ao vitalismo de um conceito expressivista, mas a uma idéia peculiar de “auto-objetivação da negatividade do sujeito” exposta através da angústia diante do “senhor absoluto”. A consciência que trabalha não expressa a positividade de seus afetos em um objeto que circulará no tecido social. Hegel esvaziou a dimensão da expressividade como chave para a compreensão do trabalho. Antes, o trabalho é a figura de um ser-fora-de-si necessário, de uma alienação formadora. Lembremos desta temática fundamental no Hegel da *Fenomenologia*: o escravo (primeira manifestação da consciência trabalhadora) trabalha para calar a angústia diante da negatividade absoluta da morte, diante da “desterritorialização” completa de si diante do *Dasein* natural e da fragilização essencial de suas imagens de mundo. É a angústia que faz com que, no formar, o posto seja a própria negatividade (e não a realização autônoma de um projeto alojado na intencionalidade da consciência). Estas palavras de Hegel devem ser medidas em toda sua extensão: *in dem Bilden des Dinges wird ihm die eigne Negativität*. Ao trabalhar, a consciência prefere aferrar-se a uma essência estranha (daí porque a primeira figura do trabalho é o serviço) a tentar sustentar-se como pura negatividade absoluta.

Daí porque Hegel pode dizer:

Se não suportou o medo absoluto, mas somente alguma angústia, a essência negativa ficou sendo para ela algo exterior, sua subsistência não foi integralmente contaminada por ela. Enquanto todos os conteúdos de sua consciência natural não forem abalados, essa consciência pertence ainda, em si, ao ser determinado<sup>348</sup>.

De uma certa forma, o caráter alienado do trabalho, relação ao objeto marcada pelo estranhamento diante de uma “essência alheia (*Fremde*)” aparece assim como momento essencial para a formação da consciência-de-si. Se não suportou o medo absoluto da

---

<sup>347</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 195

<sup>348</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 196

desposseção de si, a consciência não pode se reencontrar através do trabalho, já que ela estará diante de um objeto que não duplica sua própria estrutura.

Ou seja, o giro dialético, neste sentido, consiste em que dizer que a alienação no trabalho, a confrontação com o agir enquanto uma essência estranha, enquanto agir para-um-Outro absoluto (e não apenas para uma Outra particularidade) tem caráter formador por abrir a consciência à experiência de uma alteridade interna como momento fundamental para a posição da identidade. Daí porque Hegel afirma que tanto o medo quanto o formar são dois momentos necessários para esta forma de reflexão que é o trabalho. Hegel não teme em afirmar que o formar sem o medo absoluto fornece apenas um sentido vazio, pois sua forma ou negatividade não é “a negatividade em si” (*Negativität an sich*); uma categoria lógica fundamental em Hegel por fornecer uma experiência determinante para a posição da consciência-de-si como essência. Pois o lugar do sujeito como fundamento deve ser compreendido como negação em si: consequência necessária de uma filosofia do sujeito onde “sujeito” não é mais do que *o nome do caráter negativo do fundamento*.

Ao falar que o sujeito é apenas o nome do caráter negativo do fundamento, temos em mente o fato de “fundar” consistir na determinação do existente através da sua relação a um padrão que nos permite orientar-nos no pensamento, determiná-lo a partir de um princípio. Através do recurso ao fundamento posso garantir o critério do verdadeiro e do falso, do bom e do mal, do justo e do injusto. Mas se nos perguntarmos sobre a natureza da relação normalmente aceita entre o fundamento e o existente, veremos que o existente aparece como sendo a imagem do fundamento que ele realiza. Ele é um caso que repete o que potencialmente está posto no fundamento, como se a relação entre fundamento e existente fosse, em última instância, uma relação de semelhança entre norma e caso.

Neste contexto, afirmar que há um caráter negativo do fundamento significa simplesmente que toda determinação será corroída por um fundo de indeterminação que fragiliza sua identidade e sua fixidez. Significa que a relação ao existente não é a repetição do que está potencialmente posto no fundamento, mas que a própria determinação do existente não pode mais ser pensada a partir do paradigma da subsunção simples do caso à norma. Ela exige compreender que *não há determinação completa no sentido de identidade completa entre a determinação e o fundamento*. É isto que a consciência-de-si descobrirá pelas vias do trabalho.

De fato, ao se ver essencialmente aferrada ao que lhe é outro, a consciência tem as condições de passar de uma noção de Si como espaço da auto-identidade a uma noção de Si como infinitude que traz no seu interior aquilo que o nega. Lebrun chega a falar do trabalho hegeliano como o que: “desarma o estranhamento sem anular a alteridade”, mas isto apenas para insistir no caráter abstrato desta reconciliação com a efetividade: “só há consolação relativa a um mal reconhecido como mal – e o que se trata de compreender é a irrealização do mal”<sup>349</sup>.

Assim, ao invés de um conceito expressivista de trabalho, Hegel parece operar com um conceito muito próximo ao seu conceito de linguagem: a negação determinada do que se aloja na intenção é início da verdade absoluta de uma consciência-de-si que traz em si mesma sua própria negação. Daí porque: “Linguagem e trabalho são exteriorizações (*Äußerungen*) nas quais o indivíduo não se conserva mais e não se possui mais a si mesmo;

---

<sup>349</sup> LEBRUN, *Vivre dans l'universel*, p. 105

senão que nessas exteriorizações faz o interior sair totalmente de si, e o abandona a Outro”<sup>350</sup>. No entanto, este conceito de trabalho será duramente criticado por Marx.

Notemos ainda que já temos uma explicação para o fato de, na *Fenomenologia do Espírito*, o trabalho não nos colocar no caminho da “institucionalização da identidade do Eu”<sup>351</sup>. Ou seja, contrariando o que poderíamos esperar, em nosso livro, o trabalho não abre uma dinâmica de reconhecimento que se realizará na regulação jurídica das minhas relações com o outro e na assunção de meus direitos como sujeito que colabora com a riqueza (*Vermögen*) social. Isto porque, aqui, Hegel está mais interessado no fato do trabalho aparecer como modo de posição de uma negatividade com a qual o sujeito se confrontou ao ir em direção à indeterminação do fundamento. O que deixará um problema institucional maior: como fornecer quadros estáveis de reconhecimento de sujeitos que se caracterizam a partir de tais experiências de negatividade?

### **Hegel, Marx e o trabalho**

É neste ponto que devemos introduzir algumas considerações do jovem Marx sobre o uso hegeliano da categoria do trabalho. Lembremos, inicialmente, que o jovem Marx pensa o trabalho através de uma teoria de cunho expressivista. O paradigma da auto-posição do sujeito auto-referente é pensado a partir de um certo modo de conceber a atividade criadora do artista. A idéia expressivista da formação cultura reaparece como uma estética da produção. Ela serve de modelo normativo para diferenciar objetivação de forças vitais (Marx fala de “energia espiritual e física”<sup>352</sup>) e alienação. Há assim um pensamento da identidade guiando as expectativas normativas no interior da esfera do trabalho não-alienado. Daí porque Marx fala da alienação como sentimento de seu próprio produto como de uma coisa estranha. Na alienação, o poder social, a força produtiva aparece como uma força estranha ao indivíduo, situada fora dele: “A alienação aparece tanto no fato de que meu meio de vida é de outro, que meu desejo é a posse inacessível de outro, como no fato de que cada coisa é outra que ela mesma, que minha atividade é outra coisa”<sup>353</sup>.

Este ser-fora-de-si, que em Hegel aparecia como momento ontológico fundamental das determinações de reflexão que estruturam o movimento dialético de auto-referência é vinculado, por Marx, ao resultado da situação do trabalho em um modo específico de produção: o capitalismo. Certamente, outros modos de produção desenvolveram outras formas de alienação, mas é certo que a superação da alienação só poderia se dar através da reconstrução das relações de produção. Daí a crítica à superação abstrata, inefetiva, da superação hegeliana da alienação: “em Hegel, a negação da negação não é confirmação da verdadeira essência, precisamente mediante a negação da essência aparente, mas a confirmação da essência aparente ou da essência alienada de si em sua negação”<sup>354</sup>.

Marx pensa, por exemplo, nesta primeira posição do trabalho na *Fenomenologia do Espírito*. Vemos claramente como a superação da alienação através do trabalho está vinculada a uma certa re-compreensão do significado da alienação do trabalho (e não através da posição de uma “mudança no modo de produção”). A consciência percebe, no

---

<sup>350</sup> HEGEL, *Fenomenologia I*, p. 198

<sup>351</sup> HABERMAS, *Travail e interaction* In: La technique et la science comme “idéologie », p. 196

<sup>352</sup> MARX, *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 83

<sup>353</sup> idem, p. 147

<sup>354</sup> idem, p. 130

trabalho alienado, a posição do seu vínculo essencial a uma exteriorização que é confrontação com uma alteridade constitutiva das relações de si a si.

De fato, tudo o que Hegel afirma é que: “Surgiu, para nós, uma nova figura da consciência (...) uma consciência que pensa ou uma consciência-de-si livre”<sup>355</sup>. Isto poderia nos levar à conclusão de que, como o ato de reconciliação é formal (ele é apenas uma nova orientação no pensamento que faz com que a relação negativa para com o objeto transforme-se em objetivação do que no sujeito aparece inicialmente como negatividade), a superação da alienação através de um trabalho que forma converte-se em confirmação da alienação. É isto que Marx tem em mente ao afirmar que, em Hegel, o ato é apenas formal: “porque vale como um ato abstrato, porque o ser humano mesmo só vale como ser abstrato pensante, como consciência-de-si e, em segundo lugar, porque a apreensão é formal e abstrata, assim a superação da exteriorização torna-se uma confirmação da exteriorização ou, para Hegel, aquele movimento de auto-produção, de auto-objetivação como auto-exteriorização e auto-alienação é a absoluta e, por isto, a última exteriorização da vida humana”<sup>356</sup>.

Mas Hegel opera assim por pensar a superação da alienação não a partir da reformulação das condições materiais de produção, mas através de uma reconfiguração dialética das relações de identidade e diferença diante do objeto da experiência. Sem negar a importância do telos da modificação dos modos de produção, podemos lembrar também que a posição de relações de imanência entre sujeito e objeto (tal como em uma perspectiva expressivista) também é uma forma de alienação. [Adorno]

Há ainda uma questão a levantar sobre os usos da categoria de trabalho em Hegel e Marx. Sabemos como, para Marx, o que determina o fato da alienação no capitalismo é a divisão do trabalho e o trabalho abstrato pensado como mercadoria. Este uso visa dar conta da seguinte questão: o que significa falar do trabalho como modo de auto-posição da consciência-de-si em uma situação história dominada pela divisão do trabalho e pelo trabalho abstrato? Significa necessariamente em compreender que tal reconciliação exige configurações profundas nos modos de produção.

A divisão do trabalho indica como as forças produtivas e a racionalidade orientada para fins assumem uma forma indiferente ao comércio dos indivíduos enquanto indivíduos. Por outro lado, ela consolida nosso próprio produto em uma força objetiva que nos domina, fixando a atividade social em uma particularidade que bloqueia a manifestação da essência. Daí porque Marx afirma que, na sociedade comunista, os indivíduos não teriam uma esfera de atividade exclusiva: “o que cria para mim a possibilidade de hoje fazer uma coisa, amanhã outra, caçar de manhã, pescar na parte da tarde, cuidar do gado ao anoitecer, fazer crítica após as refeições, a meu bel-prazer, sem nunca me tornar caçador, pescador ou crítico”<sup>357</sup>.

De fato, Hegel também procura dar conta do problema da divisão do trabalho. Embora ele não interfira diretamente no encaminhamento da *Fenomenologia do Espírito*, ele aparece claramente na *Filosofia do Espírito*, de 1805, assim como nas *Lições sobre a filosofia do direito*, à ocasião da apresentação do conceito de “sistema de necessidades”. Ele chegará a dizer que: “através da abstração do trabalho, o singular é mais mecanizado, mais embrutecido, mais privado de espírito. O espiritual, esta vida realizada consciente-de-

---

<sup>355</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 197

<sup>356</sup> MARX, *idem*, pp. 132-133

<sup>357</sup> MARX, *A ideologia alemã*

si, advém um fazer vazio, a força do si consiste na riqueza de seu empreendimento, tal força se perde”<sup>358</sup>. À ocasião, Hegel sugere um pesado sistema fiscal de tributações a fim de impedir que domínios da economia sejam prejudicados pelo desenvolvimento desigual, levando os trabalhadores a trabalhos cada vez mais embrutecedores. No entanto, contrariamente a Marx, Hegel acredita que, em um estado capaz de realizar as aspirações racionais de fundamentação dos sistemas de interação social, a divisão do trabalho pode aparecer como “relação mútua de indivíduos” que precisam coordenar o agir a fim de alcançar satisfação coletiva (ver, por exemplo, par. 199 da *Filosofia do direito*).

---

<sup>358</sup> HEGEL, *Filosofia do espírito – o espírito efetivo*

## Curso Hegel Aula 17

Na aula de hoje, discutiremos duas figuras da consciência-de-si apresentadas por Hegel após a Dialética do senhor e do escravo: o estoicismo e o ceticismo. Como vocês podem notar facilmente, esta passagem de considerações gerais sobre dominação e servidão à tematização de momentos específicos da história da filosofia, como o estoicismo e o ceticismo, é abrupta e sem mediações. O que ela poderia significar? Neste ponto, podemos nos apoiar em um comentador, para quem:

A estrutura do argumento que Hegel desenvolve na passagem da dominação e servidão tem a ver com sua defesa de que a forma de vida da Grécia clássica foi a primeira a realizar, em uma forma institucional, a possibilidade presente na consciência-de-si. Possibilidade que diz respeito ao oferecimento de avaliações reflexivas sobre se aquilo que aceitamos como razões legítimas são de fato razões legítimas<sup>359</sup>.

Quer dizer, estoicismo e ceticismo são analisados principalmente como formas de vida que manifestam a potência reflexiva da consciência-de-si na relação ao mundo fenomenal. Eles são interessantes para Hegel por permitir a figuração de situações-limite onde a autonomia e liberdade da consciência-de-si aparecem como formas de rejeição do mundo. Além destas duas formas de rejeição, Hegel acrescentará ainda uma terceira, diretamente vinculada a certos impasses de formas de vida cristãs e que será nomeada de “consciência infeliz”. Estas três formas são descritas por Hegel em um subcapítulo intitulado: “Liberdade da consciência-de-si”. Ou seja, estas três figuras manifestam formas incompletas da liberdade por serem modos de liberdade *em relação ao mundo* que se afirmam através da posição da independência do pensar. No entanto, este modo de liberdade é desprovido de realidade.

### **Estoicismo como figura da consciência-de-si**

Ao finalizar a dialética do Senhor e do Escravo, Hegel introduz novamente a perspectiva do *para nós* a fim de fornecer uma avaliação do que estava realmente em jogo no interior do processo dialético que analisamos:

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 o que pensar significa: não ser objeto para si como Eu abstrato, mas como Eu que tem ao mesmo tempo o significado do ser em-si ou que se relaciona com a essência objetiva de modo que ela tenha o significado do ser para-si da consciência. Para o pensar, o objeto não se move em representações ou figuras, mas sim em conceitos, o que

---

<sup>359</sup> PINKARD, *Hegel's phenomenology*, p. 65

significa: num ser em-si diferente que imediatamente para a consciência não é nada diferente dela<sup>360</sup>.

Ou seja, a consciência só pode realmente apreender o que estava em jogo através do trabalho se ela abandonar o pensar representativo e sua perspectiva de adequação entre representações mentais de um “Eu abstrato” e estados de coisas, isto a fim de aceder ao pensar especulativo que realiza esta noção de infinitude, comentada anteriormente, enquanto ter em-si sua própria negação (o objeto) através da duplicação entre Eu e objeto. O trabalho compreendido como auto-posição na qual a relação negativa para com o objeto torna-se a forma do objeto fornece as bases da a experiência da infinitude do conceito.

Para compreendermos este ponto, lembremos desta noção hegeliana do conceito como uma estrutura de relações entre objetos articuladas a partir de negações determinadas que se dão no desdobramento de processos da experiência. Lembremos também da proposição sobre o holismo semântico de Hegel, proposição segundo a qual a compreensão das relações já é condição suficiente para a compreensão do conteúdo da experiência. Agora Hegel afirma que, através de uma compreensão especulativa do trabalho, temos a apresentação deste movimento do conceito. Isto a ponto de podermos seguir Hyppolite e dizer que: “O conceito é o trabalho do pensamento”. Como podemos compreender estes pontos?

Já sabemos que, através do trabalho, a consciência não agiu de acordo com aquilo que os pragmáticos chamam de “princípio de expressibilidade”. Ela não realizou de maneira performativa o que estava em sua intenção (a auto-posição de si). Do objeto trabalhado, veio uma experiência de independência, de resistência ao conceito simples do Eu: o objeto era *como um Outro*. No entanto, este Outro é a negação determinada do Eu, através do formar, percebo este Outro diante do meu agir, ele me nega (é Outro) e me conserva (é interno a mim, está no meu agir, por isto, é eu mesmo). Através do trabalho, posso refletir-me em *meu ser-Outro* [que é tanto a resistência do sensível quanto a presença de uma outras consciências que descentram o significado da minha ação pois a coloca no interior de relações sociais – os dois níveis devem se articular]. Desta forma, o trabalho nos mostra como o conceito pode estabelecer relações de negação determinada com os objetos aos quais ele se refere.

No entanto, a consciência pode operar algo como uma reconciliação formal e abstrata, tal como dissera Marx (até porque o trabalho foi apresentado inicialmente como posição de uma universalidade abstrata, negatividade em geral vinda da angústia diante da morte). Ao pensar nisto, Hegel fala em uma consciência pensante em geral (abstrata) cujo objeto é apenas a unidade *imediata* entre ser em-si e ser para-si. Esta consciência é, para Hegel, o estoicismo, consciência que se apresenta como: “a dominação do pensamento sobre a realidade (*Wirklichkeit*)”<sup>361</sup>.

Hegel compreende o estoicismo de Zenão de Cício, Crísipo, Epíteto e de Marco Aurélio como, no fundo, uma filosofia da resignação. Grosso modo, o estoicismo é uma filosofia sistemática que se articulam em: física (enquanto pesquisa sobre o mundo), lógica (enquanto reflexão sobre o discurso) e ética (enquanto conjunto de determinações sobre a ação).

---

<sup>360</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 197

<sup>361</sup> SIEP, *Der weg der Phänomenologie des Geistes*, p. 106

A sistematicidade destes três campos é fornecida pela compreensão da razão (logos) como princípio que rege uma Natureza identificada com a divindade. O curso do mundo obedece assim um determinismo racional. A virtude consiste em viver de acordo com a natureza racional aceitando o curso do mundo, ou seja, aceitando o destino despojando-se de suas paixões a fim de alcançar a apatia e a ataraxia. A autarkeia estóica (influenciada pelos cínicos e pela sua concepção de auto-determinação como afastamento do nomos e dos prazeres) aparece assim como: “liberdade, este momento negativo de abstração da existência”<sup>362</sup>. Mesmo que a liberdade apareça definida como “a possibilidade de agir a partir de sua vontade”<sup>363</sup>, a vontade virtuosa é aquela que se reconcilia com o determinismo racional do curso do mundo. O que explica como é indiferente para o estóico ser Escravo (Epíteto) ou Senhor (Marco Aurélio). Seu agir é livre “no trono como nas cadeias e em toda forma de dependência do *Dasein* singular”. Uma indiferença não pode levar a outra coisa que uma “independência e liberdade interiores”<sup>364</sup> que, para Hegel, é sinal do aparecimento do princípio de subjetividade. Este ideal estóico alcança Descartes quando este afirma: “mais vale mudar seus desejos que o curso do mundo”.

Hegel compreende o estoicismo a partir de duas determinações complementares. Primeiro:

Seu princípio é que a consciência é essência pensante e que uma coisa só tem essencialidade, ou só é verdadeira e boa para ela à medida que a consciência aí se comporta como essência pensante<sup>365</sup>.

Nota-se como esta afirmação parece corroborar a exigência hegeliana de que a consciência-de-si seja posta como essência da verdade. Ainda mais se lembrarmos da afirmação hegeliana segundo a qual a elevação estóica ao plano do pensamento:

“consiste em que não seja a natureza imediata o conteúdo nem a forma do verdadeiro ser da consciência, mas que a racionalidade da natureza seja aceita pelo pensamento de tal modo que tudo seja verdadeiro e bom na simplicidade do pensamento”<sup>366</sup>.

Com isto, o estoicismo apreende a diferença constante entre o pensar e o que se dá na efetivação fenomenal. Nisto, ele é a primeira posição afirmativa da abstração.

Mas esta diferença constante, a consciência a compreende como posição de Leis gerais que revelam a racionalidade da natureza, ou ainda, “diferença simples que está no puro movimento do pensar. Retomamos assim um movimento apresentado no capítulo “Força e entendimento”: após ter a experiência de uma universalidade eminentemente negativa em relação às determinações fenomenais, a consciência transforma tal diferença em Lei abstrata, com os problemas de aplicação da Lei ao caso que vimos anteriormente.

No entanto, Hegel está mais interessado, ao menos nesta parte da *Fenomenologia*, nos impasses estóicos a respeito da determinação da racionalidade em sua dimensão

---

<sup>362</sup> HEGEL, *Lições sobre a história da filosofia – O estoicismo*

<sup>363</sup> Diógenes LAÉRCIO, *Vida e lenda de filósofos ilustres- Zenão*

<sup>364</sup> HEGEL, *Lições sobre a história da filosofia – O estoicismo*

<sup>365</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 198

<sup>366</sup> HEGEL, *Lições sobre a história da filosofia – O estoicismo*



prática. Sobre a autarkeia estóica de uma consciência que se compreende como essencialidade, Hegel dirá: “Seu agir é conservar-se na impassibilidade que continuamente se retira do movimento do *Dasein*, do atuar como do padecer, para a essencialidade simples do pensamento”<sup>367</sup>. A este respeito, Hegel chegar a afirmar que: “ a grandeza da filosofia estóica consiste que nada pode quebrar a vontade se esta se mantém firme (...) e que sequer o afastamento da dor pode ser considerado um fim”<sup>368</sup>.

Mas Hegel não deixa de lembrar que uma des-alienação que se realiza apenas através do formalismo de um pensar que se retira do movimento do *Dasein* só pode aparecer como conformação àquilo que não pode, por mim, ser modificado. Daí porque, o estoicismo não pode, por exemplo, produzir uma liberdade institucionalmente determinada através da constituição de um sistema de Leis. O máximo que ela faz é coletar disposições subjetivas em relação ao dever, como uma moralidade desprovida de eticidade. Hegel apresenta assim uma crítica que será, em várias situações, dirigida contra ele próprio:

A liberdade da consciência é indiferente quanto ao *Dasein* natural; por isto igualmente o deixou livre e a reflexão é a reflexão duplicada. A liberdade do pensamento tem somente o puro pensamento por sua verdade, e verdade sem a implementação da vida<sup>369</sup>.

Apenas como exemplo desta mesma crítica contra Hegel, lembremos do final de *La patience du concept*, de Gerard Lebrun:

Enquanto a lógica designava até agora a instância que havia transformado o desdobramento do logos em um discurso predicativo sobre os entes, a Lógica nova não julga mais os entes nos quais se investirão as categorias. Ela cessa de relacionar estas a objetos e de formar a trama de uma consciência-de-coisas.

Ou ainda. Sobre a Fenomenologia:

o que tomávamos por uma narrativa de viagem não nos leva a nada, como se, ao final da Odisséia, Ítaca fosse um nome, ao invés de uma ilha. As coisas mesmas a respeito das quais esperávamos uma revelação, ei-las transmutadas em linguagem<sup>370</sup>.

O estoicismo tem algo da infinitude, já que o Eu tem nele o ser-outro. Mas trata-se de uma reflexão duplicada baseada na indiferença entre os pólos. A essência é apenas a forma como tal, que se afastou da independência da coisa. Mas a individualidade atuante deveria encontrar no conceito um princípio de indexação sobre o conteúdo que lhe seria adequado. Mas aqui o conceito é abstração, e não conceito determinado. Para sair da clausura do pensamento, o conceito deve saber determinar-se.

---

<sup>367</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 199

<sup>368</sup> HEGEL, *Lições sobre a história da filosofia – O estoicismo*

<sup>369</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 200

<sup>370</sup> LEBRUN, *La patience du concept*, p. 408

## Nilismo e ceticismo

É no interior desta problemática que devemos compreender a transformação hegeliana do ceticismo como figura da consciência. Antes de iniciarmos, vale a pena lembrar dois pontos. Primeiro, já sabemos que Hegel distingue ceticismo moderno (representado principalmente por Schulze e, em certa medida, Maimon) e o ceticismo antigo. Para Hegel, o ceticismo moderno seria uma postura que vê como verdadeiro apenas o ser sensível, aquilo que a consciência sensível nos entrega, duvidando de tudo o mais. Isto implica em deixar com que a realidade da empiria subsista intacta e indubitável. Neste sentido, seu “positivismo” não poderia estar mais distante do pensamento especulativo. Já o ceticismo antigo, ao insistir nas contradições necessárias e irrefutáveis com as quais nos deparamos ao procurar falar sobre a essência do que aparece, opera uma crítica da finitude fundamental para a dialética.

Assim, já na Introdução, Hegel havia reconhecido uma certa aproximação entre dialética e ceticismo. Ele chega mesmo a dizer que a negatividade dialética é um “ceticismo que atingiu a perfeição”, um:

ceticismo que incide sobre todo o âmbito da consciência fenomenal [e] torna o espírito capaz de examinar o que é verdade, enquanto leva a um desespero, a respeito das representações, pensamentos e opiniões pretensamente naturais<sup>371</sup>.

Já em um escrito de juventude, *A relação entre ceticismo e filosofia*, Hegel era claro a respeito da necessidade em reconhecer a proximidade entre negatividade dialética e negatividade cética: “A verdadeira filosofia tem necessariamente ao mesmo tempo um lado negativo dirigido contra tudo o que é limitado e contra o amontoado de fatos da consciência e de suas certezas irrefutáveis”<sup>372</sup>.

No entanto, como veremos, o reconhecimento de uma certa proximidade com a potência cética de crítica ao dogmatismo das representações naturais da consciência comum não implica em posição de simetria entre ceticismo e dialética. Até porque, se o recurso ao estoicismo funcionava como antecipação da crítica ao caráter abstrato da reconciliação hegeliana, o recurso ao ceticismo é, por sua vez, como veremos, antecipação à possível acusação de “nilismo” vinda dos detratores da dialética.

Partamos pois da maneira com que Hegel apresenta o ceticismo em nosso trecho:

O ceticismo é a realização do que o estoicismo era somente o conceito – e a experiência efetiva do que é a liberdade do pensamento: liberdade que em-si é o negativo e que assim deve apresentar-se (...) Agora, no ceticismo, vem-a-ser para a consciência a total não-autonomia desse Outro [o *Dasein* independente] . O pensamento torna-se pensar que aniquila o ser do mundo multideterminado; e nessa multiforme figuração da vida, a negatividade da consciência-de-si livre torna-se a negatividade real<sup>373</sup>.

---

<sup>371</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 78

<sup>372</sup> HEGEL, *Relações entre o ceticismo e a filosofia*

<sup>373</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 202

Hegel passa por cima das querelas entre estóicos e céticos a fim de insistir na profunda relação de desenvolvimento entre as duas escolas. Se o estoicismo foi apresentado como indiferença em relação ao *Dasein* natural que nos levaria a uma autarkeia vista como “independência e liberdade interiores”, o ceticismo poderia ser visto como realização do conceito de liberdade e autonomia presentes no estoicismo a partir do momento em que ele coloca-se como negação da essencialidade do que aparece. Daí porque Hegel pode falar que, no ceticismo, a negatividade da consciência-de-si livre “no trono como nas cadeias e em toda forma de dependência do *Dasein* singular” tornou-se negatividade real, pensar que aniquila o ser do mundo multideterminado.

Aqui vale uma precisão. Hegel sabe muito bem que o ceticismo antigo não consiste em afirmar a mera irrealidade do acontecimento. Por exemplo, ao afirmar que o conceito de movimento é contraditório, o cético não pode ser refutado a partir do momento em que começamos a andar. Para Hegel, o que o ceticismo nega é a determinação essencial da significação do acontecimento, o que não quer dizer que nossas representações mentais não tenham realidade objetiva *para nós neste momento e sob condições determinadas de percepção*. “Digo que as coisas me aparecem e que eu suspendo o juízo sobre a sua significação”, dirá o cético a partir de suas operações de *epokhé*. O que a *epokhé* não admite é que o que aparece (o fenômeno) seja tomado como determinação essencial. “Não se discute sobre o fenômeno, que se reconhece, mas sobre sua interpretação, concedendo-se que algo aparece, investiga-se sobre se o objeto é tal qual *aparece*. O cético sente a doçura do mel e assente que o mel lhe aparece como doce, mas é matéria de dúvida e investiga se ele é doce, no que concerne sua essência ou razão”<sup>374</sup>. É neste sentido que Hegel pode dizer que o ceticismo parece realizar aquilo que nem o desejo e o trabalho foram capazes, ou seja, negar a substancialidade do Outro sem afirmar sua dependência para com este Outro. Para Hegel, o ceticismo simplesmente destrói a essencialidade do que aparece como Outro, já que ele retira a pretensão de universalidade do que aparece como fenômeno.

Nos próximos dois parágrafos (203 e 204), Hegel coloca em circulação um movimento de aproximação e de distanciamento entre ceticismo e dialética. Por um lado, o ceticismo mostra/indica (*aufzeigen*);

o movimento dialético que são a certeza sensível, a percepção e o entendimento; e também a inessencialidade do que tem valor na relação de dominação e de servidão, e do que para o pensamento abstrato vale como algo determinado<sup>375</sup>.

Contra as figuras da consciência que compreendiam o saber como adequação entre representações mentais e estados de coisas dotados de determinação essencial (certeza sensível, percepção, entendimento), o ceticismo insiste no caráter contraditório do que aparece ao pensar como representação natural; embora o valor da contradição não seja posto em questão. Já vimos em outra aula que, ao compreender a contradição como resultado da tentativa do pensar em dar conta do mundo fenomênico, o ceticismo só vê a contradição como puro nada, tal como duas proposições contraditórias sobre o mesmo objeto resultariam necessariamente em um objeto vazio sem conceito ou ainda um conceito que se contradiz em si mesmo (*nihil negativum*). O ceticismo está certo em ver na fenomenalidade o espaço da contradição, e com isto nos levar ao desespero em relação a

---

<sup>374</sup> PORCHAT, *Vida comum e ceticismo*, p. 127

<sup>375</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 203

representações, pensamento e opiniões pretensamente naturais, mas está errado na sua maneira de compreender o valor da contradição). Segundo Hegel, é por isto que ele pode ver uma negação simples como resultado da afirmação: “Uma teoria [descrição de estado de coisas] por momentos nos seduz e nos parece persuasiva? Um pouco de investigação serena logo nos faz encontrar argumentos que a contradigam com não menos persuasividade”<sup>376</sup>.

Por outro lado, contra a tentativa estóica de determinar a essência a partir das leis gerais do pensamento abstrato ou de uma teoria causal da percepção fundada em representações privilegiadas (lembramos que o ceticismo se afirma contra o pano de fundo da teoria estóica do conhecimento), o ceticismo lembra das incertezas nas quais o pensamento teórico se enreda já que toda representação não é apenas *de um objeto*, mas também *de alguém*.

No entanto, Hegel levanta uma diferença maior entre ceticismo e dialética. Ela diz respeito àquilo que poderíamos chamar de “origem da experiência da negatividade”:

O dialético, como movimento negativo, tal como é imediatamente, revela-se [*erscheint* – manifesta-se/aparece] de início à consciência como algo a que ela está entregue; e que não é por meio da consciência mesma. Como ceticismo, ao contrário, o movimento dialético é momento da consciência-de-si – para a qual já não acontece, sem saber como, que desvaneça/desapareça seu verdadeiro e real (*Reelles*). Pois é essa consciência-de-si que na certeza de sua liberdade faz desvanecer/desaparecer até esse outro que se fazia passar por real<sup>377</sup>.

Ou seja, na perspectiva dialética, o movimento negativo é algo que aparece à consciência vindo do próprio objeto, trata-se de um movimento impulsionado pela coisa mesma, em um certo sentido, a negatividade vem da coisa. Por isto, a consciência parece estar entregue a uma força que opera às suas costas. Ela deve reconhecer a essencialidade desta negação que vem da coisa mesma, isto ao ponto de tal experiência com negatividade reconfigurar as estruturas de relação da consciência a si mesma.

No ceticismo, a negação é consciente de si (*Selbstbewusstsein Negation*) no sentido de ser um projeto conscientemente realizado pela própria consciência. Isto explica, segundo Hegel, a impossibilidade da consciência-de-si modificar seu modos de relação à si a partir desta experiência da negatividade. Por isto que Hegel irá falar da “ataraxia do pensar-se a si mesmo, a imutável e verdadeira certeza de si mesmo”. Em outras palavras, mesmo que o aparecer se manifeste ao cético como espaço da contradição, a consciência, por sua vez, é o que não é contraditório, o que é: “determinidade frente ao desigual”. Ou seja, para Hegel, o ceticismo é, em última instância, um certo retorno à posição do Senhor que procura assegurar a pura certeza imediata de si, certeza da interioridade através da aniquilação da sua dependência ao objeto. É assim que Hegel compreende a ataraxia cética:

a natureza do ceticismo consiste em crer que, quando o objetivo desaparece, o que se tomava por verdade, o ser ou o determinado, todo o afirmativo, e quando o

---

<sup>376</sup> PORCHAT, *Vida comum e ceticismo*, p. 168

<sup>377</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 204

espírito suspende seu assentimento, a consciência de si alcança um estado de segurança e de imutabilidade<sup>378</sup>.

Notamos aqui esta estratégia tipicamente hegeliana de compreender certos aspectos da história da filosofia a partir de problemáticas próprias à filosofia moderna da subjetividade. Como se as filosofias anteriores fossem lidas como um movimento que só pode ser medido e compreendido à condição de dispormos do conceito moderno de sujeito.

No entanto, Hegel insiste que a verdade da consciência cética é ser uma consciência clivada já que, na dimensão da ação, ela é uma:

consciência que é empírica, dirigida para o que não tem para ela realidade alguma; obedece àquilo que para ela não é nenhuma essência, faz e leva à efetividade o que para ela não tem verdade alguma<sup>379</sup>.

Ou seja, mesmo reconhecendo a impossibilidade de afirmar a essencialidade do que aparece, ela age *como se* aceitasse a essencialidade do que aparece, já que o que aparece, aparece de maneira essencial *para mim*. Mesmo sob regime de *epokhè*, a consciência não deixa de engajar-se na ação tal como aqueles que confundem o que aparece como o que se determina essencialmente. Em última instância, segundo Hegel, a dimensão da ação entra em contradição com a dimensão da justificação. Daí porque Hegel afirma que o ceticismo aparece como um *bewusstlose Faiselei* (um falatório desprovido de consciência – isto no sentido de alguém que não sabe o que diz) e como consciência-de-si contraditória entre dois momentos: a essencialidade da consciência-de-si teórica e a inessentialidade da consciência-de-si prática que deve agir em um mundo fenomenal desprovido de substancialidade. Diríamos hoje que sua posição equivale a uma “contradição performativa”, já que:

Seu agir e suas palavras se contradizem sempre e, desse modo, ela mesma tem uma consciência duplicada contraditória da imutabilidade e igualdade; e da completa contingência e desigualdade consigo mesmo<sup>380</sup>.

Assim, quando Hegel afirma que o cético “declara a nulidade do ver, do ouvir etc., e ela mesma vê, ouve, etc.”, ele quer apenas insistir nesta posição clivada de quem se vê aprisionado em um mundo cuja realidade essencial parece não poder ser fundamentada, já que é absolutamente vinculada à dimensão do fenômeno. Esta clivagem, para Hegel, só pode resultar na “infelicidade” de quem se vê necessariamente distante do que possa ter fundamento absoluto e incondicionado. Esta clivagem só pode resultar em uma “consciência infeliz”. Isto nos explica esta maneira com que Hegel resume todo o processo da consciência-de-si até então:

No estoicismo, a consciência-de-si é a simples liberdade de si mesmo. No ceticismo ela se realiza aniquilando (*vernichtet*) o outro lado do Dasein determinado mas duplicando-se e é Si apenas como um duplo. Deste modo, a

---

<sup>378</sup> HEGEL, *Lições sobre a história da filosofia - o ceticismo*

<sup>379</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 205

<sup>380</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 205

duplicação que inicialmente se dividia entre dois singulares, o Senhor e o Escravo, retorna à unidade. A duplicação da consciência-de-si em si mesma, essencial ao conceito de espírito, é agora existente (*vorhanden*), mas não sua unidade, e a consciência infeliz é sua consciência como duplicada apenas como essência contraditória<sup>381</sup>.

---

<sup>381</sup> HEGEL, Fenomenologia, par. 206

## Curso Hegel Aula 18

Vimos, na aula passada, como Hegel apresentava a figura da consciência vinculada ao ceticismo enquanto desdobramento dos impasses de reconhecimento herdados da dialética do Senhor e do Escravo. Já havíamos visto como o trabalho abstrato do Escravo levava a consciência a uma autonomia do pensar que encontrava sua melhor realização na autarquia estoica com sua indiferença em relação aquilo que Hegel chama de *Dasein* natural. Era no interior deste contexto que podíamos compreender a afirmação:

O ceticismo é a realização do que o estoicismo era somente o conceito – e a experiência efetiva do que é a liberdade do pensamento: liberdade que em-si é o negativo e que assim deve apresentar-se (...) Agora, no ceticismo, vem-a-ser para a consciência a total não-autonomia desse Outro [o *Dasein* independente] . O pensamento torna-se pensar que aniquila o ser do mundo multideterminado; e nessa multiforme figuração da vida, a negatividade da consciência-de-si livre torna-se a negatividade real<sup>382</sup>.

Se o estoicismo foi apresentado como indiferença em relação ao *Dasein* natural que nos levaria a uma autarquia vista como “independência e liberdade interiores”, ceticismo poderia ser visto como realização do conceito de liberdade e autonomia presentes no estoicismo a partir do momento em que ele coloca-se como negação da essencialidade do que aparece. Daí porque Hegel pode falar que, no ceticismo, a negatividade da consciência-de-si livre “no trono como nas cadeias e em toda forma de dependência do *Dasein* singular” tornou-se negatividade real, pensar que aniquila o ser do mundo multideterminado.

Mas tratava-se, principalmente, de mostrar as distinções entre a negatividade dialética e esta negatividade cética. Vimos como, por um lado, o ceticismo indicava (*aufzeigen*);

o movimento dialético que são a certeza sensível, a percepção e o entendimento; e também a inessencialidade do que tem valor na relação de dominação e de servidão, e do que para o pensamento abstrato vale como algo determinado<sup>383</sup>.

Contra as figuras dogmáticas da consciência que compreendiam o saber como adequação entre representações mentais e estados de coisas dotados de determinação essencial (certeza sensível, percepção, entendimento), o ceticismo insistia no caráter contraditório do que aparece ao pensar como representação natural; embora o valor da contradição não seja posto em questão. O ceticismo está certo em ver na fenomenalidade o espaço da contradição, e com isto nos levar ao desespero em relação a representações, pensamento e opiniões pretensamente naturais, mas está errado na sua maneira de compreender o valor da contradição. Segundo Hegel, é por isto que ele pode ver uma negação simples como resultado da afirmação: “Uma teoria [descrição de estado de coisas] por momentos nos seduz e nos parece persuasiva? Um pouco de investigação serena logo

---

<sup>382</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 202

<sup>383</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 203

nos faz encontrar argumentos que a contradigam com não menos persuasividade”<sup>384</sup>. Por outro lado, contra a tentativa estóica de determinar a essência a partir das leis gerais do pensamento abstrato ou de uma teoria causal da percepção fundada em representações privilegiadas), o ceticismo lembrava das incertezas nas quais o pensamento teórico se enreda já que toda representação não é apenas *de um objeto*, mas também *de alguém*.

Vimos como Hegel levantava, então, uma diferença maior entre ceticismo e dialética. Ela diz respeito àquilo que poderíamos chamar de “origem da experiência da negatividade”:

O dialético, como movimento negativo, tal como é imediatamente, revela-se [*erscheint* – manifesta-se/aparece] de início à consciência como algo a que ela está entregue; e que não é por meio da consciência mesma. Como ceticismo, ao contrário, o movimento dialético é momento da consciência-de-si – para a qual já não acontece, sem saber como, que desvaneça/desapareça seu verdadeiro e real (*Reelles*). Pois é essa consciência-de-si que na certeza de sua liberdade faz desvanecer/desaparecer até esse outro que se fazia passar por real<sup>385</sup>.

Ou seja, na perspectiva dialética, o movimento negativo é algo que aparece à consciência vindo do próprio objeto, trata-se de um movimento impulsionado pela coisa mesma, em um certo sentido, a negatividade vem da coisa. Por isto, a consciência parece estar entregue a uma força que opera às suas costas. Ela deve reconhecer a essencialidade desta negação que vem da coisa mesma, isto ao ponto de tal experiência com negatividade reconfigurar as estruturas de relação da consciência á si mesma.

No ceticismo, a negação é consciente de si (*Selbstbewusstsein Negation*) no sentido de ser um projeto conscientemente realizado pela própria consciência. Isto explica, segundo Hegel, a impossibilidade da consciência-de-si modificar seu modos de relação à si a partir desta experiência da negatividade. Por isto que Hegel irá falar da “ataraxia do pensar-se a si mesmo, a imutável e verdadeira certeza de si mesmo”. Em outras palavras, mesmo que o aparecer se manifeste ao cético como espaço da contradição, a consciência, por sua vez, é o que não é contraditório, o que é: “determinidade frente ao desigual”. Ou seja, para Hegel, o ceticismo é, em última instância, um certo retorno à posição do Senhor que procura assegurar a pura certeza imediata de si, certeza da interioridade através da aniquilação da sua dependência ao objeto. É assim que Hegel compreendia a ataraxia cética.

No entanto, Hegel insistia que a verdade da consciência cética era ser uma consciência clivada já que, na dimensão da ação, ela era uma:

consciência que é empírica, dirigida para o que não tem para ela realidade alguma; obedece àquilo que para ela não é nenhuma essência, faz e leva à efetividade o que para ela não tem verdade alguma<sup>386</sup>.

Ou seja, mesmo reconhecendo a impossibilidade de afirmar a essencialidade do que aparece, ela age *como se* aceitasse a essencialidade do que aparece, já que o que aparece, aparece de maneira essencial *para mim*. Mesmo sob regime de *epokhè*, a consciência não

---

<sup>384</sup> PORCHAT, *Vida comum e ceticismo*, p. 168

<sup>385</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 204

<sup>386</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 205



deixa de engajar-se na ação *tal como aqueles que confundem o que aparece como o que se determina essencialmente*. Em última instância, segundo Hegel, a dimensão da ação entra em contradição com a dimensão da justificação. Daí porque Hegel afirma que o ceticismo aparece como um *bewusstlose Fasetei* (um falatório desprovido de consciência – isto no sentido de alguém que não sabe o que diz). Diríamos hoje que sua posição equivale a uma “contradição performativa”, já que:

Seu agir e suas palavras se contradizem sempre e, desse modo, ela mesma tem uma consciência duplicada contraditória da imutabilidade e igualdade; e da completa contingência e desigualdade consigo mesmo<sup>387</sup>.

Assim, quando Hegel afirma que o cético “declara a nulidade do ver, do ouvir etc., e ela mesma vê, ouve, etc.”, ele quer apenas insistir nesta posição clivada de quem se vê aprisionado em um mundo cuja realidade essencial parece não poder ser fundamentada, já que é absolutamente vinculada à dimensão do fenômeno. Esta clivagem, para Hegel, só pode resultar na “infelicidade” de quem se vê necessariamente distante do que possa ter fundamento absoluto e incondicionado. Esta clivagem só pode resultar em uma “consciência infeliz”. Consciência que reconhece a parcialidade de sua perspectiva de vinculação ao mundo, mas que não pode dar realidade efetiva a uma perspectiva fundamentada de maneira incondicional e absoluta.

### **A infelicidade da clivagem da consciência**

“A consciência infeliz é o tema fundamental da *Fenomenologia do Espírito*. Como efeito, não tendo ainda chegado à identidade concreta da certeza e da verdade, visando portanto a um além de si mesma, consciência enquanto tal sempre é, em seu princípio, consciência infeliz e a consciência feliz é ou uma consciência ingênua, que ignora ainda sua infelicidade, ou uma consciência que transpôs sua dualidade e reencontrou a unidade para além da separação”<sup>388</sup>. Esta afirmação de Hyppolite demonstra como alguns comentadores procuraram transformar a consciência infeliz, com seu desespero em relação à sua própria perspectiva de apreensão do mundo, em figura central para a compreensão hegeliana da consciência. Via aberta, na verdade, por Jean Wahl, com seu livro canônico *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, de 1929.

De fato, a consciência infeliz ocupa uma posição importante na economia do texto da *Fenomenologia*, já que ela marca a passagem da seção “consciência-de-si” à seção “razão”. Neste sentido, ela esgota as expectativas que animaram o trajeto fenomenológico na primeira seção e indica as condições para a consolidação de um novo parâmetro de organização para as aspirações da razão em fornecer um critério fundamentado de correspondência entre conceito e objeto.

Vimos como a seção “consciência-de-si” estava marcada pela compreensão de que a racionalidade das operações cognitivo-instrumentais da consciência dependia da racionalidade dos modos de interação social entre consciências: consequência hegeliana do postulado idealista a respeito do qual a estrutura do objeto duplica a estrutura do Eu. Mas vimos, desde o início, que tais modos de interação social, para servirem de fundamento

---

<sup>387</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 205

<sup>388</sup> HYPPOLITE, *Gênese ...*, p. 203

para as aspirações da razão, não poderiam aparecer apenas como modos de interação entre consciências particulares. Ele deveria poder preencher exigências gerais de validade universal. Isto implicava em pensar modos de relação da consciência com aquilo que é universal. Vimos, já na dialética do Senhor e do Escravo como o movimento de confrontação entre consciências era relativizado a partir do momento em que um Outro absoluto (a morte) e universal (ainda que uma universalidade abstrata) aparecia na posição de Senhor a ser reconhecido, permitindo o advento de um trabalho abstrato. Vimos, no estoicismo, como tal noção de trabalho fornecia as condições para o advento de uma subjetividade cuja manifestação mais clara era a interioridade da *autarkeia*. Vimos, por fim, no ceticismo, como a consciência chegava à clivagem de reconhecer a inessencialidade de seu agir e a parcialidade de sua perspectiva. Mas se ela reconhece sua posição particular é porque ela tem um conceito de universalidade que a ela se contrapõe (um pouco como Descartes que afirmava ver a prova da existência de Deus da consciência da minha finitude). A consciência infeliz será marcada pois pela tentativa de unificar sua posição particular e a universalidade do que no ceticismo só aparecia de maneira negativa. Tal unificação permitirá o advento da razão enquanto primeira tentativa de fundamentar a universalidade da ação e do conhecer de consciências-de-si.

Dito isto, devemos entrar no comentário do texto a fim de compreender como esta passagem se estrutura. Inicialmente, lembremos que a figura da consciência infeliz marca uma guinada abrupta do encaminhamento do trajeto da consciência em direção à reflexão sobre estruturas próprias à religião. Vários comentadores já apontaram a incidência de temáticas desenvolvidas inicialmente por Hegel em seus escritos teológicos de juventude ligadas ao judaísmo e ao cristianismo. Isto apenas indica como, para Hegel, a religião é a primeira manifestação de expectativas de fundamentação absoluta e incondicional de práticas sociais e critérios de justificação. A consciência compreende a perspectiva universalista com a qual ela se relaciona: “como a perspectiva do olho de Deus que, se alguém alcançá-lo, será capaz de afirmar o que é verdadeiro e válido, assim como o que não é”<sup>389</sup>. Fundamentação imperfeita pois ainda marcada pelo pensamento da representação. Mas caminho necessário em direção à realização da “ciência”. De qualquer forma, percebemos que, para Hegel, filosofia e religião são diferentes formas de práticas sociais através das quais sujeitos procuram alcançar reflexivamente a posição do que fundamenta, de maneira absoluta, suas condutas e julgamentos.

Nosso trecho está, grosso modo, dividido em três partes. A primeira via até o parágrafo 209 e visa apresentar a cisão que caracteriza a consciência infeliz. Ela reconhece, ao mesmo tempo, a particularidade de sua perspectiva (Hegel fala em mutabilidade – *wandelbare* - e inessencialidade) e a imutabilidade e a essencialidade da consciência de uma Outra consciência (que não é mais Outra consciência particular – como no caso do Senhor da Dialética do Senhor e do Escravo – mas consciência que se afirma como universal). Esta cisão entre o imutável e o particular (no caso, a singularidade) receberá uma primeira tentativa de conciliação através do que Hegel chama de “figuração do imutável na singularidade”. Este é o assunto central do trecho que vai do parágrafo 210 ao 213. No entanto, como veremos, a figuração não anula a cisão. Os próximos 16 parágrafos (214/230) descreverão três tentativas da consciência anular a cisão, seja através da presença do imutável através do fervor e do sentimento (215/217), seja através de um agir ritualizado que encontra sua expressão mais bem acabada na ação de graças (218/222), seja através do

---

<sup>389</sup> PINKARD, *The sociality of reason*, p. 80

sacrifício de si mesmo, sacrifício de sua própria singularidade (223/230). É através das vias do sacrifício de si que as condições objetivas para a passagem em direção à razão estarão postas.

### **Um luta interna**

Logo no início de nosso trecho, Hegel expõe claramente a estrutura da consciência infeliz:

Essa consciência infeliz, cindida dentro de si, já que essa contradição de sua essência é, para ela, uma consciência, deve ter numa consciência sempre também a outra; de tal maneira que é desalojada imediatamente de cada uma quando pensa ter chegado à vitória e à quietude da unidade. Mas seu verdadeiro retorno a si mesma, ou a reconciliação consigo, representará o conceito do espírito que se tornou um ser vivo e entrou na esfera da existência; porque nela mesma como uma consciência indivisa já é ao mesmo tempo uma consciência duplicada. Ela mesma é o intuir de uma consciência-de-si numa outra; e ela mesma é ambas, e a unidade de ambas é também para ela a essência. Contudo, para-si, ainda não é a essência mesma, ainda não é a unidade das duas<sup>390</sup>.

A consciência infeliz tem, em relação às outras figuras da consciência, a peculiaridade de ter internalizado a cisão entre consciência e essência. Essência esta figurada em uma outra consciência-de-si que se afirma como aquela que tem para si a perspectiva universal de validação de condutas e julgamentos. Por ter internalizado esta perspectiva de uma outra consciência essencial, ela pode intuir a si mesma em uma outra, ser ao mesmo tempo ambas. Ou seja, a clivagem incide na consciência e, por incidir nela, pode ser superada.

No entanto, tal internalização não foi reflexivamente apreendida. Por isto, Hegel afirma que “para-si” a consciência infeliz ainda não é a unidade com a determinação essencial. Por outro lado, as condições objetivas para tal unidade já estão dadas desde o ceticismo, já que só é possível ser cético ao reconhecer a essencialidade de um ponto de vista universal (que não pode ser assumido por nenhum dos sujeitos). O trajeto da consciência infeliz será pois a apreensão reflexiva de tal processo de internalização.

Nós já vimos como se apresenta a clivagem da consciência infeliz: ela é ao mesmo reconhecimento de si como consciência inessencial, perspectiva particular e contextual, e reconhecimento da essencialidade, da imutabilidade de uma perspectiva que nega seu particularismo. “Mas como consciência da imutabilidade ou da essência simples, [a consciência infeliz] deve ao mesmo tempo proceder a libertar-se do inessencial, libertar-se de si mesma”<sup>391</sup>. Ou seja, a consciência não pode repousar-se na ataraxia de quem se sabe aprisionado em um inessencial inexpugnável. Daí porque Hegel pode dizer:

a consciência da vida, de ser *Dasein* e de seu agir é somente a dor em relação a esse *Dasein* e agir, pois nisso só possui a consciência de seu contrário como sendo a essência, e a consciência da própria nulidade<sup>392</sup>.

---

<sup>390</sup> HJEGEL, *Fenomenologia*, par. 207

<sup>391</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 208

<sup>392</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 209

Esta inquietude de quem procura se livrar do aprisionamento no inessencial leva a consciência à ascensão rumo ao imutável, reconciliação com a essência

### **Figuração do imutável**

A primeira forma de reconciliação com a essência é aquilo que Hegel chama de figuração (*Gestaltung*) do imutável na dimensão da singularidade (*Einzelheit*). Ou seja, trata-se de um conformar-se da essência à determinação particular. É neste sentido que devemos interpretar a afirmação de Hegel: “Nesse movimento a consciência experimenta justamente o surgir da singularidade no imutável e do imutável na singularidade”<sup>393</sup>.

Hegel tem claramente em mente um exemplo de tal processo: a encarnação do Cristo, presença de Deus na figuração do humano. Na verdade, o esquema da trindade cristã orienta todo o desdobramento deste sub-capítulo na configuração do movimento de reconciliação da consciência infeliz. Isto fica claro na afirmação:

O primeiro imutável é para a consciência apenas a essência estranha (*fremde*) que condena a singularidade [o Deus distante do judaísmo – o imutável é oposto à singularidade em geral], enquanto o segundo imutável é uma figura da singularidade, tal como a própria consciência [o Cristo – o imutável é um singular oposto a outro singular]; eis que no terceiro imutável [o espírito santo – o imutável é um só com o singular] a consciência ver-a-ser espírito, tem a alegria de ali se encontrar e se torna consciente de ter reconciliado sua singularidade com o universal<sup>394</sup>.

Hegel insiste que esta figuração do imutável é uma reconciliação imperfeita. De fato, o imutável adquire a figura da singularidade. Mas ele aparece como um outro singular *diante da* consciência, e não como uma posição da essência à qual a consciência infeliz enfim participa. Daí porque Hegel lembra que:

através da figuração do imutável, o momento do além não só permanece mas ainda se reforça, pois, se pela figura da efetividade singular parece de um lado chegar-se mais à consciência singular, de outro está frente a ela como um impenetrável Uno sensível, com toda a rigidez do Efetivo<sup>395</sup>.

Ou seja, a simples manifestação da essência no campo do que é fenomenalmente determinado não basta para termos à nossa disposição um protocolo geral de reconciliação. Isto é apenas “em geral um acontecer” (*überhaupt ein Geschehen*), acontecimento que aparece como apresentar-se da essência, mas que ainda não indica as modalidades de apreensão reflexiva de tal apresentar-se. A consciência ainda se vê distante de tal acontecimento. Daí porque ela deve levar à unidade sua “relação inicialmente exterior com o imutável figurado como uma efetividade/uma realidade estranha”<sup>396</sup>.

---

<sup>393</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 210

<sup>394</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 210

<sup>395</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 212

<sup>396</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 213

## O esforço de reconciliação

A partir do parágrafo 214, Hegel descreve o movimento através do qual a consciência infeliz se esforça em atingir a unidade com a essência. Tal movimento é tríplice, devido à tríplice configuração dos modos de relação com o que aparece como além. Primeiro, como pura consciência através do sentimento. Segundo, como consciência prática e desejante que, através do agir, procura unificar-se com a essência. Por fim, como consciência de seu ser-para-si através do sacrifício de si.

Hegel assim descreve o primeiro modo de relação com o que aparece como além:

Nessa primeira modalidade em que a tratamos como pura consciência, a consciência infeliz não se relaciona com seu objeto como pensante (...) A consciência, por assim dizer, apenas caminha na direção do pensar e é fervor devoto. Seu pensamento, sendo tal, fica em um uniforme (*gestaltlose* – informe) badalar de sinos ou emanção de cálidos vapores; um pensar musical que não chega ao conceito, o qual seria a única modalidade objetiva imanente. Sem dúvida, seu objeto virá ao encontro desse sentimento (*Fühlen*) interior puro e infinito, mas não se apresentará como conceitual, surgirá pois como algo estranho<sup>397</sup>.

Tal como vimos no capítulo dedicado à certeza sensível, novamente a consciência crê aproximar-se do essencial através da imanência do que se apresenta de maneira pré-conceitual, através do puro intuir do sentimento. Este intuir manifesta-se através da devoção de um fervor que mais se assemelha a um “pensar musical que não chega ao conceito”.

Esta figura do pensar musical é extremamente ilustrativa. Há uma clara contraposição entre forma musical e conceito que perpassa vários momentos da filosofia hegeliana. A análise de tal contraposição pode nos esclarecer certos aspectos do que está em jogo neste momento do nosso texto

Segundo Hegel, a música seria a mais subjetiva das artes, linguagem da pura interioridade, já que seu conteúdo seria o puro Eu, inteiramente vazio de determinações objetivas. Lembremos, por exemplo, como Hegel insiste no fato da música não produzir uma objetividade espacialmente durável. Pois o som é uma exteriorização que, precisamente converge o momento de sua exteriorização com o momento de seu desaparecimento. A música seria muito próxima deste elemento de liberdade formal para não ser: “de todas as artes, aquela que é mais apta a se liberar (...) da expressão de todo conteúdo determinado”<sup>398</sup>. Ao contrário da poesia, onde o significante fônico continua sendo a designação de uma representação e não aspira significação apenas por si mesmo, a música permite à forma sonora de transformar-se em fim essencial enquanto edifício sonoro. Mas ela perde a objetividade interior dos conceitos e representações que a linguagem poética apresenta à consciência. A música aparece assim como linguagem da interioridade subjetiva da sensação.

Fora da arte, o som (grito, exclamação etc.) já é exteriorização imediata de estados de alma e de sensações. Mas, na sensação, a distinção entre o eu e o objeto não pode ser posta. Desta forma, na música. “A consciência, que não tendo mais nenhum objeto em face

---

<sup>397</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 217

<sup>398</sup> idem, p. 135

dela, é tragada pelo fluxo contínuo de sons”<sup>399</sup>. A música, e este seria o seu pecado maior, não permitiria com isto a reflexividade que funda a consciência-de-si, ainda mais porque ela levaria a consciência à percepção abstrata de si. Eis o ponto central: seu “pressentimento do infinito” e sua tentativa de ser uma “língua para além da linguagem” seria, segundo Hegel, fundada sobre a ausência de reflexividade própria à forma musical.

Hegel termina esta exposição da primeira modalidade de unificação com a essência lembrando que a infirmitude de um pensar musical fevoroso pode inverter-se em objetificação da essência: “singular como objeto ou como um efetivo, objeto da certeza sensível imediata”. A consciência sai então à procura de objetos que possa representar a essência. No entanto, ela encontra apenas “o sepulcro de sua vida”. [As cruzadas como símbolo histórico de uma verdade metafísica/ mas também o signo como túmulo de pedra que guarda em si uma alma estranha que, no entanto, é fonte de significado].

Esta experiência de que a representação material da essência no mundo é um sepulcro impulsiona o advento do segundo modo de esforço de unificação. A consciência agora não mais tenta apreender a essência através da certeza imediata do sentimento. Ela é consciência que deseja e trabalha, ou seja, consciência que nega o mundo como sepulcro. No entanto:

A efetividade contra a qual se voltam o desejo e o trabalho já não é uma nulidade em si que ela apenas deva superar (*Aufzuhebendes*) e consumir. É uma efetividade cindida em dois pedaços, tal como a própria consciência: só por um lado ela é em si nula, mas pelo outro lado é um mundo consagrado, a figura do imutável<sup>400</sup>.

Ou seja, o mundo aparece, ao mesmo tempo, como nada e sagrado, como sepulcro e como o que deve ser consagrado ao imutável [a transubstanciação]. O sentido do agir da consciência não é apenas a negação do mundo, mas o construir a comunhão através de um trabalho que é consagração ao imutável, trabalho que é santificação. Isto é possível porque: “A existência sensível tornou-se um símbolo, não é o que é; e se ela se entrega à consciência é porque o próprio imutável faz disso um dom para a consciência”<sup>401</sup>.

Hegel insiste que esta clivagem do objeto (entre o que deve ser negado e o que deve ser consagrado) apenas duplica uma clivagem da própria consciência. Na dimensão do agir, a consciência, vê suas faculdades e forças como: “um dom estranho (*eine fremde Gabe*) que o imutável concede à consciência para que dele goze”<sup>402</sup>. Há um avanço aqui pois a consciência não vê mais o imutável como o que se manifesta diante dela. Ele está internalizado na própria consciência através de um agir que é dom divino. A essência não está mais em um além da consciência singular. No entanto, é Deus quem age através da consciência, assim como o Senhor era o verdadeiro sujeito da ação do Escravo. Daí porque Hegel afirma: “nega a satisfação da consciência de sua independência e transfere a essência de seu agir de si para o além”<sup>403</sup>. O agir da consciência aparece, de uma certa forma, como a própria negação da consciência.

---

<sup>399</sup> HEGEL, *Curso de estética – II*, p. 141

<sup>400</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 219

<sup>401</sup> HYPOLITE, *Gênese ...*, p. 225

<sup>402</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 220

<sup>403</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 222

Esta negação e consagração do mundo através de um agir que é “dom estranho” tem sua figuração perfeita na ação de graças. Todo o agir da consciência neste estágio é, em última instância, uma ação de graças. Ação através da qual o sujeito oferece à Deus o fruto de seu próprio dom.

No entanto, Hegel insiste que, na ação de graças, a renúncia à satisfação do sentimento-de-si é apenas aparente. De fato, a consciência reconhece que seu agir é agir de um Outro, mas é ela quem reconhece. É a própria consciência que, de maneira reflexiva, reconhece a essencialidade do Outro *através do seu próprio agir particular*. Por isto, Hegel não deixa de insistir que: “o movimento completo se reflete no extremo da singularidade”, já que o imutável, este, não reflete para-si no singular. Neste sentido, a passividade da consciência era a ilusão de uma renúncia aparente e, por isto, inefetiva.

### **A reconciliação através do sacrifício**

O último movimento do nosso texto é, na verdade, um aprofundamento deste movimento de despossessão de si que foi apenas encenado de maneira aparente através da ação de graças. Hegel pensa, aqui, processos de reconciliação efetiva com o universal através do sacrifício de si devido ao ascetismo e à culpabilidade. Vejamos como isto se dá.

Hegel afirma que este terceiro estágio organiza-se através de uma relação na qual a consciência aparece como nulidade (*Nichtigkeit*).

Por isto, agir e gozo perdem todo conteúdo e sentidos universais – pois assim teriam um ser-em-si e para-si, e ambos se retiram à sua singularidade, à qual a consciência está dirigida para superá-la<sup>404</sup>.

A consciência percebe seu agir e seu gozar como sempre aferrado à particularidade, à sensibilidade, ao cálculo do prazer. Ou seja, agir e gozar sempre marcado pela animalidade (que aparece como “o inimigo” no interior do si mesmo). Através da culpabilidade e da mortificação ascética, a consciência adentra em uma luta contra si mesmo que só pode produzir “miséria e infelicidade”. No entanto, algo de positivo se esboça neste luta de si contra si mesmo, pois “ao sentimento de sua infelicidade e à miséria de seu agir junta-se a ambos também a consciência da sua unidade com o imutável”<sup>405</sup>, já que esta tentativa de aniquilação imediata do ser sensível é feita em nome do pensamento do imutável, um pensamento a respeito do qual a consciência não conhece determinidade alguma [Deus é um Deus escondido].

Hegel ainda lembra que a mediação entre o pensamento do imutável e a inefetividade do vínculo ao sensível não ocorre inicialmente na consciência, mas em um meio-termo (o ministro, ou ainda, a igreja). Mediação também ilusória, mas necessária. Necessária porque a consciência irá, de uma certa forma, transformar a sua relação com o meio-termo em modo de efetivação e determinação do imutável. Ela submete-se ao meio-termo como suplemento à submissão impossível a um imutável que não pode se determinar de maneira plena.

Nesta submissão ao meio-termo, a consciência “se põe a fazer algo totalmente estranho”, “algo que não compreende” até ter a certeza de; “ter-se exteriorizado

---

<sup>404</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 225

<sup>405</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 226

(*entäussert*) verdadeiramente de seu Eu, e de ter feito de sua consciência-de-si imediata uma coisa (*Dinge*) um ser objetificado (*gegenständlichen Sein*)<sup>406</sup>. Neste sacrifício de si através da alienação do seu agir, alienação resultante de uma decisão *que ela mesma toma* de pôr sua vontade como um Outro, de ter em si sua própria negação, Hegel indica o caminho para a reconciliação. Pois ela não trocou sua perspectiva particular, por outra perspectiva particular. Ao contrário, na confrontação com o automatismo da ação desprovida de sentido, de um agir que não é posição da expressividade de nenhum sujeito, a consciência pode alcançar a universalidade do que é abstrato. A razão pode então começar a aparecer.

---

<sup>406</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 229



## Curso Hegel Aula 19

A partir desta aula, iniciaremos a análise da quinta seção da *Fenomenologia do Espírito*: “Consciência e verdade da razão”. Trata-se de uma seção extensa, tanto em tamanho quanto em aspirações. Se, na seção “Consciência”, foi questão da análise da relação cognitivo-instrumental da consciência com o objeto, e, na seção “Consciência-de-si”, questão da relação de reconhecimento entre consciências como condição prévia para o conhecimento de objetos, a seção “Razão” pode ser compreendida como a análise das operações da razão moderna em seus processos de racionalização; razão agora reflexivamente fundamentada no princípio de uma subjetividade consciente-de-si.. Neste sentido, encontramos aqui o que poderíamos chamar de crítica hegeliana ao processo de modernização em suas dimensões: cognitivo-instrumental (razão observadora), prático-finalista (razão ativa) e jurídica (razão legisladora – que é, à sua maneira, um desdobramento da segunda). Tais dimensões correspondem, grosso modo, às três subdivisões da nossa seção:

- Razão observadora
- Razão ativa ou A efetivação da consciência-de-si racional através de si mesma
- A individualidade que é real em si e para si mesma (embora, nesta subseção, o capítulo “O reino animal do espírito” permaneça mais próximo de considerações sobre a estrutura prático-finalista da razão em sua dimensão estético-expressiva)

Lembremos, neste sentido, de um ponto já tematizado anteriormente. A modernidade, enquanto momento que procura realizar expectativas de auto-fundamentação nas múltiplas esferas da vida social, é vista por Hegel como *processo histórico* animado pelas promessas de uma razão *una* do ponto de vista de suas dinâmicas de racionalização. Isto significa, por exemplo, que os processos de racionalização que fornecem os fundamentos descritivos para a ciência moderna e seus métodos de observação são compreendidos como simétricos aos processos de racionalização em operação nos campos de interação social e na concepção de formas modernas de vida social. Isto significa também que os equívocos do primeiro serão simétricos aos equívocos do segundo.

Podemos dizer que esta é a perspectiva geral assumida por Hegel neste capítulo. A própria maneira com que o capítulo é organizado mostra isto claramente. Hegel parte de reflexões sobre certos protocolos de observação racional da natureza na física, na biologia e no que chamaríamos hoje de psicologia (fisiognomia, frenologia) a fim de alcançar a problemática do que conta como ação racional para *os indivíduos* em sociedade.

O recurso à individualidade neste contexto é fundamental. É o seu aparecimento com a exigência de só aceitar como válido o que pode ser reflexivamente posto que anima a constituição de formas modernas de vida social que aspiram fundamentação racional. Neste capítulo, que se inicia com uma reflexão sobre o primado da subjetividade transcendental no idealismo, Hegel passará em revista, de forma crítica, a várias figuras do individualismo moderno em sua dimensão prática: o hedonismo faustiano, o sentimentalismo da Lei do coração, a recuperação do discurso da virtude natural e o individualismo romântico (O reino animal do espírito). Ao final, veremos como estruturas sociais só poderão ser

racionalmente fundamentadas quando passarmos do primado da individualidade ao primado do Espírito.

As aulas deste módulo serão em número de quatro e serão organizadas da seguinte forma: a aula de hoje será um comentário dos primeiros parágrafos da seção (até n. 239). A segunda aula visará fornecer um panorama geral da subseção “A razão observadora”. Pediria uma atenção especial para o último capítulo desta subseção: “Observação da relação da consciência-de-si com sua efetividade imediata: fisionomia e frenologia” pois nos demoraremos mais nele. A terceira aula, será dedicada à subseção “a razão ativa” e a ênfase principal será dada ao subcapítulo intitulado “O prazer e a necessidade”. Por fim, a quarta aula será dedicada à subseção “A individualidade que é real em si e para si mesma” e a atenção especial será dada ao subcapítulo “O reino animal do espírito e a impostura – ou a Coisa mesma”.

No entanto, antes de iniciarmos nossa leitura, gostaria de fazer algumas considerações gerais sobre a seção em questão e os desdobramentos do projeto inicial do livro. Estas questões são pertinentes porque, a partir deste ponto, a estruturação do livro segue uma divisão diferente do que foi anteriormente posto. Em um índice anexado posteriormente à impressão da obra, Hegel havia dividido a Fenomenologia em três partes: A. Consciência. B. Consciência-de-si, mas C. ficou, de uma certa forma, vazio, já que o livro divide-se, a partir daí, em C (AA) Razão, C (BB) Espírito, C (CC) Religião e C(DD) Saber absoluto. Por outro lado, o capítulo da Enciclopédia de 1830 dedicado à *Fenomenologia do Espírito* tem apenas três partes e termina em uma seção intitulada “razão” Isto levou alguns comentadores a acreditar que o projeto original do nosso livro terminaria na seção razão e que Hegel teria, no próprio processo de redação, modificado o projeto acrescentando as novas seções.

O que é certo é que, a partir da seção “razão, chegamos a um estágio de unidade entre consciência e consciência-de-si cuja realização perfeita nos levará ao saber absoluto. Há, de fato, uma unidade de propósito nestas quatro seções finais, já que cada uma mostrará modos distintos de posição deste princípio de unidade. Neste sentido, o “caráter progressivo” que animava o desenvolvimento da Fenomenologia dá lugar a uma procura pela perspectiva possível de fundamentação de um “programa positivo para as aspirações de fundamentação da razão”. Daí porque: “é apenas após o capítulo sobre a razão que a Fenomenologia chega ao ponto que Hegel tinha inicialmente situado no capítulo sobre a consciência-de-si: essência e fenômeno se respondem, o espírito se mostra “essência absoluta sustentando-se a si mesmo”<sup>407</sup>. A partir de então, será a seção “espírito” que passará à condição de centro de gravidade da obra.

## **Idealismo como modernismo**

No pensamento que captou – de que a consciência singular é em si a essência absoluta -, a consciência retorna a si mesma. Para a consciência infeliz o ser em-si é o além dela mesma. Porém seu movimento nela implementou a singularidade em seu completo desenvolvimento, ou a singularidade que é a consciência efetiva, como o negativo de si mesma; quer dizer, como um extremo objetivo posto. Em outras palavras, arrancou de si seu ser para-si e fez dele um ser. Nesse processo veio a ser também para a consciência sua unidade com esse universal (...) e como a

---

<sup>407</sup> PÖGGELER, Otto, *Estudos hegelianos*, p. 228

consciência se conserva a si mesma em sua negatividade, essa unidade constitui na consciência como tal sua essência<sup>408</sup>.

Nós vimos na aula passada o resultado final do movimento próprio à figura da consciência infeliz. A consciência infeliz tinha, em relação às outras figuras da consciência, a peculiaridade de ter internalizado a cisão entre a particularidade da perspectiva da consciência e a universalidade de uma perspectiva vinculada à essência, fundamentada de maneira incondicional e absoluta. Essência esta figurada em uma outra consciência-de-si (o imutável) que se afirma como aquela que tem para si a perspectiva universal de validação de condutas e julgamentos. Por ter internalizado esta perspectiva de uma outra consciência essencial, ela pode intuir a si mesma em uma outra, ser ao mesmo tempo ambas. Ou seja, a clivagem incide na consciência e, por incidir nela, pode ser superada.

Depois de um longo movimento onde a tentativa de reconciliação e de anulação da cisão levou a consciência infeliz a aproximar-se da essência seja através da imanência do que se apresenta de maneira pré-conceitual, através do puro intuir do sentimento, seja através da negação do mundo a partir de um desejo e de um trabalho que são figuras de um agir no qual a consciência renuncia a si, vimos como o texto caminhava para a exposição de uma estrutura peculiar de reconciliação.

Nós vimos como a consciência infeliz podia, ao final, retornar a si e ser “consciência singular que é em si a essência absoluta”. Tal operação dependia da posição da singularidade (da consciência aferrada ao particularismo de sua perspectiva) como “o negativo de si mesma”. Através desta negação de si, a consciência podia tecer e internalizar uma unidade com a essência.

Ao final da seção consciência-de-si, tal negação ganhou a figura do sacrifício de si através da alienação completa do seu agir e mortificação de si pelas vias do ascetismo e da culpabilidade. No entanto, esta alienação e este sacrifício não foram feitos em nome da internalização da perspectiva de uma outra consciência que se colocaria na posição de dominação. Para além disto, este sacrifício de si através da alienação do seu agir foi alienação resultante de uma decisão, *tomada pela própria consciência*, de pôr sua vontade como um Outro, de ter em si sua própria negação. Mas neste “pôr sua vontade como um Outro”, a consciência não trocou sua perspectiva particular por outra perspectiva particular. Ao contrário, ao fazer “algo que não compreende”, “algo totalmente estranho, rituais que lhe traz representações e fala linguagem sem sentido” a consciência se confrontou com o automatismo de um agir desprovido de sentido, de um agir que não é posição da expressividade de nenhum sujeito. De forma, ela pode alcançar a universalidade do que é abstrato, desprovido de todo vínculo essencial ao sensível. Assim, da dialética do Senhor e do Escravo (núcleo motor da seção “consciência-de-si”) até a figura da consciência infeliz, temos o aprofundamento de um movimento de formação que passa pela auto-posição de si como pura negatividade (auto-posição que Hegel alude ao dizer que a consciência “arrancou de si seu ser para-si e fez dele um ser”). Auto-posição que só se completa quando a consciência se vê agindo e desejando a partir de um Outro *incondicional e absoluto*, Outro que é a primeira figura, no interior do campo de experiências da consciência, do universal.

Dito Isto Hegel pode então iniciar esta nova seção afirmando:

---

<sup>408</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 231

Porque a consciência-de-si é razão, sua relação [*Verhältnis*], até agora negativa frente ao ser-outro [*seja a perspectiva de uma outra consciência singular, seja as determinações empíricas do mundo*], se converte em uma atitude positiva. Até agora, só se preocupava com sua independência e sua 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 (*Realität*), ou seja, está certa de que toda a efetividade não é outra coisa que ela<sup>409</sup>.

Aqui, já encontramos a definição operacional de “razão” com a qual Hegel trabalhará na *Fenomenologia do Espírito*: a razão é a certeza da consciência ser toda a realidade, ou seja, certeza de que o que aparece como outro tem a mesma estrutura da consciência-de-si. Nós voltamos aqui àquilo que apresentei como postulado fundamental do idealismo: “A estrutura do objeto duplica a estrutura do Eu”, e não é por outra razão que Hegel compreende o idealismo como “figura” da razão, como momento histórico de posição do conceito da razão. Momento histórico este dependente dos processos de subjetivação socialmente postos pela fé cristã.

Neste parágrafo vemos Hegel descrevendo uma mudança brutal de perspectiva: a consciência negava toda sua dependência essencial em relação ao ser-outro. Negação que a levou a afirmar-se *contra* o ser-outro, seja através de uma liberdade interior que era apenas figura do afastamento e da aniquilação do mundo (estoicismo e ceticismo), seja através de uma procura pela independência abstrata. No entanto, agora, a consciência está segura de ter se reconciliado com a realidade, ou seja: ‘ está certa de que toda a efetividade não é outra coisa que ela’, ‘ a consciência tem a certeza de que só a si experimenta no mundo’.

A primeira questão que devemos responder é: o que aconteceu à consciência para que tal reconciliação fosse possível? Se não partirmos desta questão, poderemos nos desviar do verdadeiro alvo da indagação hegeliana. Pois, sem ela, é fácil interpretarmos de maneira equivocada afirmações como:

Do mesmo modo que a consciência que vem à cena como razão tem em si essa certeza imediatamente, assim também o idealismo a enuncia da forma imediata: Eu sou Eu, no sentido de que Eu é objeto para mim. Não no sentido de objeto da consciência-de-si em geral, que seria um objeto vazio em geral [*o Eu como auto-intuição abstrata de si*], nem de objeto da consciência de si livre, que é retirado dos outro que ainda tem valor [*a auto-objetificação de si através da liberdade absoluta que se aferra a um contingente*]; mas sim que o Eu é objeto, com a consciência do não-ser [da nulidade] que qualquer outro objeto; é o objeto único, é toda a realidade e presença<sup>410</sup>.

A princípio, pode parecer que, a partir de agora, o Eu tem a consciência de encontrar sua imagem auto-idêntica em toda a realidade e presença, como se o Eu aparecesse enfim como fundamento e solo da visibilidade do que se põe como presença. Afinal, a comparação do

---

<sup>409</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 232

<sup>410</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 233

saber com o objeto não havia sido definida anteriormente por Hegel como comparação da consciência consigo mesma?

No entanto, sabemos que não é exatamente isto que Hegel tem em mente. Vimos, na seção “consciência-de-si”, como Hegel insistia que o Eu e seu “sentimento de auto-identidade” eram resultados de um longo processo de socialização e de interação social (entre consciências e interação sujeito/objeto). Tal perspectiva que apreende o processo de formação do Eu procurava deixar evidente seu caráter fundamentalmente relacional e anti-solipsista. Hegel chegava mesmo a insistir que tais processos formadores de socialização se estruturavam a partir de dinâmicas de alienação do agir e do desejo (as duas faculdades expressivas fundamentais até agora) através da internalização da perspectiva do Outro. Mas a formação do sujeito moderno só chega a seu resultado final através da internalização da perspectiva de um Outro cujo desejo e agir são incondicionais. Daí porque Lebrun podia afirmar: “ em troca de seus sofrimentos, é o gozo do “universal” que se oferece à consciência... belo presente”<sup>411</sup>.

Desta forma, os sujeitos modernos apareciam como *locus* de exigências abstratas de universalidade *conjugadas e assumidas no particular*, universalidade que dependia da vinculação dos sujeitos ao particular para se afirmar enquanto tal. Este era o valor positivo dos processos de mortificação e culpabilidade: a consciência não pode aniquilar seu vínculo à particularidade [comparar a consciência infeliz com o movimento final da seção “espírito”]. Eles eram, assim, a identidade entre a identidade e a diferença. Era esta abolição da auto-identidade imediata que permitia ao Eu duplicar a estrutura do objeto e ter, assim, a certeza de ser toda a realidade. Não que ele pudesse, a partir daí, deduzir toda a realidade; mas ele tinha a possibilidade de reconhecer a racionalidade da irredutibilidade do sensível. Racionalidade que nos levava a esta noção de infinitude do pensar enquanto capacidade do conceito em absorver aquilo que o nega sem, com isto, dissolver-se na posição de um objeto vazio de conceito.

Hegel insiste então que o idealismo nos traz este conceito renovado de consciência-de-si enquanto fundamento do saber, enquanto condição para a consciência de objeto e enquanto princípio de racionalização de todas as esferas sociais de valores. Daí porque Hegel parte, na seção “razão”, de uma re-compreensão da proposição fundamental de auto-identidade do sujeito (Eu=Eu). Trata-se de insistir que a correta elaboração do processo de formação da consciência nos impede de compreender esta auto-identidade do sujeito como posição imediata da auto-percepção de si. Para tanto, um debate entre Hegel, Fichte e, principalmente, Kant desenha-se neste momento do nosso texto.

Hegel afirma que o idealismo apareceu até agora como o resultado de um longo esquecimento do que estava em jogo no processo de formação da consciência-de-si. Daí porque ele pode dizer que a consciência: “deixou para trás esse caminho [de sua formação] e o esqueceu, ao surgir imediatamente como razão”<sup>412</sup>. Ou ainda, que o idealismo: “que começa por tal asserção (Eu=Eu) sem mostrar aquele caminho [do processo de formação do Eu] é por isto também pura asserção que não se concebe a si mesma”<sup>413</sup>.

Na verdade, Hegel quer contrapor uma compreensão transcendental das estruturas da razão à descrição fenomenológica do processo de formação de seus conceitos, em especial do processo de formação deste princípio fundamental que é a auto-identidade

---

<sup>411</sup> LEBRUN, *Vivre dans l'universel*, p. 104

<sup>412</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 233

<sup>413</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 234

imediate do *Eu penso* e da centralidade da estrutura categorial do entendimento. Neste sentido, Hyppolite tem razão ao lembrar que Hegel procura enquadrar o idealismo, em especial o kantiano, como um “fenômeno da história do espírito”, como uma figura da consciência, e não apenas como tese filosófica<sup>414</sup>. Para tanto, vale a pena traçar os traços gerais da maneira com que Hegel compreende as articulações entre entendimento e consciência-de-si em Kant.

### **Kant, categorias e unidade sintética de apercepção**

De maneira sumária, podemos lembrar de alguns traços gerais da experiência intelectual kantiana que Hegel tem em mente. Digamos que Kant começa por perguntar: “qual é o fato do conhecimento (*quid facti*)?”. O fato do conhecimento consiste em termos representações graças às quais julgamos. Julgar, aqui, significa principalmente reportar o diverso da intuição a representações, a conceitos. Representações e conceitos cuja função consiste basicamente em serem predicados de juízos possíveis para todo e qualquer objeto.

No entanto, sabemos que estes predicados de juízos possíveis, para poderem responder a aspirações de universalidade, não devem ser resultantes de alguma forma de gênese empírica ou de indução a partir de situações empíricas contextuais. Tais predicados (ou predicamentos) devem ter realidade transcendental, isto se lembrarmos que “transcendental” diz respeito ao conhecimento *a priori* de como certas representações e conceito são aplicados ou possíveis. Em última instância, podemos representar a priori todo objeto possível da intuição pois podemos deduzir a priori as formas da percepção. A consciência de um objeto não pode ser entendida simplesmente nos termos de possuir um determinado estado mental. Ter consciência de um objeto significa capacidade de representar objetos em suas diferenças estruturadas, unificar objetos a partir de regras reflexivamente apreendidas pela consciência. Isto significa submeter a consciência à consciência-de-si (já que consciência-de-si, aqui, não é exatamente conhecimento-de-si, mas posição das condições gerais da experiência).

Sabemos, no entanto, que não basta ter princípios, faz-se necessário que tenhamos a ocasião de exercê-los. Meros princípios subjetivos ligados à estrutura de nossa psicologia de nada serviriam para dar objetividade ao conhecimento. Como nos lembra Deleuze: “o que nos apresenta de maneira a formar uma Natureza deve necessariamente obedecer a princípios do mesmo gênero (mais ainda, aos mesmos princípios) que aqueles que regulam o curso das nossas representações”<sup>415</sup>. Desta forma, trata-se de substituir a idéia de uma harmonia entre sujeito e objeto por uma submissão necessária do objeto ao sujeito. Operação que serve de base para o que Kant chama de “revolução copernicana”.

No entanto, tal submissão não pode nos levar a um idealismo subjetivista. As coisas não são simples produtos de nossas atividades. As exigências do realismo devem ser respeitadas. Kant tentará preencher tais exigências através de uma análise das faculdades do conhecimento (sensibilidade, imaginação, entendimento e razão) e de suas relações internas. Como se o problema da relação entre sujeito e objeto tendesse a ser internalizado e convertido em um problema de relações entre faculdades.

Kant insiste que há uma faculdade passiva (sensibilidade) e três faculdades ativas. A faculdade passiva recebe a matéria que dará origem aos objetos, assim como as faculdades

---

<sup>414</sup> Ver, HYPPOLITE, *Gênese*, p. 240

<sup>415</sup> DELEUZE, *A filosofia crítica de Kant*, p. 20

ativas sintetizam a forma dos objetos através da intuição no espaço e no tempo e através da categorização como predicção de todo objeto possível à experiência. Assim, do ponto de vista da forma, o que aparece à consciência, ou seja, os fenômenos, só podem estar submetidos às categorias do entendimento. No entanto, do ponto de vista da matéria, a harmonia só pode ser postulada de maneira ideal pelas idéias da razão, que são apenas idéias reguladoras. A razão é a faculdade que diz: “tudo se passa como se...”. As idéias da razão não são simples ficções, elas têm valor regulador, mas seu objeto é indeterminado e problemático (a coisa em-si). Ao tentar legislar diretamente sobre a sensibilidade, a razão produz apenas falsos problemas e ilusões (paralogismos e antinomias).

O resultado é pois a possibilidade de falarmos de leis que: “a priori fundamentam a natureza, tomada como conjunto de objetos da experiência”<sup>416</sup>. Mas o preço a ser pago será o reconhecimento de que a experiência refere-se apenas a fenômenos, e não a coisas em-si, que se mantém para nós incognoscíveis. É isto que Hegel tem em mente ao afirmar, sobre o idealismo kantiano: “A razão é a certeza de ser toda a realidade. Mas esse em-si ou essa realidade é, ainda, um absolutamente universal, é a pura abstração da realidade”<sup>417</sup>.

No entanto, é exatamente o problema da centralidade da submissão do diverso às categorias na constituição do objeto da experiência que interessa à Hegel neste momento. Ele quer criticar um processo de racionalização que é basicamente compreendido como categorização. Processo que, para Hegel, só pode levar a esta “pura abstração da realidade”. Para fazer a crítica a uma racionalização compreendida como categorização, Hegel parte do vínculo indissociável entre consciência-de-si e estruturação dos modos de relação entre categorias e diversidade advinda da intuição. Daí porque, Hegel parte de afirmações como: “o Eu [no idealismo kantiano] é apenas a pura essencialidade do ente ou a categoria simples”.

Sabemos que Kant organiza os modos de categorização a partir das funções lógicas do juízo. As categorias serão definidas como: “conceitos de um objeto em geral, por intermédio dos quais a intuição desse objeto se considera *determinada* em relação a uma das *funções lógicas* do juízo”<sup>418</sup>. Daí porque a tábua das categorias (com suas quatro subdivisões em quantidade/qualidade/modalidade e relação) é deduzida das quatro rúbricas do julgamento. Kant quer evitar o erro de Aristóteles que: “não estava de posse de um princípio”<sup>419</sup> de dedução transcendental de categorias. No entanto, Hegel dirá:

Com isto se admite que a imediatez, o asseverar e o encontrar são abandonados, e que o conceituar (*Begreifen*) principia. Contudo, admitir a multiplicidade de categorias de uma maneira qualquer – por exemplo, a partir dos juízos – como um achado, e fazer passar por boas as categorias assim encontradas, isto deve ser considerado um ultraje à ciência<sup>420</sup>.

Ou seja, não parece à Hegel que as formas lógicas do juízo possam aspirar fornecer, por si só, modos fundamentados de organização do diverso da experiência. A razão aqui é clara: as formas lógicas do juízo são, para Hegel, representações naturais do pensar,

---

<sup>416</sup> KANT, *Crítica da razão pura*, B XIX

<sup>417</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 235

<sup>418</sup> KANT, *Crítica da razão pura*, B 128

<sup>419</sup> KANT, *Crítica da razão pura*, B 107

<sup>420</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 235

sedimentações de pressupostos que não são postos. Por exemplo, ao dividir juízos, segundo a quantidade, em universais, particulares e singulares, o pensar pressupõe a naturalidade de processos fundamentais de identidade, diferença e relação. Pois são eles que me permitem, por exemplo, particularizar uma representação e generalizar outra. A verdadeira questão, para Hegel, é: de onde o entendimento retira a certeza de seus pressupostos de identidade e diferença que estruturam a própria possibilidade de configuração de categorias? A resposta está na auto-identidade imediata da consciência-de-si. É nesta direção que devemos compreender a afirmação de Hegel:

O idealismo enuncia a unidade simples da consciência (Eu=Eu) como sendo toda a realidade, e faz dela imediatamente a essência, sem tê-la conceituado como essência absolutamente negativa. É apenas esta última que tem em si a negação, a determinidade e a diferença. Mas se isto é inconcebível [para o idealismo], é mais inconcebível ainda que haja na categoria diferenças ou espécies (...) as múltiplas categorias são espécies da categoria pura<sup>421</sup>.

De fato, Kant sempre insistiu que: “todo o diverso da intuição possui uma relação necessária ao *Eu penso* no mesmo sujeito em que esse diverso se encontra”<sup>422</sup>. Pois a ligação (*Verbindung*) do diverso em geral deve ser um ato da espontaneidade do sujeito. No entanto, esta ligação pressupõe a representação *da unidade sintética* do diverso construída a partir de pressuposições de identidade e diferença. Isto implica não apenas que todas as representações de objeto devem ser minhas (“o *Eu penso* deve poder acompanhar todas as minhas representações”) para que elas possam ser apropriadas reflexivamente. Mas implica fundamentalmente que, para que elas possam apropriadas reflexivamente, elas devem ser estruturadas a partir de um princípio interno de ligação e de unidade que seja reflexivamente reconhecido pela consciência-de-si. Daí porque a regra de unidade sintética do diverso da experiência é fornecida pela estruturação da própria unidade sintética de apercepções, ou seja, pela auto-intuição imediata da consciência-de-si que: “ao produzir a representação *eu penso*, que tem de poder acompanhar todas as outras, e que é uma e idêntica em toda a consciência, *não pode ser acompanhada por nenhuma outra*”<sup>423</sup>. Kant ainda é mais claro ao afirmar que: “O objeto é aquilo em cujo conceito está reunido o diverso de uma intuição dada. Mas toda a reunião das representações exige a unidade da consciência na respectiva síntese”<sup>424</sup>.

Aqui fica mais claro a estratégia hegeliana de reconstituir as aspirações da razão através da reconstituição desta categoria fundamental, a saber, o sujeito como fundamento das operações de reflexividade. Pois questionada a possibilidade da auto-intuição imediata de si, são os postulados fundamentais de constituição de processos de identidade, diferença, unidade, ligação que estarão abalados. É por esta razão que Hegel, mais uma vez, faz apelo a colocações como:

A razão apela para a consciência-de-si de cada consciência: Eu sou Eu, o Eu é meu objeto e minha essência e ninguém lhe negará essa verdade. Porém, ao fundar a

---

<sup>421</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 235

<sup>422</sup> KANT, *Crítica da razão pura*, B 132

<sup>423</sup> KANT, *Crítica da razão pura*, B 132

<sup>424</sup> KANT, *Crítica da razão pura*, B 137



verdade neste apelo, sanciona a verdade da outra certeza, a saber, há para mim um outro, um outro que me é objeto e essência (...) Somente quando a razão surge como reflexão a partir dessa certeza oposta é que surge sua afirmação de si, não mais apenas como certeza e asserção, mas como verdade”<sup>425</sup>.

## Fichte e o caráter infinito do Eu

Hegel ainda analisa, nos parágrafos 236 e 237 algumas elaborações da filosofia de Fichte em relação aos impasses do idealismo kantiano, principalmente a estratégia de suspender as dicotomias do entendimento kantiano através de uma nova reflexão sobre o Eu (estratégia compartilhada, até certo ponto, por Hegel). Para Fichte, tratava-se principalmente de mostrar como a reflexão kantiana a respeito do Eu como unidade sintética de apercepções era insuficiente, o que obrigava a filosofia a partir de uma tematização exaustiva sobre a estrutura do Eu.

A leitura hegeliana de Fichte (desenvolvida principalmente no artigo *Diferenças entre os sistemas de Fichte e Schelling e Lições sobre a história da filosofia*), parte da noção de que: “Com efeito, para Fichte, a fonte das categorias e das idéias é o Eu, mas todas as representações e todos os pensamentos são um múltiplo sintetizado pelo pensar”<sup>426</sup>.

Fichte parte do caráter absoluto do Eu, deste primeiro princípio incondicional que afirma que eu sou igual a mim mesmo (Eu=Eu), condição para a afirmação de uma liberdade que não seja mera ilusão já que, através da auto-posição de si, mostro como não sou “meramente um produto das coisas, um acidente do mundo”<sup>427</sup>. Esta posição da auto-identidade é uma atividade livre e autônoma que fundamenta nossa experiência de objetos. Ou seja, a experiência de objetos é deduzida dos modos de relação de si a si mesmo. Até porque, a auto-identidade do sujeito cognoscente é a condição mínima para a estabilidade da referência aos objetos.

Por outro lado, da proposição Eu=Eu deriva a certeza lógica absoluta de que A=A. Tal certeza lógica é derivada porque a proposição A=A constitui um julgamento que, enquanto julgamento, é atividade de uma consciência que já deve ter todas as condições para julgar, que já deve ter capacidade de pôr a si mesma enquanto Eu=Eu. Proposição que, para Fichte, significa: “O Eu começa através da posição absoluta de sua própria existência”<sup>428</sup>, ou seja, a consciência-de-si é indissociável da reflexão-de-si, isto no sentido de que pensar sobre si é constituir a si mesmo. Pois esta consciência de si não é uma identidade morta; ela é a auto-posição reflexiva de si em um objeto, ou ainda, auto-posição de si na condição de objeto da reflexão em uma unidade completa. Isto é a consequência da disposição fichteana em não considerar o Eu como mero sujeito, mas como sujeito-objeto, como entidade relacional (tal como fará posteriormente Hegel).

Mas a atividade reflexiva de posição de si como objeto da reflexão não pode ser vista como uma identidade absoluta. Pôr a si mesmo como objeto implica em instaurar uma divisão no interior da consciência. Pois ou já tenho em mim os critérios para reconhecer o objeto que sou para mim mesmo (e neste caso a certeza de si é anterior à posição de si, a

---

<sup>425</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 234

<sup>426</sup> HEGEL, *Lições sobre a história da filosofia - Fichte*

<sup>427</sup> FICHTE, *Doutrina da ciência*, p. 13

<sup>428</sup> idem, p. 99

consciência-de-si é anterior á reflexão sobre si) ou pôr a mim mesmo como objeto é uma objetivação que implica em alguma forma de alienação.

A este respeito, lembremos da maneira como Fichte insiste que o modo de afirmação da identidade do Eu é o pressuposto da contraposição de  $\neg A$ . Toda posição da identidade funciona como pressuposição da posição da diferença. Toda proposição  $A=A$  funciona como pressuposição da proposição “ $\neg A$  não é igual a  $A$ ”. Como se o princípio de identidade produzisse o princípio de oposição. Daí porque Fichte pode dizer: “A oposição em geral é posta absolutamente pelo Eu”<sup>429</sup>. Isto faz com que o primeiro princípio incondicionado (Eu sou igual a Eu) seja acrescido de um segundo, condicionado pelo primeiro: Eu ponho diante do Eu um Não-Eu (*Ich setze dem Ich ein Nicht-Ich entgegen*) enquanto oposição determinante, o que significa dizer que toda diferença é resultado da atividade do Eu<sup>430</sup>. Um Eu que se contrapõe não apenas na dimensão do objeto da reflexão (o segundo  $A$  do  $A=A$ ), mas também na dimensão do sujeito da reflexão (o primeiro  $A$  do  $A=A$ ). É isto que Hegel tem em mente ao afirmar:

Como unidade negativa, [a consciência-de-si] exclui de si tanto as diferenças como tais, quanto essa primeira unidade pura e imediata como tal; é a singularidade, uma nova categoria que é a consciência excludente, consciência para a qual há um Outro<sup>431</sup>.

Ou seja, mais uma vez vemos este procedimento através do qual, ao pôr uma identidade eu afirmo a essencialidade da oposição e da diferença. Fichte insiste no caráter aparentemente contraditório que tal operação implica, já que: “O Eu não é posto no Eu na medida em que o não-Eu está lá posto. Mas o não-Eu pode ser posto apenas na medida em que o Eu é posto no Eu (na consciência idêntica) a fim de opor-se a ele. Agora, o não-Eu está posto na consciência idêntica. Assim, na medida em que o não-Eu é posto na consciência, o Eu deve também estar lá posto”<sup>432</sup>. O que, é última instância, equivale a afirmar que  $\text{Eu}=\text{não-Eu}$ . Vimos como Hegel procurou fornecer as bases sociais de tal equivalência através de uma reflexão sobre a gênese empírica do Eu.

Fichte, por sua vez, procura realizar a síntese desta contradição ao se perguntar sobre como realidade e negação, ser e não-ser podem ser pensados juntos sem eliminação e destruição mútuas. Até porque, se ser e não-ser são facetas de uma mesma experiência, eles não podem estar em contradição absoluta. Isto leva Fichte à afirmação de um terceiro princípio (*princípio fundamental*) que diz: “O Eu e o não-Eu são estabelecidos conjuntamente pelo Eu e no seu interior como limitados entre si”. Com isto, Fichte quer dizer todo oposto partilha com seu oponente ao menos um aspecto  $X$ . Este  $X$  pode ser chamado o fundamento tanto do oposto quanto do seu oponente e fornece as regras lógicas que governam toda antítese e toda síntese. Seu lugar é ocupado pelo Eu absoluto.

Desta forma, a oposição entre Eu e não-Eu deve se dar *no interior* da consciência, e não *contra* a consciência. O que leva a dizer que a afirmação da identidade do Eu põe a oposição, põe seu limite. Maneira de esvaziar toda oposição ao Eu, a não ser que tal

---

<sup>429</sup> idem, p. 103

<sup>430</sup> Daí porque Pippin afirma: “Fichte’s idealism centrally involves a claim about the ‘derivative’ status of the not-self (...) we can never know the not-self except as determined by the self” (PIPPIN, *Hegel’s idealism*, p. 56)

<sup>431</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 236

<sup>432</sup> FICHTE, *Doutrina da ciência*, p. 107

oposição seja compreendida como condição necessária presente em todo processo de experiência de si resultante da atividade do Eu. Daí porque a filosofia de Fichte opera, neste momento, um redirecionamento em direção à dimensão prática. A posição de si no interior da atividade prática, ou antes, o desenvolvimento do esforço em direção à liberdade (verdadeiro alvo de toda práxis), nos leva ao esforço infinito de superar o choque vindo da limitação do Eu pelo não-Eu.

Hegel compreende isto como maneira de tentar dar conta deste movimento através do qual a consciência sai de si: “como categoria simples, passando à simplicidade e ao objeto (...) suprimindo o objeto como distinto para apropriar-se dele e proclamando-se como certeza de ser toda a realidade”<sup>433</sup>. Ele se interessa por este esquema por ver, nele, como o princípio de identidade alojado na auto-intuição da consciência-de-si aparece, no interior mesmo do idealismo, como o que deve produzir necessariamente a diferença enquanto aquilo que não se submete ao quadro categorial, já que as categorias têm o Eu penso enquanto fundamento. A consciência precisa produzir um outro que ela para poder se afirmar em um esforço infinito de constituição da identidade. Daí porque Hegel pode falar que o idealismo encontra-se em uma:

contradição imediata, ao afirmar como essência algo que é duplo e pura e simplesmente oposto: a unidade sintética de apercepção e, igualmente, a coisa. Pois a coisa, ao ser chamada também choque estranho ou essência empírica, ou sensibilidade, ou coisa em si, em seu conceito fica sempre a mesma e estranha à unidade sintética de apercepção<sup>434</sup>.

Dito isto, Hegel irá mostrar, em toda a seção “razão”, mostrar como tal contradição, resultante de um vínculo abstrato entre consciência-de-si e identidade imediata, vai se configurando no interior dos processos de racionalização de campos múltiplos da vida social (ciência, política, arte, direito). É este movimento que seguiremos a partir da aula que vem.

---

<sup>433</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 237

<sup>434</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 238

## Curso Hegel Aula 20

Na aula de hoje, daremos continuidade à leitura do capítulo ‘Certeza e verdade da razão’. Na aula passada, vimos como Hegel fornecia, já nos primeiros parágrafos, a definição operacional de “razão” com a qual ele trabalhará na *Fenomenologia do Espírito*: a razão é a certeza da consciência ser toda a realidade, ou seja, certeza de que o que aparece como outro tem a mesma estrutura da consciência-de-si:

Porque a consciência-de-si é razão, sua relação [*Verhältnis*], até agora negativa frente ao ser-outro [*seja a perspectiva de uma outra consciência singular, seja as determinações empíricas do mundo*], se converte em uma atitude positiva. Até agora, só se preocupava com sua independência e sua 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 (*Realität*), ou seja, está certa de que toda a efetividade não é outra coisa que ela [*a transcendência do sujeito moderno como condição para a constituição da ciência/ Koyré e o cogito como sujeito da ciência moderna*]<sup>435</sup>.

Nós voltamos aqui àquilo que apresentei como postulado fundamental do idealismo: “A estrutura do objeto duplica a estrutura do Eu”, e não é por outra razão que Hegel compreende o idealismo como “figura” da razão, como momento histórico de posição do conceito da razão. Neste parágrafo vemos pois Hegel descrevendo uma mudança brutal de perspectiva: a consciência negava toda sua dependência essencial em relação ao ser-outro. Negação que a levou a afirmar-se *contra* o ser-outro, seja através de uma liberdade interior que era apenas figura do afastamento e da aniquilação do mundo (estoicismo e ceticismo), seja através de uma procura pela independência abstrata. No entanto, agora, a consciência está segura de ter se reconciliado com a realidade, ou seja: ‘ está certa de que toda a efetividade não é outra coisa que ela’, ‘a consciência tem a certeza de que só a si experimenta no mundo’. Hegel afirma que ela: “planta em todos os cumes e abismos o signo (*Zeichen*) de sua soberania”<sup>436</sup>. Uma certeza vinculada à posição do princípio de subjetividade como fundamento do saber.

Assim, a partir da seção “Razão”, chegamos a um estágio de unidade entre consciência de objeto e consciência-de-si cuja realização perfeita nos levará ao saber absoluto. Há, desta forma, uma unidade de propósito nas quatro seções finais que compõem a *Fenomenologia do Espírito*, já que cada uma mostrará modos distintos de posição deste princípio de unidade. Entre as seções “Razão”, “Espírito”, “Religião” e “Saber Absoluto” não há exatamente um desenvolvimento progressivo, mas uma apresentação de quatro perspectivas distintas de reflexão a respeito da unidade entre consciência de objeto e consciência-de-si. Neste sentido, a perspectiva apresentada na seção “Razão” é, desde o início, alvo de críticas claras da parte de Hegel. Nela, Hegel procura configurar uma certa

---

<sup>435</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 232

<sup>436</sup> idem, p. 241

experiência da modernidade em direção à racionalização de suas esferas de valores; racionalização esta que alcança a forma de sua reflexão filosófica através do idealismo.

Lembremos, neste sentido, de um ponto já tematizado anteriormente. A modernidade, enquanto momento que procura realizar expectativas de auto-fundamentação nas múltiplas esferas da vida social, é vista por Hegel como *processo histórico* animado pelas promessas de uma razão *una* do ponto de vista de suas dinâmicas de racionalização. Isto significa, por exemplo, que os processos de racionalização que fornecem os fundamentos descritivos para a ciência moderna e seus métodos de observação são compreendidos como simétricos aos processos de racionalização em operação nos campos de interação social e na concepção de formas modernas de vida social. Isto significa também que os equívocos do primeiro serão simétricos aos equívocos do segundo.

Podemos dizer que esta é a perspectiva geral assumida por Hegel neste capítulo. Neste sentido, encontramos aqui o que poderíamos chamar de crítica hegeliana ao processo de modernização em suas dimensões: cognitivo-instrumental (razão observadora), prático-finalista (razão ativa) e jurídica (razão legisladora – que é, à sua maneira, um desdobramento da segunda). Tais dimensões correspondem, grosso modo, às três subdivisões da nossa seção: Razão observadora, Razão ativa ou A efetivação da consciência-de-si racional através de si mesma e, por fim, A individualidade que é real em si e para si mesma (embora, nesta subseção, o capítulo “O reino animal do espírito” permaneça mais próximo de considerações sobre a estrutura prático-finalista da razão em sua dimensão estético-expressiva)

Dito isto, vimos como Hegel iniciava o capítulo a partir de uma crítica a perspectiva kantiana de compreender *racionalização* como *categorização*. Vimos como Hegel esboça uma crítica à centralidade das noções de categoria (predicados gerais de um objeto qualquer) e de unidade sintética de apercepções para as operações racionais do entendimento na sua configuração dos objetos do conhecimento. Não se trata, para Hegel, de colocar em questão a posição do princípio de subjetividade como fundamento para as operações da razão, mas se trata de afirmar que o idealismo aparecera até então como o resultado de um longo esquecimento do que estava em jogo no processo de formação da consciência-de-si. Daí porque ele pode dizer que a consciência: “deixou para trás esse caminho [de sua formação] e o esqueceu, ao surgir imediatamente como razão”<sup>437</sup>. Ou ainda, que o idealismo: “que começa por tal asserção (Eu=Eu) sem mostrar aquele caminho [do processo de formação do Eu] é por isto também pura asserção que não se concebe a si mesma”<sup>438</sup>. Na verdade, Hegel quer contrapor uma compreensão transcendental das estruturas da razão à descrição fenomenológica do processo de formação de seus conceitos (perspectiva que ele colocará em marcha na seção “Espírito”), em especial do processo de formação deste princípio fundamental que é a auto-identidade imediata do *Eu penso* e da centralidade da estrutura categorial do entendimento. Neste sentido, Habermas tinha razão ao afirmar que: “Hegel quer substituir a empresa da teoria do conhecimento pela auto-reflexão fenomenológica do espírito”<sup>439</sup>.

Tal contraposição traz uma série de conseqüências. A principal delas diz respeito à tentativa hegeliana de dissociar princípio de subjetividade e princípio de identidade. O sujeito hegeliano não é *locus* da identidade imediata e, se o sujeito continua sendo

---

<sup>437</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 233

<sup>438</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 234

<sup>439</sup> HABERMAS, *Crítica de Kant por Hegel in Conhecimento e interesse*

fundamento do saber, isto traz conseqüências profundas para os modos de orientação do pensamento em suas múltiplas aspirações. Daí porque este capítulo se inicia com uma reflexão sobre o primado da subjetividade transcendental no idealismo, caminha em direção a uma apresentação de discursos científicos sobre a individualidade hegemônicas à época (fisiognomia e frenologia) e passa em revista, de forma crítica, a várias figuras do individualismo moderno em sua dimensão prática: o hedonismo faustiano, o sentimentalismo da Lei do coração, a recuperação do discurso da virtude natural e o individualismo romântico (O reino animal do espírito).

Aqui fica mais claro a estratégia hegeliana de reconstituir as aspirações da razão através da reconstituição desta categoria fundamental, a saber, o sujeito como fundamento das operações de reflexividade. Pois questionada a possibilidade da auto-intuição imediata de si, são os postulados fundamentais de constituição de processos de identidade, diferença, unidade, ligação que estarão abalados. Por isto, Hegel dirá:

Porém a razão, mesmo revolvendo todas as entranhas das coisas e abrindo-lhes todas as veias a fim de ver-se jorrar dali para fora não alcançará essa felicidade [*de ser toda a realidade*], mas deve ter-se realizado (*vollendet*) antes em si mesma para depois experimentar sua plena realização (*Vollendung*)<sup>440</sup>.

Ou ainda:

Todas as revoluções, nas ciências não menos que na história mundial, provêm somente de que o espírito agora, para o entender e perceber de si, para tomar posse de si, alterou suas categorias, abrangendo-se consigo mais verdadeira e profundamente, com mais intimidade e união<sup>441</sup>.

Realizar-se em si mesma antes de se experimentar no mundo significa que a razão deve racionalizar inicialmente o que lhe serve de fundamento, ou seja, a individualidade, isto antes de saber como se orientar na experiência do mundo. Daí porque o trajeto do nosso sub-capítulo vai da física às “ciências da individualidade” enquanto paradigmas de constituição do objeto de observação científica. Desta forma, o caminho que Hegel escolhe para desdobrar tal questionamento passa pela exposição fenomenológica do trajeto da ciência moderna, ou antes, da razão efetiva (*wirkliche Vernunft*) na realização de sua certeza de ser toda a realidade. Pois no campo da ciência aparecerá, de maneira ainda imperfeita (e no interior de uma “falsa ciência da individualidade”, ou seja, da frenologia), o modo de duplicação entre o objeto “efetivo, sensivelmente presente” (*wirkliche, sinnlich-gegenwärtige*)<sup>442</sup> e um Eu que não se submete mais ao princípio de identidade.

Ao final, veremos como a razão só poderá apreender o que é da ordem do fundamento de seus processos se abandonar a tentativa de compreender a confrontação com o objeto a partir das dinâmicas de “observação” da imediatez do ser ou da unidade imediata do Eu. Devemos compreender a razão como atividade (pensada a partir dos processos de desejo, trabalho e linguagem), e não como observação. Daí porque nosso sub-capítulo dará lugar a um outro, intitulado exatamente: a razão ativa.

---

<sup>440</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 241

<sup>441</sup> HEGEL, *Enciclopédia*, par. 246

<sup>442</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 242

## Observar a natureza

No interior da primeira seção (“A observação da natureza”) do nosso capítulo, encontramos dois momentos distintos. O primeiro vai até o parágrafo 253, o segundo é mais extenso e vai do parágrafo 254 até o 297. Na primeira parte, Hegel retoma vários motivos anteriormente expostos nos capítulos dedicados à certeza sensível, à percepção e ao entendimento, isto a fim de mostrar os limites de uma noção de “experiência” vinculada à “observação”. Nota-se, em vários momentos, algumas referências claras ao empirismo e à teoria do conhecimento que suportava a física da época. Na segunda parte, Hegel centra o problema da razão na observação do orgânico. Como veremos, trata-se de um objeto que tem estatuto especial por levar a razão à reflexão sobre a vida enquanto conceito do saber. As referências não são apenas à biologia da época, mas também à filosofia da natureza de Schelling. Colocações sobre a vida enquanto objeto da experiência que apareceram no capítulo dedicado à consciência-de-si serão novamente retomadas.

Quando a consciência carente-de-pensamento expressa (*ausspricht*) o observar e o experimentar como a fonte da verdade, suas palavras bem que poderiam soar como se apenas se tratasse do saborear, cheirar, tocar, ouvir e ver. Porém essa consciência no afã com que recomenda o gostar, o cheirar, etc., esquece de dizer que também o objeto desse sentir já está de fato determinado para ela essencialmente e que, para ela, essa determinação vale pelo menos tanto como esse sentir (...) O percebido deve ter pelo menos a significação de um universal, e não de um isto sensível<sup>443</sup>.

É através de uma retomada de problemas já apresentados no capítulo dedicado à certeza sensível que Hegel inicia a exposição fenomenológica do trajeto da ciência moderna. Trata-se, como vemos, de mostrar os impasses de um conceito de experiência vinculado à imediatez da observação (o alvo privilegiado aqui é o empirismo, este mesmo empirismo que: “ao analisar os objetos encontra-se em erro se acredita que os deixa como são: pois de fato ele transforma o concreto em um abstrato”<sup>444</sup>). Impasses que já vimos através da descrição da impossibilidade de apreensão imediata do isto sensível para além das determinações estruturais do pensamento. Ouvir, ver, ou cheirar algo é operar relações, identidades e diferenças que são previamente estruturadas pelo pensamento e que aspiram validade universal. Daí porque Hegel pode afirmar: “O que se deve mostrar contra a física empírica é isto: que nela há muito mais pensamento do que o que ela própria concede e sabe”<sup>445</sup>.

No entanto, estas determinações universais são, de início, puras abstrações, são: “o que permanece sempre igual a si” (*sich gleist Bleibende*). Assim, a descrição das coisas é feita sobre um extirpar do sensível. “Só há ciência do geral’ dizia Aristóteles. É nesse sentido que a consciência busca descobrir, na experiência, gêneros sempre novos para descrever”<sup>446</sup>. Descrição esta que exige que o pensar opere distinções entre o que é essencial e o que é inessencial, o que preso ainda à dispersão sensível. É tal distinção que

---

<sup>443</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 244

<sup>444</sup> HEGEL, *Enciclopédia*, par. 37

<sup>445</sup> HEGEL, *Enciclopédia*, pág. 13

<sup>446</sup> HYPPOLITE, *Gênese*, pág. 251

permite à razão afirmar: “aquilo pelo qual as coisas são conhecidas é mais relevante para a descrição que o conjunto restante das propriedades sensíveis”<sup>447</sup>. No entanto, a consciência deve tomar sobre si o movimento original (*die eigentliche Bewegung*) do objeto. Veremos, a partir daí, Hegel articular o desenvolvimento fenomenológico do objeto da razão a partir de dicotomias internas que lembram o esquema, apresentado no capítulo sobre a percepção, da clivagem do objeto entre uno e múltiplo, ou ainda, entre substância (ser em repouso – ser para-si apreendido através de “sinais característicos”/ *Merkmale*) e atributos (ser em relação – ser em-si).

A consciência aprofunda suas descrições a fim de dar conta da particularização dos seus objetos através da enumeração, cada vez mais ampla, de multiplicidades de atributos que vão se afirmando contra o universal simples próprio ao gênero, já que a multiplicidade de atributos é diferenciadora *no nível da oposição entre atributos de indivíduos*. No entanto, aqui a observação, enquanto restrição ao simples que delimita a dispersão sensível mediante o universal, vai aos poucos perdendo seu princípio de configuração simples de objetos do mundo:

Por isso a razão deve, antes, abandonar a determinidade inerte que tinha o semblante do permanecer, pela observação da determinidade tal como é em verdade, a saber, como um referir-se ao seu contrário [*isto no sentido de um referir-se ao que não se determina através do gênero*] <sup>448</sup>.

Neste ponto, Hegel repete uma passagem que já vimos no capítulo sobre o entendimento e que diz respeito à compreensão de que o conhecimento deve passar da observação de universais à determinação de leis que organizam os objetos em taxionomias. A natureza aparece como conjunto de fenômenos regidos por leis. Universais são assim leis gerais e abstratas de organização das determinidades, leis que, Hegel não cansa de lembrar, se afirmam enquanto libertação em relação ao ser sensível [o caso da eletricidade negativa como eletricidade da resina e da eletricidade positiva como eletricidade do vidro]. No entanto, conhecemos, desde o capítulo sobre o entendimento, a crítica hegeliana a uma figura do conhecer como determinação de leis. Lembremos, por exemplo, de como ele afirmava: “a lei não preenche completamente o fenômeno. A lei está nele presente, mas não é toda a sua presença, sob situações sempre outras, [o fenômeno] tem sempre outra realidade (*Wirklichkeit*)”<sup>449</sup>. Hegel procurava dizer que a lei não esgota toda a realidade do fenômeno, há algo no fenômeno que sempre ultrapassa a determinação da lei. Trata-se fundamentalmente de um problema de aplicação da lei ao caso.

Esta perspectiva é retomada neste momento do nosso texto. Tanto que Hegel não esquecer de dizer, a respeito da lei: “O que é universalmente válido também vigora universalmente. O que deve-ser (*soll*) também é no agir (*ist in der Tat*), O que apenas deve ser, sem ser, não tem verdade alguma”<sup>450</sup>. No entanto, a aplicação da lei à multiplicidade dos casos é realizada através da analogia e probabilidade. Como lembra Hegel, a consciência não exige que se faça a prova com todas as provas para afirmar que as pedras, ao serem levantadas da terra e soltas, caem:

---

<sup>447</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 246

<sup>448</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 248

<sup>449</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 150

<sup>450</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 249



Só que a analogia não dá nenhum pleno direito; mas ainda por sua própria natureza se contradiz com tanta freqüência que pela analogia mesma se há de concluir que a analogia não permite fazer conclusão nenhuma<sup>451</sup>.

A crítica de Hegel a um certo probabilismo indutivista irá aparecer posteriormente na história da filosofia em vários momentos. Não foram poucos aqueles que lembraram que a analogia é um dispositivo fraco do ponto de vista epistêmico, já que, em um certo sentido, qualquer coisa pode ser análoga a qualquer outra coisa. Para Hegel, um saber verdadeiro deve ser fundamentado de maneira a sustentar proposições que aspirem universalidade e necessidade. Muito diferente é afirmar que a pedra cai por ser pesada e ter, assim, uma relação essencial com a terra. Neste ponto, Hegel afirma que a lei está mais próxima do conceito. A oposição entre lei e conceito no interior da economia do nosso texto é essencial por nos mostrar que Hegel que as explicações científicas devem tender a ser explicações finalistas e é por isto que, a partir do parágrafo 254, o filósofo dedica um longo trecho de sua reflexão à observação do orgânico. Se Hegel pode afirmar aqui que se trata de “um outro tipo de observar”, é porque o orgânico submete-se mais claramente a explicações do tipo finalista do que o inorgânico. A essência do orgânico, dirá Hegel, está no conceito finalista (*Zweckbegriffe*), isto no sentido de que a finalidade não é algo exterior trazida pelo entendimento subjetivo, mas algo imanente à própria natureza orgânica (embora a natureza orgânica não seja marcada pela apropriação reflexiva e auto-posição de seu próprio fim). Por esta razão, Hegel demonstra aqui mais interesse pela biologia do que pela física. Lembremos ainda que: “o tipo de descrições teleológicas apropriadas para descrições de organismos são o que hoje chamamos de descrições funcionais”<sup>452</sup>.

### **Observação do orgânico**

Não se trata aqui de entrar nos detalhes deste momento de nosso texto. O que será fornecido é uma visão panorâmica e operacional que nos auxiliará na compreensão do desenvolvimento do texto e da necessidade deste momento.

A observação da natureza orgânica ocupa um momento fundamental para Hegel na economia do nosso texto porque ela fornece um modo de articulação entre necessidade e determinação fenomenal distinto da exterioridade e da alteridade própria as articulações entre Lei e fenômeno. Como dirá Hegel:

Um objeto tal, que tem em si o processo na simplicidade do conceito, é o orgânico. É ele essa absoluta fluidez em que se dissolve a determinidade através da qual seria somente para outro<sup>453</sup>.

Ou seja, a natureza orgânica é um processo de dissolução da determinidade (fenômeno) como algo de puramente exterior e de contraposto ao conceito. Daí porque ela é a primeira manifestação da “simplicidade” do conceito. Simplicidade que deve ser

---

<sup>451</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 250

<sup>452</sup> PINKARD, *The sociality of reason*, p. 84

<sup>453</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 254

compreendida aqui como realização do auto-movimento do conceito que se encontra como realidade. Neste sentido, se a razão é a certeza da consciência ser toda a realidade, o que poderia ser dito também de outra forma: certeza do conceito ser a própria realidade (lembramos desta frase canônica: “o real deve ser racional”), então a natureza orgânica não é contingente do ponto de vista da razão, mas já é racionalmente orientada (de onde se segue a importância, no interior do sistema hegeliano, de uma filosofia da natureza). Como já vimos no capítulo dedicado à consciência-de-si, à ocasião do aparecimento da vida como objeto da consciência, a existência da razão na natureza orgânica é ainda imperfeita. A vida é ainda uma figura imperfeita da razão porque seu movimento não é para-si, ou seja, não é reflexivamente posto e apreendido. Mas não se trata, por outro lado, de simplesmente negar, através de uma negação simples, o que a reflexão sobre a vida traz. De fato, há uma certa continuidade entre a vida e a consciência-de-si claramente posta por Hegel nos seguintes termos: “A consciência-de-si é a unidade para a qual é a infinita unidade das diferenças, mas a vida é apenas essa unidade mesma, de tal forma que não é ao mesmo tempo para si mesma”<sup>454</sup>.

Vimos, no capítulo dedicado à consciência-de-si, como a vida era apresentada enquanto tensão entre a universalidade da unidade da vida (a absoluta fluidez) e a particularidade do indivíduo ou da multiplicidade diferenciadora das formas viventes. Hegel irá retornar a esta tensão (que já está presente na própria definição do orgânico apresentada no parágrafo 254) através da idéia de que a finalidade da vida está exposta através da noção de que “o exterior deve expressar o interior”. Ou seja, Hegel não aborda o problema da finalidade na natureza orgânica através do problema da determinação entre meio ambiente e espécie, como seria o aparentemente mais natural. Como diz o próprio Hegel:

embora seja possível justapor o pêlo espesso com a região nórdica, a estrutura dos peixes com a água, a das aves com o ar, contudo no conceito de região nórdica não está o conceito de pelagem espessa, no conceito de mar não está o da estrutura dos peixes<sup>455</sup>.

Na natureza orgânica, dirá Hegel, a relação de determinação é entre o interior (fluidez universal na qual se aloja a finalidade enquanto conceito) e o exterior (que Hegel chama às vezes de ser inerte – por se contrapor ao movimento do fluxo contínuo da vida; às vezes de figuração). Partindo do estado do conhecimento biológico de sua época (Kielmeyer), Hegel pensa inicialmente o interior a partir de funções e propriedades como: irritabilidade (cuja expressão exterior seria o sistema nervoso), sensibilidade (sistema muscular) e reprodução. Hegel faz uma extensa crítica a tal perspectiva por ver nela uma forma de apreender o organismo segundo o aspecto abstrato da existência morta, pois eles deixam de ser momentos de um processo inseparável. Vale aqui o que Hegel dirá mais a frente: “seus momentos assim captados pertencem à anatomia e ao cadáver, não ao conhecimento e ao organismo vivo”<sup>456</sup>. Tal crítica servirá também para Hegel descartar a noção de que propriedades mensuráveis em grandezas quantitativas (peso, resistência, cor, dureza) possam dar conta do que é da ordem da manifestação da essência do orgânico. É

---

<sup>454</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 168

<sup>455</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 255

<sup>456</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 276

neste sentido que devemos compreender as passagens em que Hegel contrapõe o número em sua indiferença à particularidade do ser e o conceito.

De fato, este trecho do texto caminha para mostra como a expressão do interior no exterior que caracterizaria a natureza orgânica só pode ser compreendida se abandonarmos a noção de expressão imediata. Quando Hegel fala que o “orgânico é uma singularidade que, por sua vez, é negatividade pura”<sup>457</sup>, ele tem mente o fato da natureza orgânica, enquanto tensão entre a universalidade da unidade da vida e a particularidade do indivíduo, entre *soma* e *plasma*, ser o espaço de uma auto-negação da determinidade. No entanto, esta natureza negativa da unidade do orgânico não é objeto para a própria natureza. Ela é objeto apenas para a consciência-de-si. Daí porque, a partir deste momento e tal qual o movimento que vimos no capítulo dedicado à consciência-de-si, a observação deixa de ser focada no orgânico para focar-se na observação da consciência-de-si, primeiro em sua pureza e, em seguida, em sua referência à efetividade. O padrão para a observação científica deixa de ser a biologia para ser aquilo que chamaríamos atualmente de “psicologia”.

### **Observação da consciência-de-si**

Neste retorno da observação à própria consciência-de-si, Hegel afirma que a razão parte daquilo que parece ser, imediatamente, a determinação pura do conceito, ou seja, as leis lógicas do pensar. Não se trata aqui de fazer uma crítica às figuras tradicionais da lógica, já que Hegel insiste que o lugar adequado para se tratar de tal problema seja a lógica especulativa. Daí se segue o caráter sumário da passagem.

Neste momento do nosso texto, o que interessa Hegel é a maneira com que a consciência-de-si irá realizar a proposição “o exterior exprime o interior” que aparecera como modo de realização da razão enquanto certeza de ser toda a realidade, certeza de encontrar na realidade aquilo que é da ordem do movimento do conceito. Já vimos como esta “expressão” não é posição imediata do expresso, mas negação dialética. O primeiro passo da auto-observação da consciência-de-si será tomar tal negação por uma negação simples. Assim, tal como na figura da consciência chamada por Hegel de “estoicismo”, a consciência fará apelo à autonomia do pensar enquanto autonomia da interioridade que nega todo vínculo à exterioridade, isto ao mesmo tempo em que se apresenta em sua imediatez à consciência. Daí porque: “a observação encontra primeiro as leis do pensar”. Leis que serão caracterizadas como: “o movimento abstrato do negativo”<sup>458</sup>.

No entanto, esta aparente ausência de conteúdo devido à abstração própria à lei não será exatamente o foco da crítica hegeliana. De uma maneira inesperada, Hegel afirma que o problema aqui é exatamente o inverso: as leis formais do pensamento têm um conteúdo e este conteúdo é a própria forma. Devemos entender isto no sentido da forma lógica já ser marcada por decisões a respeito da configuração da empiria. Ou seja, a crítica hegeliana não é direcionada ao formalismo da lei, mas ao seu excessivo caráter derivado da empiria. Veremos melhor este ponto quando for questão da crítica hegeliana ao imperativo moral kantiano.

O que Hegel procura salientar neste momento é que o movimento negativo próprio ao pensar irá se mostrar: “em sua realidade como consciência agente”<sup>459</sup>. Tal como na

---

<sup>457</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 291

<sup>458</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 299

<sup>459</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 301

passagem do estoicismo ao ceticismo, onde a autonomia do pensar demonstrava sua verdade enquanto negação consciente do mundo, na passagem da observação das leis lógicas à observação das leis psicológicas temos uma revelação de que a verdade do pensar é o agir (isto no sentido de que o pensar é uma forma do agir).

As leis psicológicas são apresentadas aqui como leis de determinação da ação e da conduta. Neste sentido, as leis psicológicas tratariam da determinação da interioridade do indivíduo, com suas inclinações, faculdades e paixões, a partir da exterioridade dos hábitos, costumes e circunstâncias sociais diversas. No entanto, esta relação de determinação é apresentada por Hegel na forma de um paradoxo:

A lei dessas relações entre os dois lados deveria agora conter o tipo de efeito e de influência que essas circunstâncias determinadas exercem sobre a individualidade. Essa individualidade consiste justamente nisto: [1] em ser o universal e portanto em confluir de uma maneira tranqüila imediata com esse universal que está presente nos costumes, hábitos etc.; [2] em comportar-se como oposta a eles e, portanto, em invertê-los; [3] como também em comportar-se, em sua singularidade, com total indiferença a seu respeito, não os deixando agir sobre ela nem sendo ativa contra eles<sup>460</sup>.

Ou seja, chegamos à conclusão paradoxal de que a individualidade consiste em adaptar-se ao universal dos costumes e hábitos, em opor-se a eles e em comportar-se de maneira indiferente a eles. Este paradoxo tem a estrutura do famoso paradoxo freudiano da chaleira furada. A receber de volta uma chaleira que havia emprestado, o dono constata que ela está furada e resolve apelar à justiça. Diante do juiz, aquele que tomara emprestado retorque; Primeiro, não peguei esta chaleira emprestada; segundo, quando a recebi ela já estava furada; terceiro, eu entreguei a chaleira em perfeito estado.

Mas esta estrutura do paradoxo serve para lembrar que só da própria individualidade depende a que deve ter influência sobre ela e qual influência isso deve ter. O sujeito é aquele que se assujeita à determinações exteriores, e este assujeitar-se só tem força por engajar o desejo individual do sujeito. Assim, como a efetividade é suscetível de uma dupla significação contrária, isto em virtude da liberdade do indivíduo, então o mundo do indivíduo deve ser concebido a partir dele mesmo. Deste modo a necessidade psicológica torna-se uma palavra vazia, já que aceita a possibilidade absoluta do indivíduo ter e não ter determinada influência. Neste sentido, alcançamos um ponto extremo da desarticulação das exigências expressivas entre exterior e interior

É neste ponto que Hegel traz uma longa digressão sobre duas pseudo-ciências muito em voga à sua época: a fisiognomia (até o parágrafo 322) e a frenologia (até o parágrafo 359). Tal digressão é peculiar sob vários aspectos. Primeiro, trata-se do único lugar na *Fenomenologia* em que Hegel faz, claramente, uma crítica direta a ciências determinadas de sua época, crítica acompanhada por reflexões sobre a teoria dos signos e que não será retomada em outras versões da fenomenologia (como aquela apresentada na *Enciclopédia*). Por outro lado, do ponto de vista estilístico, trata-se de um dos raros momentos em que Hegel apóia o desenvolvimento de seu raciocínio em citações (Lichtenberg) e usa deliberadamente a ironia. Para além de tais peculiaridades, vale a pena insistir em um fato

---

<sup>460</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 306

essencial: há aqui uma primeira manifestação possível do esquema hegeliano de reconciliação. Analisemos este ponto mais de perto.

A análise das leis psicológicas redundou em um impasse devido a multiplicidade de modos de entrelaçamento entre individualidade e efetividade. A observação passa a análise do que a individualidade é em-si e para-si. Desta forma, surge, no indivíduo mesmo a oposição entre exterior e interior: “oposição que consiste em ser, de dupla maneira, tanto o movimento da consciência quanto o ser fixo da efetividade fenomenal – efetividade essa que no indivíduo é, efetivamente, a sua”<sup>461</sup>. Há algo aqui de uma reflexão sobre o problema da relação mente/corpo na qual o corpo aparece inicialmente como signo do interior.

De maneira sumária, lembremos que a fisionomia era uma pseudo-ciência influente à época de Hegel, isto devido, principalmente, à *A arte de conhecer os homens através da fisionomia*, escrita em 1775 pelo suíço Johann Kaspar Lavater. Nele, Lavater defendia, com vários esquemas interpretativos que muito impressionaram Goethe, a possibilidade de conhecer as predisposições de conduta dos sujeitos através dos traços do rosto. O rosto aparece assim como o exterior que pode, inclusive, ser distinto da própria conduta efetiva dos sujeitos (daí a importância da relação entre o rosto e a *predisposição* à conduta). Assim, o rosto é ao mesmo tempo a expressão do interior e apenas um signo do interior: “é expressão, de certo, mas ao mesmo tempo é apenas um signo, de forma que, para o conteúdo expresso, a constituição do que o exprimiu é de todo diferente”<sup>462</sup>. Por isto, Hegel pode dizer que o rosto é tanto a expressão do interior quanto sua máscara, em uma repetição da indeterminação da relação entre individualidade e exterioridade social tal como vimos quando foi questão das leis psicológicas.

Lembremos ainda, neste ponto, da definição, fornecida por Hegel, de signo:

Um signo – um exterior, expressão contingente cujo lado efetivo é para si desprovido de significação (*bedeutunglos*) – uma linguagem cujos sons e combinações de sons não são a coisa mesma, mas vinculam-se a ele através do livre arbítrio<sup>463</sup>.

Como vimos anteriormente, a arbitrariedade do signo indica uma clivagem insuperável entre significante e significado, entre palavra e referência, entre intenção e sentido. Nesta posição da clivagem, a fisionomia afirma que a intenção (ou a predisposição de comportamento que pode ser identificada na exterioridade) é o que tem valor de significação, mesmo se essa intenção nunca passe ao ato. Mas, citando Lichtenberg, Hegel dirá:

“Se alguém dissesse ‘ages na verdade como um homem honesto, mas vejo por teu aspecto que te forças e que és um canalha no teu coração’, não há dúvida que até a consumação dos séculos um qualquer sujeito de brios responderia com um soco na cara”. Uma tal réplica acerta no alvo, pois é a refutação do primeiro pressuposto de tal ciência do visar, segundo a qual, justamente, a efetividade de um homem é seu rosto<sup>464</sup>.

---

<sup>461</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 310

<sup>462</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 318

<sup>463</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 313

<sup>464</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 322

Contra este enraizamento da significação na interioridade da intencionalidade, Hegel dirá que “o verdadeiro ser do homem é seu ato (...) o ato é isto: e seu ser não é somente um signo, mas a coisa mesma”<sup>465</sup>. No ato consumado, a falsa indeterminação da intencionalidade é aniquilada e encontra sua verdadeira significação. No entanto, Hegel nada diz neste momento sobre qual a perspectiva correta de interpretação do ato. Este é um ponto importante que irá nos levar ao segundo subcapítulo de nosso capítulo, a saber, a razão ativa. Sem uma perspectiva fundamentada e universalmente válida de interpretação do ato não haverá como darmos conta do que está em jogo nos procedimentos de fundamentação da razão.

Por fim, no trecho que vai do parágrafo 323 a 346, Hegel tece uma ampla consideração sobre a frenologia. “Frenologia” era o estudo, desenvolvido inicialmente pelo médico austríaco Franz-Joseph Gall, da estrutura do crânio de modo a determinar o caráter e a capacidade mental. Baseando-se na assunção de que as faculdades mentais estariam localizadas em “órgãos cerebrais” que poderiam ser detectados por inspeção visual do crânio, a frenologia aparece para Hegel como compreensão do exterior como uma efetividade completamente estática, uma simples coisa que não é signo.

De fato, a frenologia procura um ponto do corpo no qual a intencionalidade do espírito possa estar imediatamente encarnada e ela o encontra no sistema nervoso: “o cérebro e a espinha dorsal podem ser considerados como a presença imediata da consciência-de-si”<sup>466</sup>. Mas o crânio é o outro do cérebro: o *Dasein* em repouso como *caput mortuum*. Poderíamos então imaginar que o cérebro interfere na configuração do crânio. O que significaria elevar o crânio à condição de efetividade do *Dasein* do homem.

No entanto, Hegel insiste que o crânio não é um signo:

Os traços do rosto, o gesto, o tom – e também uma coluna, um marco numa ilha deserta – anunciam logo que se visa alguma outra coisa do que imediatamente apenas são. Dão-se logo a entender como signos porque têm neles uma determinidade que indica assim algo diverso, já que não lhes pertence peculiarmente. Também à vista de um crânio muitas coisas diversas podem ocorrer, como a Hamlet ao ver o crânio de Yorick. Mas a caixa craniana, tomada por si, é uma coisa tão indiferente e cândida que nada há para ver ou visar imediatamente, a não ser ela própria<sup>467</sup>.

Ou seja, o crânio não é um signo por não poder significar outra coisa do que apresenta. Ele é, antes, a anulação de toda transcendência de significação, pura presença morta. Por outro lado, Hegel não deixa de lembrar que as determinações das regiões do crânio que correspondem a sentimentos, traços de caráter etc. não são atributos do crânio: “mas dependem do estado da psicologia” por serem socialmente determinados. Este é o sentido da afirmação: “A frenologia natural não só acha que um homem finório tenha atrás da orelha uma bossa do tamanho de um punho, mas ainda representa que a esposa infiel possua protuberâncias na testa; não na sua, mas na do marido”.

---

<sup>465</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 322

<sup>466</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 323

<sup>467</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 333

No entanto, Hegel afirma que esta última etapa da razão observadora é a pior de todas, mas sua reversão (*Umkehrung*) é necessária. Pois, até agora, a razão enquanto certeza de ser toda a realidade, de ser duplicação do Eu no objeto repetiu o mesmo impasse. Na observação da natureza inorgânica, a razão só alcançava a forma da lei, universalidade abstrata que perde o ser sensível. Na observação da natureza orgânica, o conceito universal era apenas “interior” que não conseguia auto-intuir o regime de sua expressão no exterior. Na observação da individualidade consciente-de-si, este problema persistiu. As leis psicológicas não fornecem uma reflexão fundamentada sobre os procedimentos de determinação da individualidade, a fisionomia pensa a relação entre interior e exterior sobre a forma do signo (o que a fez recuperar uma noção de intencionalidade como fonte de significação). Na frenologia, o espírito não se expressa como signo, mas se coloca como coisa. Resultado que pode ser formalizado na proposição: “o ser do espírito é um osso”.

No entanto, Hegel diz, de maneira surpreendente que tal proposição tem uma dupla significação: uma especulativa e outra própria a um sujeito “que não possui consciência clara do que diz”. Tudo depende da compreensão da proposição “O espírito é um osso” como um “juízo infinito” e não como uma simples atribuição predicativa. Na *Ciência da lógica*, Hegel definiu o julgamento infinito como uma relação entre termos sem relação: “Ele deve ser um julgamento, conter uma relação entre sujeito e predicado, mas tal relação, ao mesmo tempo, não pode ser”<sup>468</sup>. No entanto: “o julgamento infinito, como infinito, seria a realização da vida incluindo-se (*erfassenden*) a si mesmo”<sup>469</sup>. Isto porque a posição da distância entre sujeito e predicado permite a constituição de uma unidade negativa que põe o predicado como negação determinada do sujeito (trata-se de uma oposição entre termos incomensuráveis): “O objeto presente é determinado como um negativo, porém a consciência é determinação como consciência-de-si perante ele”. O objeto presente nada mais é do que a encarnação da negatividade da consciência-de-si.

Novamente, “o espírito é um osso” pode ser apenas a pura alienação de si na efetividade desprovida de conceito, ou uma posição de si em um objeto que é a encarnação da negatividade. Como dirá Hegel, o caminho que nos leva ao sublime é o mesmo caminho que nos leva à coisificação desprovida de espírito.

---

<sup>468</sup> HEGEL, *Science de la logique III*, p. 123

<sup>469</sup> HEGEL, *PhG*, p.233

## Curso Hegel Aula 21

Na aula passada, vimos como a consciência procurava fundamentar sua certeza de ser toda a realidade a partir inicialmente do campo das relações cognitivo-instrumentais. De fato, Hegel procurava fornecer uma descrição fenomenológica do desenvolvimento da ciência moderna até o início do século XIX. Era através de uma retomada de problemas já apresentados no capítulo dedicado à certeza sensível que Hegel iniciava a exposição fenomenológica do trajeto da ciência moderna. Tratava-se, como vimos, de mostrar os impasses de um conceito de experiência vinculado à imediaticidade da observação. Vimos como, a partir da observação do orgânico, a razão procura explicações do tipo finalista. A essência do orgânico, dirá Hegel, está no conceito finalista (*Zweckbegriffe*), isto no sentido de que a finalidade não é algo exterior trazida pelo entendimento subjetivo, mas algo imanente à própria natureza orgânica. Por esta razão, Hegel demonstra aqui mais interesse pela biologia do que pela física.

No interior da análise da observação do orgânico, Hegel procurou defender que a realização do conceito de finalidade não devia ser compreendido através de alguma noção confusa de “adaptação ao meio”. Vimos, no capítulo dedicado à consciência-de-si, como a vida era apresentada enquanto tensão entre a universalidade da unidade da vida (a absoluta fluidez) e a particularidade do indivíduo ou da multiplicidade diferenciadora das formas viventes. Hegel irá retornar a esta tensão através da idéia de que a finalidade da vida está exposta através da noção de que “o exterior (que Hegel chama às vezes de ser inerte – por se contrapor ao movimento do fluxo contínuo da vida; às vezes de figuração) deve expressar o interior (fluidez universal na qual se aloja a finalidade enquanto conceito)”.

De fato, este trecho do texto caminhou para mostra como a expressão do interior no exterior que caracterizaria a natureza orgânica só pode ser compreendida se abandonarmos a noção de expressão imediata. Quando Hegel fala, por exemplo, que o “orgânico é uma singularidade que, por sua vez, é negatividade pura”<sup>470</sup>, ele tinha mente o fato da natureza orgânica, enquanto tensão entre a universalidade da unidade da vida e a particularidade do indivíduo, ser o espaço de uma auto-negação da determinidade. No entanto, esta natureza negativa da unidade do orgânico não é objeto para a própria natureza. Ela é objeto apenas para a consciência-de-si. Daí porque, a partir deste momento e tal qual o movimento que vimos no capítulo dedicado à consciência-de-si, a observação deixa de ser focada no orgânico para focar-se na observação da consciência-de-si, primeiro em sua pureza e, em seguida, em sua referência à efetividade. O padrão para a observação científica deixa de ser a biologia para ser aquilo que chamaríamos atualmente de “psicologia”.

Lembremos aqui simplesmente deste dois momentos finais do nosso sub-capítulo dedicados ao comentário de duas pseudo-ciências: a fisiognomia e a frenologia. O que interessava Hegel aqui era a maneira com que a consciência-de-si tentava efetivar a proposição “o exterior exprime o interior” que aparecera como modo de realização da razão enquanto certeza de ser toda a realidade, certeza de encontrar na realidade aquilo que é da ordem do movimento do conceito.

Sabemos que a fisiognomia estava baseada na crença em conhecer as predisposições de conduta dos sujeitos através dos traços do rosto. O rosto aparece assim como o exterior

---

<sup>470</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 291



que pode, inclusive, ser distinto da própria conduta efetiva dos sujeitos (daí a importância da relação entre o rosto e a *predisposição* à conduta). Isto levava a fisiognomia a defender o enraizamento do sentido da conduta na predisposição. Contra este enraizamento da significação na interioridade da intencionalidade, Hegel dirá que “o verdadeiro ser do homem é seu ato (...) o ato é isto: e seu ser não é somente um signo, mas a coisa mesma”<sup>471</sup>. No ato consumado, a falsa indeterminação da intencionalidade é aniquilada e encontra sua verdadeira significação. No entanto, Hegel nada diz neste momento sobre qual a perspectiva correta de interpretação do ato.

Por fim, Hegel tecera uma ampla consideração sobre a frenologia, ou seja, o estudo da estrutura do crânio de modo a determinar o caráter e a capacidade mental. Baseando-se na assunção de que as faculdades mentais estariam localizadas em “órgãos cerebrais” que poderiam ser detectados por inspeção visual do crânio, a frenologia aparece para Hegel como compreensão do exterior como uma efetividade completamente estática, uma simples coisa que não é signo.

Hegel afirmava que esta última etapa da razão observadora era a pior de todas, mas sua reversão (*Umkehrung*) era necessária. Até agora, a razão enquanto certeza de ser toda a realidade, de ser duplicação do Eu no objeto repetira o mesmo impasse. Na observação da natureza inorgânica, a razão só alcançava a forma da lei, universalidade abstrata que perde o ser sensível. Na observação da natureza orgânica, o conceito universal era apenas “interior” que não conseguia auto-intuir o regime de sua expressão no exterior. Na observação da individualidade consciente-de-si, este problema persistira. A fisiognomia pensa a relação entre interior e exterior sobre a forma do signo (o que a fez recuperar uma noção de intencionalidade como fonte de significação). Na frenologia, o espírito não se expressa como signo, mas se coloca como coisa. Resultado que pode ser formalizado na proposição: “o ser do espírito é um osso”.

No entanto, Hegel diz, de maneira surpreendente que tal proposição tem uma dupla significação: uma especulativa e outra própria a um sujeito “que não possui consciência clara do que diz”. Tudo depende da compreensão da proposição “O espírito é um osso” como um “juízo infinito” e não como uma simples atribuição predicativa. Na *Ciência da lógica*, Hegel definiu o julgamento infinito como uma relação entre termos sem relação: “Ele deve ser um julgamento, conter uma relação entre sujeito e predicado, mas tal relação, ao mesmo tempo, não pode ser”<sup>472</sup>. No entanto: “o julgamento infinito, como infinito, seria a realização da vida incluindo-se (*erfassenden*) a si mesmo”<sup>473</sup>. Isto porque a posição da distância entre sujeito e predicado permite a constituição de uma unidade negativa que põe o predicado como negação determinada do sujeito (trata-se de uma oposição entre termos incomensuráveis): “O objeto presente é determinado como um negativo, porém a consciência é determinação como consciência-de-si perante ele”. O objeto presente nada mais é do que a encarnação da negatividade da consciência-de-si.

Novamente, “o espírito é um osso” pode ser apenas a pura alienação de si na efetividade desprovida de conceito, ou uma posição de si em um objeto que é a encarnação da negatividade. Como dirá Hegel, o caminho que nos leva ao sublime é o mesmo caminho que nos leva à coisificação desprovida de espírito.

---

<sup>471</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 322

<sup>472</sup> HEGEL, *Science de la logique III*, p. 123

<sup>473</sup> HEGEL, *PhG*, p.233

## A razão ativa e a procura da felicidade

Terminamos o sub-capítulo dedicado à “razão observadora” com algumas certezas. Primeiro, o movimento de experimentação que visava fornecer uma descrição racional do mundo dos objetos, a partir de uma série de aprofundamento de seus pressupostos, levou a consciência a problematizar sua própria estrutura de auto-identidade. O objeto da consciência deixou de ser a natureza inorgânica, para ser a natureza orgânica e, por fim, ela mesma. Ao se tomar como objeto do saber a consciência compreendeu, de uma parte, que o sentido de sua ação ultrapassa sua própria intencionalidade e suas representações. No entanto, ela ainda não alcançou uma perspectiva fundamentada de apreensão do sentido do ato. Por outro lado, ao tentar tomar a si mesma por objeto, a consciência se objetificou de forma tal que, em uma inversão dialética, abriu-se para ela a possibilidade de se apreender seu objeto como a forma da negatividade da consciência, como a presença da transcendência negativa da consciência. Estas duas conseqüências serão desdobradas no sub-capítulo dedicado à “efetivação da consciência-de-si racional através de si mesma”.

A consciência-de-si encontra a coisa como a si e a si como coisa, quer dizer, é para ela que essa consciência é, em si, efetividade objetiva. Não é mais a certeza imediata de ser toda a realidade, mas é uma certeza tal que o imediato tem para ela a forma de um superado, de modo que sua objetividade só vale como superfície, cujo interior e essência é a própria consciência-de-si. Assim sendo, o objeto a que ela se refere é uma consciência-de-si, um objeto que está na forma da coisidade, isto é, um objeto independente<sup>474</sup>.

O movimento proposto por esta afirmação não deixa de ser surpreendente. A consciência-de-si encontra a si como coisa (encontro formalizado pela afirmação “o ser do espírito é um osso”). Mas este encontrar não implica que a consciência esteja imediatamente presente na coisa. A presença imediata da coisa é a forma de uma superação, de uma *aufhebung*. Ela é uma superfície que manifesta um interior cuja essência é a própria consciência-de-si (realizando assim a proposição finalista segundo a qual “o exterior deve expressar o interior”). Desta forma, o objeto (lembramos, o mesmo objeto que foi posto como um osso, objetificação morta que alienava a consciência-de-si) pode duplicar a estrutura da consciência-de-si. Isto permite a Hegel afirmar que ela é então espírito: “que tem a certeza de ter sua unidade consigo mesmo na duplicação de sua consciência-de-si e na independência das duas consciências-de-si”. O reconhecimento entre consciências, que funda o advento do espírito, só é possível no interior da confrontação entre sujeito e objeto. Há algo da consciência que só pode ser reconhecido através da confrontação direta com o objeto [como se, para ser reconhecida como consciência-de-si, a consciência devesse reconhecer algo da ordem da opacidade dos objetos no seu interior. Daí porque o conceito de todo este momento do texto é de que: “dass die Dingheit des Fürsichsein des Geistes selbst ist /a coisidade é o para-si do Espírito – veremos melhor este ponto no decorrer do nosso curso), e não através do reconhecimento intersubjetivo. Guardemos este ponto pois ele será útil mais à frente, quando for questão do comentário do sub-capítulo “o reino animal do espírito”.

---

<sup>474</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 347

De fato, o que Hegel se propõe a fazer neste sub-capítulo dedicado á razão ativa é descrever fenomenologicamente o trajeto da consciência em direção à fundamentação universal e incondicional do campo de significação de seus atos e condutas, já que, inicialmente: “essa razão ativa só está consciente de si mesma como de um indivíduo”.

Na introdução ao sub-capítulo dedicado à razão ativa, Hegel fornece o nome deste Espírito realizado enquanto unidade da identidade da consciência-de-si com sua diferença. Trata-se do “reino da eticidade (*Sittlichkeit*)”:

Com efeito, este reino não é outra coisa que a absoluta unidade espiritual dos indivíduos em sua efetividade independente. É uma consciência-de-si universal em si, que é tão efetiva em uma outra consciência que essa tem perfeita independência, ou seja, é uma coisa para ela<sup>475</sup>.

Nós veremos de maneira mais apropriada o conceito hegeliano de “eticidade” quando for questão do início da seção “Espírito”. Por enquanto, podemos lembrar inicialmente que, para Hegel, a razão demonstra sua efetividade e unidade principalmente através da vida ética que se realiza no solo de comunidades no interior das quais os sujeitos podem ser reconhecidos como sujeitos. Lembremos, por exemplo, desta noção de espírito como o solo que posição de práticas sociais fundamentadas de forma a preencherem exigências de universalidade e reflexivamente apropriadas. Daí porque:

É na vida de um povo (*Lebens eines Volks - Volkgeist*) que o conceito tem, de fato, a efetivação da razão consciente-de-si e sua realidade perfeita (*vollendete*), ao intuir, na independência do Outro, a completa unidade com ele; ou seja, ao ter por objeto, como meu ser-para-mim, essa livre coisidade de um outro por mim descoberta – que é o negativo de mim mesmo<sup>476</sup>.

Notemos como esta vida de um povo exige um conceito dialético de negação, já que sua unidade é construída a partir da possibilidade intuir a si mesmo na independência do Outro, independência que aparece, inclusive, sob a forma de uma coisidade livre, coisidade que é, a princípio, o negativo da própria figura do sujeito. Neste sentido, poderíamos seguir Souches-Dagues, para quem: “à vida ética segundo seu conceito é creditada uma negatividade ‘dialética’ que consiste na não-fixação do negativo, na não-opositividade dos opostos, na elevação para além de toda determinidade. Todos estes termos significam o absoluto, a liberdade e a negação autênticos”<sup>477</sup>. É só nesta condição que Hegel pode afirmar que, na eticidade, o agir particular é uma “habilidade (*Geschicklichkeit*) universal, o costume (*Sitte*) de todos”<sup>478</sup>, que o trabalho é trabalho universal conscientemente posto e que as leis de seu povo exprimem o cada indivíduo é e faz..

Veremos, mais a frente, como Hegel procurava, na *polis grega* e nas primeiras comunidades cristãs as figuras paradigmáticas para pensar a realização do espírito segundo a figura da eticidade. Um Espírito cuja exigência de unidade era solidária da atualização do

---

<sup>475</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 349

<sup>476</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 350

<sup>477</sup> SOUCHE-DAGUES, *Négation et individualité dans la pensée politique de Hegel*, p. 20

<sup>478</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 351

amor com paradigma intersubjetivo. No entanto, o que nos interessa agora é um paradoxo enunciado por Hegel nos seguintes termos:

Mas a consciência-de-si que de início só era espírito imediatamente e segundo o conceito saiu (*herausgetreten*) dessa felicidade que consiste em ter alcançado seu destino e em viver nele, ou então: ainda não alcançou sua felicidade. Pode-se dizer igualmente uma coisa ou outra. A razão precisa (*muss*) sair dessa felicidade, pois somente em si, ou imediatamente a vida de um povo livre é a eticidade real<sup>479</sup>.

Ou seja, o que Hegel diz é: a consciência perdeu sua felicidade e nunca a alcançou, até porque, perder e nunca ter tido é a mesma coisa. Além do mais, ela precisa perder aquilo que nunca teve. Isto tudo apenas indica o estatuto ilusório da imediaticidade própria à eticidade em sua primeira manifestação. Pois a consciência ainda não sabe que é: “pura singularidade para si”<sup>480</sup>, ou seja, ela ainda não é reconhecida enquanto consciência-de-si. Por outro lado, “a totalidade dos costumes e das leis é uma substância ética determinada”, isto no sentido de uma eticidade “comunitarista” que não é capaz de preencher exigências de universalidade. Os dois problemas se resumem a um só já que é a consciência-de-si com suas exigências de ser reconhecida em todo e qualquer contexto, para além de toda e qualquer determinidade que fornece o solo para a posição das aspirações de universalidade. Assim, tal como no prefácio à Fenomenologia, no qual Hegel afirmava que os tempos modernos, era o momento histórico em que: “ não somente está perdida, para o espírito, sua vida essencial; está consciente desta perda e da finitude que é seu conteúdo”<sup>481</sup>, agora o filósofo não deixa de lembrar que a consciência aparece isolada, já que sua confiança imediata no espírito, suas leis, costumes e conteúdos vinculados à tradição está quebrada.

Aqui vale a pena uma digressão a fim de explicitar melhor algumas coordenadas históricas do conceito hegeliano de reconciliação. Ao falar sobre o encontro de si no interior da eticidade, Hegel fala de “felicidade”. Este termo não é anódino. Ainda ressoava na consciência da época a afirmação de Saint-Just, dita na Tribuna da Convenção em 3 de março de 1794, diante das possibilidades abertas pela Revolução francesa: “A felicidade é uma idéia nova na Europa”. Para Saint-Just, a felicidade era uma idéia nova na Europa porque, pela primeira vez, ela poderia guiar a racionalidade das esferas que compõem o político. Neste sentido, o primeiro parágrafo da Declaração que precede a Constituição de 1793 não poderia ser mais claro: “O objetivo da sociedade é a felicidade geral (*bonheur commune*) e o governo é seu defensor”.

Que a promessa de realização de uma política da felicidade apareça em um momento histórico fundador da modernidade política, isto é algo que não nos surpreende. A escatologia própria a toda política revolucionária moderna depende da promessa utópica da efetivação possível de uma realidade jurídica na qual Lei social e satisfação subjetiva possam enfim aparecer reconciliadas.

É por levar em conta as aspirações do princípio de subjetividade no interior da esfera do político que podemos dizer que estamos diante de uma noção de felicidade enquanto fenômeno eminentemente moderno. Notemos a tensão interna à felicidade na sua versão moderna. Ela deve englobar, ao mesmo tempo, imperativos de reconhecimento da

---

<sup>479</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 353

<sup>480</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 355

<sup>481</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 7

singularidade dos sujeitos e imperativos de integração da multiplicidade dos sujeitos na unidade do corpo social e de suas representações. Devemos assim falar em tensão interna à felicidade porque ela deve dar conta de dois imperativos aparentemente antagônicos. Há assim, na aurora do projeto moderno, uma articulação fundamental entre felicidade e universalidade que nos explica, entre outras coisas, porque todos os grandes projetos de teoria política na modernidade (iluministas, Kant, Hegel) estão de acordo em pelo menos um ponto: a ação política que visa a felicidade subjetiva deve produzir a reconciliação objetiva com o ordenamento jurídico de uma figura institucionalizada do Universal (de preferência, com a realidade jurídica do Estado justo – embora, no caso da *Fenomenologia* a figura do Estado Justo nunca apareça).

Hegel aborda esta tensão a partir do seu ponto mais problemático, ou seja, da relação entre Lei e desejo (não é por outra razão que a primeira figura da razão ativa será descrita sob o nome de “o prazer e a necessidade (*Notwendigkeit*)”). Já no parágrafo 357, Hegel não deixa de lembrar que, quando a substância ética parece ter sido rebaixada a “predicado carente-de-si”, a consciência tende a pautar seu agir a partir da forma de um: “querer imediato ou de um impulso natural (*Naturrtriebs*)”. Ou seja, a partir do momento em que as práticas sociais aparecem como desprovidas de substancialidade, é o retorno a exigência particularistas de satisfação e à expectativas subjetivistas de uma moralidade natural que dita a orientação para a conduta. A consciência terá, no entanto, a experiência da falsidade das representações que colocam nestes impulsos naturais seu destino. Nós já vimos como, para Hegel, o impulso é, ao mesmo tempo, o fundamento e a superação do desejo natural. Em 1805, Hegel afirmava que o desejo tinha ainda algo de animal por cair na ilusão de que sua satisfação estava em um objeto externo e particular (daí a contradição na qual ele necessariamente se enredava). Já o impulso procede da oposição suprimida entre subjetivo e objetivo, o que significa, entre outras coisas, que sua satisfação não é mais marcada exclusivamente pela particularidade do objeto, mas se revela como portando “algo de universal”. Esta é a experiência que a consciência fará.

## **Hedonismo e servidão**

A primeira figura deste trajeto é o hedonismo faustiano, as outras serão o sentimentalismo da lei do coração, a recuperação da virtude natural e o individualismo romântico.

De uma certa forma, é como um grande comentário ao *Fausto*, de Goethe, que Hegel estrutura este momento intitulado “O prazer e a necessidade”. A escolha aqui é clara: Fausto é aquele que encarna a perda moderna do enraizamento da eticidade e suas promessas. Seu conhecimento da tradição e da extensão integral do saber, “filosofia, medicina, jurisprudência e teologia”<sup>482</sup>, de nada servem. Nem as práticas da ciência moderna, nem as tradições e costumes do passado podem contar para ele como fundamentados. A felicidade lhe está cada vez mais distante. Neste sentido, sua “tradução” do início do Evangelho segundo São João: “No início, era o verbo” para “No início, era a ação (*Tat*)”<sup>483</sup> demonstra o desenraizamento da palavra partilhada que funda vínculos comunitários em prol da crença de que o agir saberá impor suas próprias regras. Daí, a

---

<sup>482</sup> GOETHE, *Fausto*, p. 63

<sup>483</sup> GOETHE, *idem*, p. 131

compreensão de que é racional pautar a ação e a conduta a partir de exigências irrestritas de satisfação dos “impulsos naturais”:

Ele então toma a vida como se colhe um fruto maduro e que, do modo como se oferece à mão, essa o agarra. Seu agir é um agir do desejo somente segundo um dos momentos. Não procede à eliminação da essência objetiva toda, mas só a forma de seu ser-outro ou de sua independência [*devido á tentativa de união com o objeto através do prazer, ou ainda, devido à tentativa de submissão do desejo do outro ao desejo da consciência – Fausto e Gretchen*].<sup>484</sup>

A figura de *Fausto* é importante aqui porque a conduta hedonista não deve ser vista como simplesmente “irracional”, mas como a decisão deliberada de alguém que vê o esgotamento da racionalidade de costumes e saberes que perderam toda sua essencialidade. Neste sentido, este hedonismo é uma posição subjetiva moderna por excelência por resultar da fragilização completa das imagens de mundo. Lembremos, por exemplo, que Fausto é aquele que sucumbe ao “espírito que nega” (*der Geist, der stets verneint*), àquele que lembra, “hegelianamente”, que: “tudo o que emerge (*entsteht*) é digno só de perecer (*zugrunde geht*)”<sup>485</sup>.

Hegel procura lembrar que o gozo do desejo advindo da anulação da independência do objeto, do reencontrar-se a si no objeto, do “reduzir a essência da outra consciência a si mesmo” através da submissão do seu desejo, não é pôr a si mesmo como consciência-de-si singular: “a consciência-de-si não se torna objeto como este singular, mas sim como unidade de si mesma e de outra consciência-de-si – por isto, como singular suprimido, ou como universal”<sup>486</sup>.

A princípio, isto poderia parecer uma reconciliação bem sucedida. Através do desejo, duas consciências se unem demonstrando que o impulso meramente particular já era desde sempre algo que pode aspirar uma certa universalidade (já que ele é o que convém a duas consciências-de-si). Mas não é por esta via que Hegel irá trilhar. No parágrafo 363, Hegel insiste que, no prazer, a consciência se confronta com uma “essência negativa” (*negative Wesen*) que devora a satisfação do impulso em um objeto, que devora a quietude do gozo. Essência negativa esta que não é outra coisa que uma “categoria abstrata” (isto no sentido de uma representação que não se aplica a nenhum objeto)..

Esta noção de essência negativa própria ao gozo do prazer é fundamental. Hegel parece estar insistindo que o agir em nome do prazer não é um agir que se aquieta no gozo. Ele é um movimento circular que nunca se realiza por ser, na verdade, um “círculo de abstrações”, já que não há nada mais abstrato do que “impulsos naturais”:

O que se torna, pois, no prazer desfrutado, objeto da consciência-de-si como sua essência é a expansão de essencialidades vazias – a pura unidade, a pura diferença e sua relação. Além disso, o objeto que a individualidade experimenta como sua essência não tem conteúdo nenhum. E o que se chama *necessidade, destino etc.* é

---

<sup>484</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 361

<sup>485</sup> GOETHE, *Fausto*, p. 139

<sup>486</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 362

justamente uma coisa que ninguém sabe dizer o que faz, quais suas leis determinadas e seu conteúdo positivo<sup>487</sup>.

Ou seja, no prazer, o que advém objeto são essencialidades vazias, desprovidas de qualquer conteúdo, o que os libertinos sabem muito bem (e que Mefistófeles procura ensinar a Fausto), pois eles não se vinculam a nenhum objeto privilegiado, mas sabem que o prazer está no movimento de passagem de um objeto a outro. Daí porque, Hegel afirma que a necessidade é apenas a “relação simples e vazia (...) cuja obra é apenas o nada da singularidade”. Assim, ao invés de poder realizar o dito: “Cinza é toda teoria e verde a árvore de ouro da vida”, o hedonismo apenas se vê aprisionado na zona cinzenta da abstração da necessidade. A consciência apenas trocou uma abstração por outra. Ao acreditar levar a vida, encontrava apenas a morte [Sade e a mortificação do objeto – Fausto e a morte de Gretchen].

Assim, por meio da experiência – em que sua verdade deveria vir-a-ser para ela – a consciência tornou-se antes um enigma para si mesma: as conseqüências de seus atos não são, para ela, atos seus (...) o último momento de sua existência é o pensamento de sua perda na necessidade<sup>488</sup>

O hedonismo não é uma forma de autonomia, o que Fausto descobrirá de maneira trágica o não mais se reconhecer nas conseqüências de seus atos. “E quem foi que a lançou na perdição”, dirá Mefistófeles a propósito do destino de Gretchen, “Fui eu ou foste-o tu?”.

### **Do hedonismo à Lei do coração**

O coração tem suas razões que a razão não conhece; percebe-se isso em mil coisas. Digo que o coração ama o ser universal naturalmente e a si mesmo naturalmente, conforme aquilo a que se aplique; e ele se endurece contra um ou outro, à sua escolha. Rejeitastes um e conservastes o outro: será devido à razão que vos amais a vós próprios?<sup>489</sup>

Todos vocês certamente conhecem esta afirmação de Pascal feita a fim de insistir na autonomia entre o que é da ordem do sentimento (domínio privilegiado para a verdadeira universalidade, assim como para o amor de si) e o que é da ordem da razão cognitiva. Notemos, no entanto, uma peculiaridade da afirmação pascaliana. Ao vincular as razões do coração ao sentimento do universal, Pascal chega mesmo a afirmar: “conhecemos a verdade não só pela razão, mas também pelo coração; é desta última maneira que conhecemos os princípios, e é em vão que o raciocínio, que deles não participa, tenta combatê-los”<sup>490</sup>. Ou seja, os sentimentos fornecem princípios gerais que não precisariam da demonstração da razão para aspirarem fundamentação universal.

---

<sup>487</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 363

<sup>488</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 365

<sup>489</sup> PASCAL, *Pensamentos*, n. 277

<sup>490</sup> PASCAL, *idem*, n. 282

De uma certa forma, é partir desta perspectiva que Hegel constrói a figura da Lei do coração. Nós havíamos visto como a verdade do hedonismo estava na revelação de que o submeter a ação à necessidade dos “impulsos naturais” era submeter-se a um “círculo de abstrações” cuja obra é apenas o nada da singularidade. A destruição a qual o desejo submetido ao hedonismo nos leva é resultado da relação simples e vazia própria ao conceito mesmo de necessidade. Agora, repetindo um movimento que já vimos no capítulo “força e entendimento” e que vai da abstração à determinação da Lei, Hegel lembra que há uma inversão quase natural do hedonismo em sentimentalismo reformador [lembramos do caráter professoral e mesmo reformador do hedonismo libertino do século XVIII]. A rejeição moderna da idéia de uma razão enraizada na tradição e em modos de vida arraigados foi historicamente seguida pelo culto do sentimento e do retorno à certeza dos afetos. É a isto que ele alude ao apresentar a nova figura da seguinte forma:

A necessidade é a própria consciência-de-si, que nessa figura é para si o necessário [o que já era o caso no hedonismo]: sabe que tem em si imediatamente o universal ou a lei. A lei, devido a essa determinação de estar imediatamente no ser-para-si da consciência, chama-se lei do coração<sup>491</sup>.

A necessidade deixa de ser posta como a afirmação da particularidade da posição singular da consciência que procura o prazer, para ser o universal ou aquilo que funda uma lei cujas raízes se encontram no sentimentalismo do coração.

Mas lembramos que ficamos com um problema relativo à indeterminação do que aparecia como “necessidade”, como “impulsos naturais”. Esta indeterminação continua. De uma certa forma, a Lei do coração não poderá ser realizada porque ela, no fundo, nada enuncia. Ele se enraíza em uma imediatez que é apenas outra forma de dizer a submissão ao império da abstração. Daí porque o único conteúdo possível desta Lei será negativo: a Lei do coração é o que não se deixa realizar na efetividade. :

Frente a este coração está uma efetividade; pois dentro do coração a lei primeiro é somente para si [pura figura negativa], ainda não se efetivou, e por isto é também algo outro que o conceito (...) De um lado, a efetividade é lei que oprime a individualidade singular, uma violenta ordem do mundo que contradiz a lei do coração. De outro lado, é uma humanidade padecente sob essa ordem, que não segue a lei do coração mas que está submetida a uma necessidade estranha<sup>492</sup>.

Ou seja, a efetividade aparece submetida a uma lei que, ao mesmo tempo, vai contra os interesses da particularidade e da universalidade composta pela soma dos outros particulares, que também tenderiam a seguir a lei do coração. Assim, ação da consciência parecer ser, ao mesmo tempo, particular e universal: “O que a individualidade torna efetiva é a lei mesma, portanto seu prazer é ao mesmo tempo prazer universal de todos os corações”<sup>493</sup>. Seu prazer é imediatamente “conforme à lei” (*Gesetzmassige*), ele é imediatamente o que é feito em nome da produção do “bem da humanidade”. No entanto, a consciência não se pergunta: se ninguém suporta a lei da efetividade (já que ela vai contra

---

<sup>491</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 367

<sup>492</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 369

<sup>493</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 370



esta lei que está enraizada no coração de todos), então como ela pôde se perpetuar até agora? Na verdade, veremos que, como a lei do coração é, em última instância vazia de qualquer determinação (como sempre é vazia as aspirações de significado de conteúdos intencionais e conteúdos disposicionais privados), faz-se necessário que a consciência perpetue um combate incessante com uma efetividade que não teria valor, isto para que a Lei do coração possa se determinar *de maneira negativa*.

Para mostrar esta natureza negativa (no sentido de uma negação abstrata) da Lei do coração, Hegel escreve como quem se pergunta: o que aconteceria se tal Lei se efetivasse?

Mas nessa efetivação [como ordem universal], a lei de fato escapou do coração e se tornou, imediatamente, apenas a relação que ela deveria superar. Por essa efetivação, justamente, a lei do coração deixa de ser a lei do coração (...) Com a efetivação de sua lei, ele não produz sua lei; pois embora, em si, seja a sua, para o indivíduo é uma efetivação estranha. O que ele faz é enredar-se na ordem efetiva como numa superpotência estranha, que aliás não só lhe é estranha, mas inimiga<sup>494</sup>.

Ou seja, ao se efetivar a lei se intervém, o indivíduo não mais a reconhece como lei do seu coração, mas como curso de uma efetividade estranha. Ela não se reconhece nessa “universalidade livre” que é fruto do seu agir. Pois, Hegel não cansará de lembrar, embora a forma do ato seja universal, seu conteúdo ainda é particular, aferrado á particularidade dos sentimentos individuais.

Devemos pois perguntar: por que o indivíduo não pode se reconhecer na efetivação da lei do coração? Podemos dar duas razões. Primeiro, toda efetivação será inadequada para uma lei cuja verdade é ser indeterminada por se enraizar em um sentimentalismo que, por sua vez, assenta-se em um conceito de necessidade natural que é a pura forma da “relação simples e vazia”. De fato, a consciência parte necessariamente da posição prévia de saber o que quer dizer e de como agir socialmente para fazer o que quer dizer. Mas esta posição será sistematicamente intervertida pela dinâmica dos processos de experiência. Lembremos como Hegel diz, logo no início do nosso capítulo: “Linguagem e trabalho são exteriorizações nas quais o sujeito não se conserva mais e não se possui mais a si mesmo”; e não algo como: “Linguagem e trabalho são exteriorizações nas quais o sujeito expressa conteúdos intencionais privados e realiza expectativas referenciais”. Isto vale para a efetivação do que aparece, para a interioridade do coração, enquanto Lei universal. Pois através da efetivação, a consciência terá a experiência de que seu saber da Lei era a figura mesma da indeterminação. Por isto, através da exteriorização da Lei do coração, o sujeito não se possui mais a si mesmo.

Por outro lado, Hegel não deixa de lembrar que, mesmo agindo em nome de uma Lei que aspira universalidade:

O coração deste indivíduo apenas pôs sua efetividade no seu ato, que expressa seu ser-para-si ou seu prazer. O ato deve valer *imediatamente* como universal [*sua significação não deve ser mediada pela perspectiva do Outro*], isto significa, ele é na verdade algo de particular [*já que sua significação nasce da imedaticidade da certeza da consciência*]: da universalidade tem apenas a forma, seu conteúdo particular [o prazer individual] deve, como tal, valer por universal. Por isso os

---

<sup>494</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 372

outros não encontram realizada nesse conteúdo a lei de seu coração, e sim a de um outro (...) Por conseguinte, o indivíduo, como antes abominava apenas a lei rígida, agora acha os corações dos próprios homens, contrários a suas excelentes intenções e dignos de abominação<sup>495</sup>.

Ou seja, a consciência desconhece a natureza da eficácia (*Wirksamkeit*) da ação, isto no sentido dela não ter à sua disposição uma perspectiva correta de avaliação dos processos de produção do sentido da ação social. Ela está certa de ter imediatamente à sua disposição o sentido de seu ato (seja ele político, moral). Poderíamos dizer, parafraseando Merleau-Ponty, que essa consciência age em nome de: “uma filosofia do homem interior que não encontra a menor dificuldade de princípios nas relações com os outros, a menor opacidade no funcionamento social e substitui a cultura política pela exortação moral”<sup>496</sup>. No entanto, o verdadeiro sentido de sua ação só seria produzido através da mediação a partir do sistema de expectativas das outras consciências. Mediação impossível já que a consciência é incapaz de enxergar a imagem de si mesmo que oferece aos outros. Por isto, ela não pode compreender a inversão de seu ímpeto reformador em pura e simples opressão. O resultado da Lei do coração só pode ser a implementação de um conflito entre consciências, “uma luta de todos contra todos”. Daí porque “o pulsar do coração pela bem da humanidade desanda assim na fúria de uma presunção desvairada”. O amor pela humanidade transforma-se facilmente em desprezo.

Neste ponto, Hegel começa a inserir uma inversão importante que consiste em dizer que, através do conflito derivado da tentativa de efetivação da perspectiva singular de interpretação desta *Lei universal de todos os corações*, a consciência vai, paulatinamente, tendo a experiência da necessidade da ordem efetiva (que aparecera inicialmente como simplesmente opressora):

Mas aquilo onde a consciência não se reconhece já não é a necessidade morta, e sim a necessidade enquanto vivificada por meio da individualidade universal (...) ela encontra essa ordem vivificada pela consciência de todos, e como lei de todos os corações (...) Ao mesmo tempo, a ordem viva e subsistente é também sua própria essência e obra [da consciência]; não produz outra coisa a não ser essa ordem que está em unidade igualmente imediata com a consciência-de-si<sup>497</sup>.

Isto deve ser compreendido de duas maneiras. Primeiro, ao ir contra a ordem efetiva em nome da Lei do coração, a consciência experimenta uma resistência, vinda de outras consciências, que demonstra a validade do que parecia apenas signo de opressão: “As leis vigentes são defendidas contra a lei de um indivíduo porque não são uma necessidade morta e vazia, desprovida de consciência, e sim a universalidade e a substância espirituais”<sup>498</sup> [no entanto, o conteúdo da lei é apenas a resistência contra a vontade do outro, a universalidade é apenas visada, discursiva]. Mas, por outro lado, Hegel faz questão de frisar que esta vivificação da ordem não é apenas o resultado de uma reação a todo e qualquer impulso moral reformador. Ela é obra da consciência agente, ela é mesmo sua

---

<sup>495</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 373

<sup>496</sup> MERLEAU-PONTY, *Notas sobre Maquiavel*, p. 251

<sup>497</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 374-375

<sup>498</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 378

essência. O que isto pode significar a não ser que a consciência está, de uma certa forma, implicada na ordem contra a qual ela luta? Se lembrarmos que ela não luta apenas contra uma ordem positiva que se apresenta na efetividade, mas contra a própria efetivação da sua ação (já que efetiva-la significa necessariamente inserir sua ação em contextos que já estão previamente determinados e que configuram a significação da ação), então este ponto pode ficar mais claro.

Hegel insiste neste ponto ao afirmar que a consciência sai desta experiência de aplicação da Lei do coração “dilacerada no que tem de mais íntimo” pois duplicada entre a intencionalidade de sua ação e a opacidade de seus resultados. Este dilaceramento será figurado através de noções clínicas como: “loucura” (*Wahnsinn* – “delírio” *Wahn*) ou “desvario” (*Verrücktheit*). Hegel chega mesmo a fornecer algo como uma “fórmula geral da loucura”:

Se algo é de fato efetivo ou essencial para a consciência em geral (*Bewusstsein überhaupt*) mas não o é para mim, então, na consciência de sua nadaidade (*Nichtigkeit*), eu que sou também consciência em geral tenho ao mesmo tempo a consciência de sua efetividade. Ora, quando os dois momentos são fixados, isto forma uma unidade (*Einheit*) que é a loucura no seu caráter universal<sup>499</sup>.

Loucura é aqui compreendida como uma clivagem da consciência, uma certa *squize* que faz com que duas proposições contraditórias formem uma unidade. Uma unidade não é posta, mas mascarada pela clivagem entre minhas crenças, ações e perspectivas particulares de avaliação e as crenças, ações e perspectivas de avaliação de uma posição socialmente partilhada (consciência em geral) a respeito da qual eu “reconheço sem reconhecer” ou reconheço apenas de maneira invertida sob a forma de delírio. Desta forma, o que marca a loucura é o fato de que um destes pólos é projetado (*herauswirft*) para fora da consciência, que o exprime como um Outro. Ou seja, a consciência projeta para fora de si sua própria divisão e luta contra sua própria imagem invertida. Neste sentido, não é por outra razão que psicanalistas como Jacques Lacan vão encontrar nesta descrição hegeliana da Lei do coração a essência de certas nosografias clínicas marcadas exatamente pela denegação da implicação do sujeito com uma realidade “viciosa e amoral” na qual ele não se reconhece.

## **Recuperar o discurso da virtude natural**

Mas, ao invés de cair na loucura, a consciência pode continuar o trajeto fenomenológico e ainda procurar fundamentar uma perspectiva de avaliação racional do sentido de sua conduta e ação. Como saldo das experiências anteriores, ela sabe que o individualismo do hedonismo e do sentimentalismo não conseguiram fornecer uma perspectiva capaz de preencher exigências universalizantes da razão em sua dimensão prática. Ainda resta assim uma maneira que seria a tentativa deliberada de anulação da individualidade. Isto ela fará através da recuperação do discurso da virtude natural, sentido fundamental da figura “A virtude e o curso do mundo”:

Na primeira figura da razão ativa, a consciência-de-si era, para si, pura individualidade, e frente a ela se postava a universalidade vazia. Na segunda figura,

---

<sup>499</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 376

cada uma das duas partes continha os dois momentos – lei e individualidade: uma das partes, o coração, era sua unidade imediata, e a outra, sua oposição. Aqui, na relação entre a virtude e o curso-do-mundo, os dois membros são, cada um, unidade e oposição desses momentos, ou seja, são um movimento da lei e da individualidade, mas em sentido oposto. Para a consciência da virtude, a lei é o essencial, enquanto a individualidade é o que deve ser superado, tanto na sua consciência mesma quanto no curso do mundo. Nela, a individualidade própria deve disciplinar-se sob o universal, o verdadeiro e o bem em si<sup>500</sup>.

Ou seja, a consciência, através da recuperação do discurso da virtude natural tenta inverter o sentimentalismo da Lei do coração ao afirmar que seria apenas através do sacrifício da individualidade (que é visto como o “princípio de inversão” do sentido virtuoso do curso do mundo) e da aniquilação dos egoísmos que o curso do mundo pode aparecer tal como é em sua verdade. As ações não devem ser vistas como o que é feito pela individualidade, mas como o que é feito como abnegação a partir do bem em si. Abnegação feita a partir da fé em uma Providência que garante a virtuosidade do curso do mundo, isto quando a individualidade não interfere a partir de seus próprios desígnios egoístas.

Como vemos., o curso do mundo aqui guarda algo da ordem do estoicismo. Este mesmo estoicismo que compreendia a razão (logos) como princípio que rege uma Natureza identificada com a divindade. O curso do mundo obedeceria assim um determinismo racional. A virtude consistiria em viver de acordo com a natureza racional aceitando o curso do mundo, ou seja, aceitando o destino despojando-se de suas paixões a fim de alcançar a apatia e a ataraxia.

No entanto, Hegel lembrará que esta virtude antiga própria ainda ao estoicismo grego era resultado de *um certo* enraizamento do indivíduo na vida ética de um povo. Por isto, ela não se: “revoltava contra a efetividade como se fosse uma inversão universal e contra o curso do mundo”<sup>501</sup>. Já o discurso da virtude que é recuperado pelos modernos não pode mais fazer apelo à substância ética, por isto ela é: “virtude desprovida de essência, uma virtude somente da representação e das palavras”.

Nesta submissão virtuosa da consciência à Providência, Hegel retoma algumas elaborações já apresentadas quando foi questão da figura da “consciência infeliz”. Lembremos por exemplo do problema do agir como ação de graças, pois reconhecimento de que o fruto do agir é dom divino. Esta temática retorna em nosso capítulo quando Hegel centra o conflito próprio à ação virtuosa no uso de “dons”:

O bem ou o universal, tal como surge aqui é o que se chama dons, capacidades, forças (*Gaben, Fähigkeit, Kräfte*). É um modo de ser do espiritual, no qual este espiritual é apresentado como um universal, o qual precisa do princípio da individualidade para sua vivificação e movimento e tem sua efetividade nesse princípio [sem a ação da individualidade, tais dons não teriam efetividade]<sup>502</sup>.

Enquanto submetido à virtude, tais dons e forças são bem aplicados, mas enquanto está no curso do mundo submetido ao individualismo é mal aplicado e produz maus frutos.

---

<sup>500</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 281

<sup>501</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 390

<sup>502</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 385

Assim, a luta da virtude “não pode ser levada a sério” porque, em última instância, a consciência atualiza suas capacidades e forças para lutar contra suas capacidades e forças através do ascetismo e do sacrifício de si. Daí porque Hegel pode dizer que: “assemelha-se a virtude não só a um combatente que na luta está todo ocupado em conservar sua espada sem mancha; e mais ainda: que entrou na luta para preservar suas armas”<sup>503</sup>. É o próprio indivíduo que efetiva capacidades e forças contra si mesmo, já que é só através do indivíduo que algo pode ter efetividade:

Portanto, a virtude é vencida pelo curso do mundo, pois sua finalidade [da virtude] é a essência inefetiva abstrata (...) A virtude pretendia consistir em levar o bem à efetividade por meio do sacrifício da individualidade; ora, o lado da efetividade não é outro que o lado da individualidade<sup>504</sup>.

A individualidade é o princípio da efetividade, já que a individualidade que atua é o que inverte o nada da abstração em ser da realidade. Daí porque Hegel pode dizer que a recuperação moderna da virtude é pura retórica que não pode determinar de maneira precisa sua significação.

Como resultado, Hegel afirma que a consciência “Faz a experiência de que o curso do mundo não é tão mal como aparentava”. Com isto, está descartada a tentativa de produzir o bem através do sacrifício da individualidade, já que “o movimento da individualidade é a realidade do universal”. Para tanto, Hegel deve mostrar que mesmo lá onde a própria individualidade pensa agir de maneira egoísta, ela está realizando algo da ordem do universal:

A individualidade do curso do mundo pode bem supor que só age para si ou por egoísmo, ela é melhor do que imagina: seu agir é ao mesmo tempo um ente em-si, um agir universal. Quando age por egoísmo, não sabe simplesmente o que faz<sup>505</sup>.

De fato, Hegel pensa aqui em duas coisas. Primeiro, as sociedades modernas não podem procurar fundamentação moral a partir de uma tentativa de realizar reformas morais através da virtude privada. Hegel é muito sensível a esta idéia dos economistas ingleses, como Adam Smith, de que o agir aparentemente egoísta está articulado no interior de um sistema de necessidades que faz com que a riqueza social seja produzida<sup>506</sup>. Mas, por outro lado, devemos lembrar também que, para Hegel, o desejo obedece a uma gênese social, e não alguma forma de determinação natural ou patológica.. Desta forma, a realização do desejo sempre atualiza algo de universal, até porque os sujeitos desejam, em última instância, serem reconhecidos como sujeitos no interior de estruturas sociais que possa realizar aspirações de universalidade. Esta é a verdade do desejo humano, segundo Hegel, e não um afundar-se no particularismo de necessidade e impulsos pretensamente naturais.

Mas para que a consciência possa chegar a tal compreensão foi necessário que ela observasse o fracasso de suas tentativas em fundar sua ação através da procurar imediata

---

<sup>503</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 386

<sup>504</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 389

<sup>505</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 392

<sup>506</sup> Daí porque ele afirma, sobre a eticidade: “O trabalho do indivíduo para sua própria satisfação é tanto satisfação da necessidade do outro quanto da minha própria, e a satisfação das suas próprias necessidades só é alcançada através do trabalho do Outro” (Fen. Par. 235)

pelo prazer, ou fundar a Lei através da certeza imediata do coração. Tanto em caso como em outro, a consciência ainda vinculava seu desejo a um princípio de identidade que lhe permitia saber exatamente o que fazer para alcançar a realização do desejo, a reconciliação com o objeto. Na última figura, esta dedicada à recuperação moderna do discurso da virtude natural, a consciência acredita ter, através da negação de si, o acesso a uma perspectiva universalmente fundamentada, tal como vimos na consciência infeliz. Novamente, ela descobre que lá onde ela julgava agir de maneira mais alienada (agir vinculado a uma individualidade que não podia mais aspirar enraizamento substancial algum e marcada pela opacidade em relação ao sentido de seu agir – que aparecia inicialmente como, baixo, egoísta, inefetivo), ela descobre portar em si algo da ordem do que pode aspirar universalidade. Veremos na aula que vem até onde esta perspectiva pode nos levar.



## Curso Hegel Aula 22

Com a aula de hoje, terminamos o módulo dedicado à leitura do capítulo V da *Fenomenologia do Espírito*, “Certeza e verdade da razão”. Neste sentido, antes de apresentarmos os últimos desdobramentos do capítulo, faz-se necessário voltarmos para uma apreensão geral do trajeto descrito por Hegel até aqui. Antes disto, gostaria de apresentar a reestruturação do calendário de nossas aulas.

A partir da aula que vem, teremos o seguinte calendário:

- Dia 05 de novembro: o conceito hegeliano de eticidade (comentário da subseção: “o mundo ético). Leitura de apoio: *Hegel e os gregos*, Heidegger
- Dia 12 de novembro: a leitura hegeliana de Antígona (comentário da subseção: “a ação ética”). Leitura de apoio: *Seções XIX a XXI do Seminário VII*, Jacques Lacan e o capítulo dedicado à poesia dramática no *Curso de estética*, de Hegel
- Dia 19 de novembro: Hegel e *O sobrinho de Rameau* (comentário da subseção: “O mundo do espírito alienado de si”). Leitura de apoio: *Paradoxo do intelectual*, Paulo Arantes e *Cinismo ilustrado*, Rubens Rodrigues Torres Filho
- Dia 26: Hegel e a revolução francesa (comentário da subseção: “O iluminismo”). Leitura de apoio: *O iluminismo e a revolução*, capítulo de *Lições sobre a filosofia da história*, de Hegel
- Dia 03 de dezembro: Os impasses da moralidade (comentário da subseção *Gewissen*: a bela alma, o mal e seu perdão)
- Dia 10 e 15: O conceito hegeliano de religião (apresentação do capítulo “Religião”). Leitura de apoio: “*Ces vieux mots d’athéisme ...*”, de Lebrun
- Dia 17 de dezembro: O saber absoluto (apresentação do capítulo “O saber absoluto”)

### Recapitulação

Desde o início deste módulo, procurei insistir na especificidade do capítulo “Certeza e Verdade da razão”. Pois, se na seção “Consciência”, foi questão da análise da relação cognitivo-instrumental da consciência com o objeto, e, na seção “Consciência-de-si”, questão da relação de reconhecimento entre consciências como condição prévia para o conhecimento de objetos, a partir da seção “Razão”, chegamos a um estágio de unidade entre consciência e consciência-de-si, unidade que pode ser sintetizada através da noção de que a estrutura do Eu duplica a estrutura do objeto e cuja realização perfeita nos levará ao saber absoluto. Há, de fato, uma unidade de propósito nestas quatro seções finais, já que cada uma mostrará modos distintos de posição deste princípio de unidade.

Neste sentido, o “caráter progressivo” que animava o desenvolvimento da *Fenomenologia* dá lugar a uma procura pela perspectiva possível de fundamentação de um “programa positivo para as aspirações de fundamentação da razão”. Daí porque: “é apenas após o capítulo sobre a razão que a *Fenomenologia* chega ao ponto que Hegel tinha inicialmente situado no capítulo sobre a consciência-de-si: essência e fenômeno se respondem, o espírito se mostra “essência absoluta sustentando-se a si mesmo”<sup>507</sup>.

---

<sup>507</sup> PÖGGELER, Otto, *Estudos hegelianos*, p. 228



Mas a primeira manifestação desta unidade entre consciência de objeto e consciência-de-si, unidade que Hegel chama exatamente de “razão” (lembramos da definição canônica: “a razão é a certeza da consciência ser toda a realidade”), é imperfeita. Para Hegel, tal imperfeição é a marca da razão moderna que havia encontrado sua consciência filosófica mais bem acabada no idealismo. Daí porque, a seção “Razão” devia ser compreendida como a análise das operações da razão moderna em seus processos de racionalização; razão agora reflexivamente fundamentada no princípio de uma subjetividade consciente-de-si.. Neste sentido, deveríamos encontrar aqui o que pode ser chamado de crítica hegeliana ao processo de modernização em suas dimensões: cognitivo-instrumental (razão observadora), prático-finalista (razão ativa) e jurídica (razão legisladora – que é, à sua maneira, um desdobramento da segunda).

Como já deve estar claro para vocês, a miríade de críticas que Hegel endereça aos processos modernos de racionalização convergem normalmente em um ponto comum: são desdobramentos da incompreensão a respeito da estrutura da consciência-de-si, incompreensão derivada da tendência em compreender o sujeito como *locus privilegiado do princípio de identidade*. Hegel insiste que o idealismo (movimento do qual ele se vê parte) nos traz um conceito renovado de consciência-de-si enquanto fundamento do saber, enquanto condição para a consciência de objeto e enquanto princípio de racionalização de todas as esferas sociais de valores. Daí porque vimos Hegel partir, na seção “Razão”, de uma re-compreensão da proposição fundamental de auto-identidade do sujeito (Eu=Eu). Tratava-se de insistir que a correta elaboração do processo de formação da consciência nos impedia de compreender esta auto-identidade do sujeito como posição imediata da auto-percepção de si.

Vimos ainda como nosso capítulo começava também com uma problematização a respeito do *Eu penso* enquanto fundamento para a estrutura categorial do entendimento, sendo que (sempre é bom lembrar) as categorias eram os operadores que permitiam a realização do conceito de razão como consciência de ser toda a realidade (enquanto campo possível de experiências racionais). Assim, quando Hegel constrói um *witz* ao dizer que, para a consciência, “o ser tem a significação do seu” (*das Sein die Bedeutung das Seinen hat*)<sup>508</sup>, ele tem em vista o fato de que ser objeto para a consciência significa estruturar-se a partir de um princípio interno de ligação que é modo da consciência apropriar-se do mundo.

O que Hegel procurava pois era reconstituir as aspirações da razão através da reconstituição desta categoria fundamental, a saber, o sujeito como fundamento das operações de reflexividade. Pois questionada a possibilidade da auto-intuição imediata de si, são os postulados fundamentais de constituição de processos de identidade, diferença, unidade, ligação que estarão abalados. Por isto, Hegel não esquecerá de dizer que:

Porém a razão, mesmo revolvendo todas as entranhas das coisas e abrindo-lhes todas as veias a fim de ver-se jorrar dali para fora não alcançará essa felicidade [*de ser toda a realidade*], mas deve ter-se realizado (*vollendet*) antes em si mesma para depois experimentar sua plena realização (*Vollendung*)<sup>509</sup>.

Realizar-se em si mesma antes de se experimentar no mundo significa que a razão deve racionalizar inicialmente o que lhe serve de fundamento, ou seja, a individualidade,

---

<sup>508</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 240

<sup>509</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 241

isto antes de saber como se orientar na experiência do mundo. Daí porque vimos como a crítica à dimensão cognitivo-instrumental da razão ia da observação da natureza inorgânica (física), a observação da natureza orgânica (biologia) para encontrar nas “ciências da individualidade” os paradigmas de constituição do objeto de observação científica. Ao final, vimos como a razão só podia apreender o que é da ordem do fundamento de seus processos ao abandonar a tentativa de compreender a confrontação com o objeto a partir das dinâmicas de “observação” da imediatez do ser ou da unidade imediata do Eu. Devemos compreender a razão como atividade (pensada a partir dos processos de desejo, trabalho e linguagem), e não como observação. Daí porque Hegel dirá que “o verdadeiro ser do homem é seu ato (...) o ato é isto: e seu ser não é somente um signo, mas a coisa mesma”<sup>510</sup>. Isto levava Hegel a procurar o fundamento da unidade da razão em sua dimensão prática, sentido maior da passagem da razão observadora à razão ativa. Como dirá Pinkard: “A concepção kantiana da racionalidade como o que é comum a todos os sujeitos e como o que os faz sujeito auto-determinados, e não substâncias determinadas de fora só pode ser realizada através da concepção da razão como prática social, e não através da concepção da razão como princípio de combinação de representações no interior de experiência coerente. O modelo representacional de conhecimento – modelo de um sujeito inspecionando suas representações do mundo – deve dar lugar ao modelo de conhecimento como *participação* em práticas sociais”<sup>511</sup>.

De fato, Hegel apresentava esta noção de que o verdadeiro ser o homem é seu ato no interior de uma reflexão que acabava por apelar ao conceito-chave de eticidade. Esta eticidade era a manifestação (*Offenbarung*) do conceito de espírito como conjunto de práticas sociais racionalmente fundamentadas e reflexivamente apropriadas. Lembremos novamente da maneira com que Hegel anunciava o advento do reino da eticidade:

Com efeito, este reino não é outra coisa que a absoluta unidade espiritual dos indivíduos em sua efetividade independente. É uma consciência-de-si universal em si, que é tão efetiva em uma outra consciência que essa tem perfeita independência, ou seja, é uma coisa para ela<sup>512</sup>.

No entanto, sabíamos desde o prefácio da *Fenomenologia do Espírito* que Hegel compreendia os tempos modernos enquanto momento histórico em que: “ não somente está perdida, para o espírito, sua vida essencial; [mas] está consciente desta perda e da finitude que é seu conteúdo”<sup>513</sup>. Neste sentido, todo o resto do nosso capítulo pode ser compreendido como o movimento no qual a consciência descobre a necessidade e a impossibilidade de posição de um conceito de eticidade na modernidade, isto se não formos capazes de concebermos práticas e instituições sociais capazes de responder às demandas de reconhecimento de sujeitos não-substanciais e *locus* de uma “negatividade ‘dialética’ que consiste na não-fixação do negativo, na não-opositividade dos opostos, na elevação para além de toda determinidade”<sup>514</sup>. Como tais práticas e instituições não são sentidas como necessárias por sujeitos que ainda se auto-compreendem como pura identidade a si na

---

<sup>510</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 322

<sup>511</sup> PINKARD, *The sociality of reason*, p. 133

<sup>512</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 349

<sup>513</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 7

<sup>514</sup> SOUCHE-DAGUES, *Négation et individualité dans la pensée politique de Hegel*, p. 20

dimensão da ação, então Hegel terá que criticar todas as figuras da subjetividade agente vinculada à imediaticidade da auto-identidade. Este foi o eixo que guiou a apresentação hegeliana das figuras da razão na dimensão prática: o hedonismo faustiano, o sentimentalismo da lei do coração e a recuperação moderna do discurso da virtude natural. Há ainda mais três figuras que devem ser analisadas: a individualidade romântica (o Reino animal do Espírito), o formalismo ético (Razão legisladora) e a tentativa de recuperação imediata da eticidade (Razão examinando as leis).

Apenas a título de recapitulação, lembremos como Hegel começava apresentando esta auto-identidade da individualidade através do recurso ao agir em nome da satisfação de impulsos naturais (o hedonismo). Hegel insistia que, o prazer advindo de tal satisfação era confrontação da consciência com uma “essência negativa” (*negative Wesen*) que devora a quietude do gozo. Essência negativa esta que não é outra coisa que uma “categoria abstrata” (isto no sentido de uma representação que não se aplica a nenhum objeto)..

Esta noção de essência negativa própria ao gozo do prazer era fundamental. Hegel parece estar insistindo que o agir em nome do prazer não é um agir que se aquieta no gozo. Ele é um movimento circular que nunca se realiza por ser, na verdade, um “círculo de abstrações”, já que não há nada mais abstrato do que “impulsos naturais”. Daí porque, Hegel afirma que a necessidade é apenas a “relação simples e vazia (...) cuja obra é apenas o nada da singularidade”.

A consciência então procurava a auto-identidade de si não mais na afirmação da singularidade através de impulsos naturais, mas através da sua reconciliação imediata com o universal de todas as vontades através da “Lei do coração”. Através da lei do coração, a necessidade deixou de ser posta como a afirmação da particularidade da posição singular da consciência que procura o prazer, para ser o universal ou aquilo que funda uma lei cujas raízes se encontram no sentimentalismo do coração

Mas lembremos que ficamos com um problema relativo à indeterminação do que aparecia como “necessidade”, como “impulsos naturais”. Esta indeterminação continua. De uma certa forma, a Lei do coração não poderá ser realizada porque ela, no fundo, nada enuncia. Por isto, sob o império da Lei do coração, a consciência nunca irá se reconhecer nas conseqüências de seus próprios atos. Hegel afirma que a consciência desconhece a natureza da eficácia (*Wirksamkeit*) da ação, isto no sentido dela não ter à sua disposição uma perspectiva correta de avaliação dos processos de produção do sentido da ação social. Ela está certa de ter imediatamente à sua disposição o sentido de seu ato (seja ele político, moral). Poderíamos dizer, parafraseando Merleau-Ponty, que essa consciência age em nome de: “uma filosofia do homem interior que não encontra a menor dificuldade de princípios nas relações com os outros, a menor opacidade no funcionamento social e substitui a cultura política pela exortação moral”<sup>515</sup>. Como vimos, o resultado será um dilaceramento da identidade da consciência que não pode ser por ela reconhecido. Daí porque, a Lei do coração termina na loucura.

Vimos ainda como a consciência podia ainda tentar, deliberadamente, anular a própria individualidade para salvar o princípio de identidade. Isto ela fará através da recuperação do discurso da virtude natural, sentido fundamental da figura “A virtude e o curso do mundo”:

A consciência, através da recuperação do discurso da virtude natural tenta inverter o sentimentalismo da Lei do coração ao afirmar que seria apenas através do sacrifício da

---

<sup>515</sup> MERLEAU-PONTY, *Notas sobre Maquiavel*, p. 251

individualidade (que é visto como o “princípio de inversão” do sentido virtuoso do curso do mundo) e da aniquilação dos egoísmos que o curso do mundo pode aparecer tal como é em sua verdade. As ações não devem ser vistas como o que é feito pela individualidade, mas como o que é feito como abnegação a partir do bem em si. Abnegação feita a partir da fé em uma Providência que garante a virtuosidade do curso do mundo, isto quando a individualidade usa corretamente seus dons e forças, não interferindo a partir de seus próprios desígnios egoístas. No entanto, a consciência fez a experiência de que a individualidade é o princípio da efetividade, já que a individualidade que atua é o que inverte o nada da abstração em ser da realidade. Daí porque Hegel pode dizer que a recuperação moderna da virtude é pura retórica que não pode determinar de maneira precisa sua significação. Ao final, vimos como a consciência virtuosa se reconciliava com o curso do mundo através da suspensão da oposição entre o agir particular e os interesses do universal: “A individualidade do curso-do-mundo pode bem supor que só age para si ou por egoísmo”, dirá Hegel, “ela é melhor do que imagina, seu agir é ao mesmo tempo um agir universal sendo em si. Quando age por egoísmo, não sabe simplesmente o que faz”<sup>516</sup>.

### **O reino animal do espírito**

É como uma tentativa de agir a partir da pressuposição desta reconciliação com um curso do mundo produzido pelo agir das consciências que a última subseção, “A individualidade que é real em si e para si mesma”, deve ser compreendida. Por isto, Hegel inicia:

A consciência-de-si agora captou o conceito de si, que antes era só o nosso a seu respeito: o conceito de ser, na certeza de si mesmo, toda a realidade. Daqui em diante tem por fim e essência a interpenetração espontânea [*bewegende Durchdringung* - o movimento espontâneo de interpenetração] do universal (dons e capacidades) e da individualidade<sup>517</sup>.

Como a finalidade do agir da consciência é o movimento espontâneo de interpenetração entre o universal e a individualidade, Hegel pode afirmar que a razão tem por objeto a própria categoria (enquanto predicação geral de objetos possíveis da experiência), isto no sentido de que a universalidade de categorias pensadas de maneira especulativa e a partir da experiência resultante do agir da consciência pode agora dar conta da integralidade do que se apresenta à experiência. O que só pode significar que a matéria e a finalidade do agir já estão reconciliados no próprio agir, uma outra forma de dizer que “a pura categoria adveio consciente de si mesma”, ou ainda, que a consciência tem, imediatamente, a apreensão da perspectiva de sentido das conseqüências do seu agir:

Por conseguinte, o agir tem o aspecto do movimento de um círculo que livre no vazio (*Leere*) se move em si mesmo, sem obstáculos [*pois não encontra resistência alguma vinda de uma realidade resistente à perspectiva de compreensão da consciência*]; ora se amplia, ora se reduz e, perfeitamente satisfeito, só brinca em si mesmo e consigo mesmo (...) O agir nada altera e não vai contra nada. É a pura

---

<sup>516</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 392

<sup>517</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 394

forma do transladar [*Übersetzen* – traduzir] do não-visível ao visível [*Gesehenwerden*]<sup>518</sup>.

No entanto, a consciência fará a experiência de que sua pressuposição de reconciliação ainda não está realizada e, por enquanto, não poderá ser realizada. A consciência ainda compreende a “reconciliação” como expulsão para fora de si de toda dinâmica conflitual e negativa com o em-si próprio à objetividade. O reconciliar como o brincar que nada altera e não vai contra nada. Esta suspensão do trabalho do negativo não é ainda a figura da superação reconciliadora.

A fim de expor a dinâmica desta experiência, Hegel sintetiza suas reflexões sobre a anatomia do ato em um momento central deste capítulo: “O reino animal do espírito e a impostura ou A coisa mesma”. Convém nos determos mais demoradamente neste ponto.

O título “O reino animal do espírito” já diz muito a respeito do que virá. É bem provável que Hegel tivesse em mente esta frase do poema *Hyperion*, de Hölderlin onde ele discute com o erudito: “como se a natureza humana fosse dissolvida em uma multidão de reinos animais”.

De fato, Hegel pensa em uma estrutura de interação social baseada na conversação, daí porque, por exemplo, uma figura que aparece neste momento do capítulo é a consciência honesta, ou o *honnête homme*: cidadão culto e cosmopolita da França do XVIII e capaz de entrar, com eloqüência, em qualquer discussão letrada de salão literário. Mas esta conversação será tal que nos descobriremos que cada individualidade se fecha em uma natureza originária delimitada, como se engajassem na conversação apenas para expressarem a si mesmos. Eles se engajam assim em um horizonte espiritual, mas agem como quem está ainda ligado ao determinismo particularista do reino animal. Eles estão assim em um *reino animal do espírito*, onde a expressão de algo como uma “natureza originária determinada” (*bestimmte ursprüngliche Natur*) aparece como a verdadeira finalidade do agir do indivíduo.

Kojève chegou mesmo a ver neste “agir que nada altera”, a própria figura do intelectual: “Após os heróis do romantismo, Hegel considera aqui os especialistas, professores, artistas que conferem arbitrariamente à sua função um valor absoluto, sem se aperceber que ela é para os outros indivíduos uma realidade estranha à qual procuram substituir a sua própria causa. Reconhecemos aqui o horror da época diante dos especialistas<sup>519</sup>”. De qualquer maneira, uma coisa é certa: Hegel tem em mente, entre outras coisas, uma certa passagem do individualismo (indivíduos com conjuntos idênticos de interesses e liberdades) à individualidade romântica (cada indivíduo tem uma natureza única incomensurável que se expressa em uma obra), individualidade que bem pode dar conta da posição excêntrica dos intelectuais no que diz respeito à relação com o tecido social.

Mas vemos que o título desta parte é duplicado: “O reino animal do espírito e a impostura ou A coisa mesma (*Sache selbst*)”. Como veremos, o uso deste termo no contexto da economia interna do texto é ambíguo. No entanto, para apreender melhor a natureza desta ambigüidade, faz-se necessário entrarmos no comentário do texto.

Vale a pena inicialmente perceber que o texto é dividido em três partes: do parágrafo 397 a 404 temos uma descrição detalhada do movimento espontâneo de

---

<sup>518</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 396

<sup>519</sup> KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 90

interpenetração entre universal e individualidade tal como é pressuposto pela consciência neste momento. Entre os parágrafos 405 e 409, temos a descrição da experiência da consciência ao tentar realizar tal pressuposição. Por fim, do parágrafo 410 ao 418, temos um longo trecho dedicado à tematização do problema da experiência que a consciência crê fazer com a Coisa mesma.

Hegel parte então de uma posição similar àquela que vimos quando foi questão dos “impulsos naturais” que guiaram o hedonismo faustiano:

A individualidade entre em cena, pois, como natureza originária determinada, como natureza originária porque é em si; como originariamente determinada porque o negativo está no em si o qual, portanto, é uma qualidade (...) A determinidade originária da natureza é pois somente princípio simples, um elemento universal transparente onde a individualidade não só permanece livre e igual a si mesma, como também aí desenvolve irreprimida as suas diferenças<sup>520</sup>.

Esta natureza originária determinada aparece inicialmente como conteúdo imediato da finalidade do agir. Finalidade que é expressão de faculdades como o talento, o caráter etc. Como se trata de um elemento transparente, a consciência compreende o agir como: “um puro traduzir da forma do ainda não apresentado (*dargestellten*) à forma do ser apresentado”<sup>521</sup>.

É fato que a esta altura já sabemos que esta noção de agir como pura tradução do interior no exterior não deixa de nos colocar problemas, até porque: “o indivíduo não pode saber o que ele é antes de se ter levado à efetividade através do agir”<sup>522</sup>. Mas isto equivale a dizer que a consciência não pode determinar a finalidade de seu agir antes de ter efetivamente agido, isto se quiser ainda conservar alguma identidade entre efetividade e ato. Daí um paradoxo exposto por Hegel nos seguintes termos:

O indivíduo que vai agir parece encontrar-se em um círculo onde cada momento já pressupõe o outro e desse modo não pode encontrar nenhum começo. Com efeito, só através da ação aprende a conhecer sua essência originária que deve ser sua finalidade, mas para agir deve possuir antes a finalidade [*quer dizer, o indivíduo só sabe o que faz e qual a significação da sua ação para além da intencionalidade imediata*]. Por isso mesmo, deve começar imediatamente e sejam quais forem as circunstâncias, sem maiores ponderações sobre o começo, o meio (*Mittel*) e a finalidade da ação [*Este “decisionismo” tem sua justificativa. O sujeito já está desde sempre inserido em um complexo de práxis sociais e já age desde sempre – cabe a ele apenas assumir reflexivamente como sua esta ação que ele já faz*]. Como começo, essa natureza está presente nas circunstâncias do agir e o interesse que o indivíduo encontra em algo já é a resposta dada à questão: se deve agir e o que fazer.<sup>523</sup>

---

<sup>520</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 398

<sup>521</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 401

<sup>522</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 401

<sup>523</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 401

Assim, o círculo é quebrado porque o agir já está presente antes da assunção, pela consciência, de um projeto. As circunstâncias (*Umständeni*) que levam à ação já são a natureza originária do indivíduo porque são circunstâncias *para a ação deste indivíduo* (uma circunstância para a ação não é vista assim por todos os indivíduos – um indivíduo é a soma das circunstâncias que ele faz *sua*). Cabe à consciência apreender reflexivamente uma ação (composta de circunstâncias, meio e finalidade) da qual ela já é suporte: “assim a ação em sua totalidade não sai fora de si mesma”.

No entanto, Hegel lembra que o círculo se complexifica se levamos em conta a relação da consciência com a obra resultante da ação, pois, ao confrontar-se com a obra: “a consciência se determina como o que inclui a determinidade como negatividade em geral, como agir; a consciência é o universal em contraste com aquela determinidade da obra”<sup>524</sup>. Hegel quer dizer com isto, que mesmo reconhecendo-se reflexivamente no agir, a consciência é sempre aquilo que se comporta diante da obra como “negatividade em geral”. Isto a permite tomar distância da própria obra, compará-la com outras e aplicar julgamentos de valor. Mas Hegel afirma que, neste estágio, tal negatividade em geral seria inefetiva porque a consciência já está certa de que: “nada é para a individualidade que não seja por meio dela (...) Seja o que for que ele faça ou que lhe aconteça, foi ele quem fez e isto é ele; o indivíduo só pode ter a consciência da tradução simples de si, da noite da possibilidade para o dia da presença (...) o que vem a seu encontro na luz do dia é o mesmo que jazia adormecido na noite”<sup>525</sup>.

A questão que fica é, pois: pode a consciência realizar tais pressuposições na experiência? Pode a consciência realizar tal movimento espontâneo de interpenetração entre a universalidade da significação de seu agir e a particularidade de contextos na experiência? Este é o problema abordado por Hegel na segunda parte do nosso texto, esta que vai do parágrafo 405 ao 409.

Hegel parte do problema da confrontação entre consciência e obra. De fato, a consciência, devido a sua estrutura transcendente e negativa que procura ser reconhecida “se retira de sua obra”, “ela mesma é o espaço sem determinidade que não se encontra preenchido por sua obra”. Mas lembremos que a consciência deve adotar uma posição negativa em relação à obra porque esta é aquilo que se confronta perpetuamente com outras consciências, ou seja, a significação da obra é resultado da interferência de outras consciências. Ela é o que se constrói na confrontação incessante entre consciências. Daí porque Hegel afirma:

A obra é assim lançada para fora em um subsistir no qual a determinidade da natureza originária se retorna contra as outras naturezas determinadas, nas quais interfere e que interferem nela; e nesse movimento universal [a obra] se perde como momento evanescente (...) Em geral, a obra é assim algo de efêmero que se extingue pelo contrajogo de outras forças e de outros interesses e que apresenta a realidade da individualidade mais como evanescente do que como implementada<sup>526</sup>.

Devido à sua passagem ao campo social, a obra desaparece para dar lugar a um enlaçamento em um feixe de interpretações sempre contraditórias, polifônicas e estranhas

---

<sup>524</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 402

<sup>525</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, pp. 403-404

<sup>526</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 405

ao próprio autor. O que a consciência experimenta através de sua obra é pois a: “a inadequação (*Unangemessenheit*) do conceito e da realidade que em sua essência reside”<sup>527</sup>. Ou seja, o que a consciência vê na obra não é a simples tradução da noite da possibilidade para o dia da presença, mas a formalização da inadequação entre efetividade e conceito que é a própria essência da consciência [inadequação que vem desde o início da Fenomenologia do Espírito através do descompasso entre designação e significação]. Este é o verdadeiro objeto da obra.

Blanchot, em um texto intitulado “A literatura e o direito à morte”, procurou retirar deste trecho da Fenomenologia, uma teoria do heideggero-hegeliana do fenômeno literário enquanto *nadificação*. “em escrevendo, ele [o escritor] faz a experiência de si mesmo como um nada ao trabalho e, após ter escrito, ele faz a experiência de sua obra como alguma coisa que desaparece. A obra desaparece, mas o fato de desaparecer se mantém, aparece como o essencial, como o movimento que permite à obra se realizar entrando no curso da história, *se realizar desaparecendo*”<sup>528</sup>. Neste sentido, escrever transforma-se no ato perpétuo de auto-dissolução. Através da palavra, o sujeito perpetua seu evanescimento e encontra sua realidade na figura de uma quase-presença que é uma ainda-ausência.

De fato, Hegel afirma que o conteúdo da experiência de confrontação com a obra feita pela consciência é a obra evanescente (*verschwindende Werk*). Uma dissolução que ganha a forma da própria obra: “O que se mantém não é o desaparecimento, pois esta é efetiva e vinculada à obra, desaparecendo com ela. O negativo vai ao fundamento (*zu Grunde*) junto com o positivo, do qual é a negação”<sup>529</sup>. O que nos permite compreender “o desaparecimento do desaparecer” do qual fala Hegel como a possibilidade de compreender a obra enquanto manifestação, enquanto apresentação do que só encontra forma nesta passagem incessante ao outro. Aqui, vale algumas considerações precisas de Gerard Lebrun: “O espírito é tanto inscrição em uma figura finita quanto dissolução incessante desta figuração”, daí porque” a objetividade só se apresenta devido ao fato de desaparecer”, “a única objetividade que convém à Idéia é aquela que se suprime”<sup>530</sup>

## A Coisa mesma

É neste contexto que Hegel introduz o conceito de Coisa mesma (*Sache selbst*). Ao apreender a negatividade que vem à cena na obra, ao apreender a multiplicidade de perspectivas que se confrontam na obra e anulam a compreensão do agir como transparência, a consciência pode compreender tal negatividade e tal multiplicação de perspectivas como manifestação da Coisa mesma.

Na Lógica, a Coisa mesma era definida como “totalidade de determinações”, como o que se apresenta como “incondicionado”. Neste sentido, ela é a realização do conceito de objeto de um saber fundamentado de maneira incondicional e universal. Objeto que não se coloca como resultado do agir contingente de um indivíduo, mas de uma consciência-de-si universalmente reconhecida. Algo desta noção já está presente na primeira definição de Coisa mesma fornecida por Hegel:

---

<sup>527</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 406

<sup>528</sup> BLANCHOT, pag. 312.

<sup>529</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 408

<sup>530</sup> LEBRUN, *L'envers de la dialectique*, p. 29



A Coisa mesma só se opõe a esses momentos [da obra] enquanto se supõe que devem ser válidos isoladamente, pois ela é essencialmente sua unidade, como interpenetração da efetividade e da individualidade. Sendo um agir – e como agir, puro agir em geral – é também agir desse indivíduo. E sendo esse agir como ainda lhe pertencendo, em oposição à efetividade, também é a passagem dessa determinidade à oposta; e enfim, é uma efetividade que está presente para a consciência<sup>531</sup>.

Ou seja, a Coisa mesma é o que supera os momentos evanescentes da obra, pois se encontra em todos os momentos e transcende todos eles. Por outro lado, ela é o que realiza uma passagem no oposto formalizando a relação entre agir do indivíduo e efetividade. No entanto, a primeira apropriação reflexiva da estrutura da Coisa mesma não nos leva em direção a este saber de si que é, ao mesmo tempo, saber da efetividade, e que é a meta da Fenomenologia. Ela nos leva a um certo jogo de contrários e culto de paradoxos que será melhor tematizado na seção “Espírito” à ocasião do comentário hegeliano do texto de Diderot, *O sobrinho de Rameau*. Aqui, Hegel chega a estabelecer uma divisão que será melhor tematizada mais a frente: podemos tomar a Coisa mesma como sujeito (e que, na verdade, é uma forma de desdobrar a proposição “apreender a substância como sujeito”) ou como predicação universal que cabe a toda e qualquer coisa. É neste último sentido que ela aparece aqui.

Para tanto, Hegel lembrará: a primeira figura da consciência capaz de se relacionar com a Coisa mesma é a consciência honesta, ou seja, o *honnête homme* das conversações e salões, versado na arte dos paradoxos e das inversões [Hegel estabelece uma linha reta entre o *honnête homme* e o cinismo do sobrinho de Rameau]. Ele sabe jogar com a multiplicidade de perspectivas através da arte da conversação brilhante. Com isto, ele dissolve toda determinidade da coisa (*Ding*). Devido a esta dissolução:

Haja o que houver, a consciência honesta vai sempre implementar e atingir a Coisa mesma, já que é o predicado de todos esses momentos como este gênero universal (...) Para ela, a Coisa mesma é tanto Coisa sua como absolutamente obra nenhuma; ou seja, é o puro agir, ou a finalidade vazia, ou ainda, uma efetividade desativada. Faz sujeito desse predicado uma significação depois da outra e as esquece sucessivamente<sup>532</sup>.

É isto que permite a Hegel afirmar que a verdade da honestidade dessa consciência é não ser tão honesta quanto parece. Na verdade, se lembrarmos que Hegel pensava aqui na individualidade romântica e se lembrarmos do que ocorrerá mais a frente, quando alguns temas aqui apresentados serão retomados, podemos dizer que esta consciência que é capaz de colocar a Coisa em uma determinidade e em seu contrário é, no fundo, uma figura da ironia. Comparemos, por exemplo duas afirmações de Hegel:

Um dos momentos do conteúdo [da Coisa] é trazido pela consciência à luz e apresentado aos outros; mas a consciência, ao mesmo tempo, reflete fora dele sobre

---

<sup>531</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 410

<sup>532</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 414

si mesma e o oposto também está presente nela, a consciência o retém para si como o seu<sup>533</sup>.

Sua atividade principal consiste em decompor e dissolver tudo o que quer tornar-se objetivo e adquirir uma figura estável e firme de efetividade<sup>534</sup>.

De fato, a última citação é Hegel falando da ironia romântica. E da mesma forma que ele lembrará que, para a consciência honesta, o que lhe interessa na Coisa é sua própria expressão, interesse expresso pelo fato de que: “quando demonstra interesse pela obra, é a si mesmo que nela se deleita”, devemos compreender isto a partir de colocações de Hegel sobre a posição da subjetividade na ironia. Lembremos ainda do que Hegel diz neste sentido: “Para o artista contemporâneo, o fasto de estar vinculado a uma qualidade particular e a um modo de exposição que só convém a esta matéria é algo de passado (...) Nenhum conteúdo, nenhuma forma não é mais imediatamente idêntica ao fervor íntimo, à natureza, à essência substancial e à sem consciência do artista”<sup>535</sup>. Por isto, toda forma pode ser invertida e consciência pode sempre se colocar fora do momento do conteúdo que apresenta.

Mas a consciência deve compreender de outra maneira esta incondicionalidade da Coisa mesma. Ela deve passar da ironia à dialética. Só uma verdadeira perspectiva dialética pode mostrar como:

A Coisa mesma é uma essência cujo ser é o agir do indivíduo singular e de todos os indivíduos e cujo agir é imediatamente para outros, ou uma Coisa {como vimos na definição de eticidade} e que só é Coisa como agir de todos e de cada um. É a essência que é essência de todas as essências, a essência espiritual<sup>536</sup>.

Mas ainda teremos que esperar para chegar até este ponto.

---

<sup>533</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 416

<sup>534</sup> HEGEL, *Curso de estética – O humor subjetivo*

<sup>535</sup> HEGEL, *Curso de estética*

<sup>536</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 418

## Curso Hegel Aula 23

Na aula de hoje, será questão, principalmente, do conceito hegeliano de eticidade (*Sittlichkeit*). É o comentário de tal conceito que nos permitirá finalizarmos a seção “certeza e verdade da razão”, assim como iniciarmos a seção “Espírito”.

Na aula passada, havíamos começado o comentário da subseção “a individualidade que é real em si e para si mesma” insistindo como se tratava de um momento do texto que procurava realizar a pressuposição de que a consciência se orientava a partir da reconciliação com um curso do mundo produzido pelo próprio agir das consciências. Por isto, Hegel iniciava:

A consciência-de-si agora captou o conceito de si, que antes era só o nosso a seu respeito: o conceito de ser, na certeza de si mesmo, toda a realidade. Daqui em diante tem por fim e essência a interpenetração espontânea [*bewegende Durchdringung* - o movimento espontâneo de interpenetração] do universal (dons e capacidades) e da individualidade<sup>537</sup>.

A fim de expor a dinâmica desta experiência de reconciliação, Hegel sintetizava suas reflexões sobre a anatomia do ato em um momento central da *Fenomenologia* intitulado: “O reino animal do espírito e a impostura ou A coisa mesma”. Momento no qual é questão de uma primeira reconciliação através de uma posição imperfeita de um horizonte comum de racionalidade pressupostos pelo agir social e, principalmente, pelo falar que procura realizar aspirações de reconhecimento.

Em um momento importante, Hegel centrava a economia do texto a partir da reflexão a respeito do problema da confrontação, ou ainda, do reconhecimento, entre consciência e sua obra (que pode ser compreendida neste contexto como todo e qualquer resultado socialmente reconhecido do agir individual). De fato, a consciência, devido a sua estrutura transcendente e negativa que procura ser reconhecida “se retira de sua obra”, “ela mesma é o espaço sem determinidade que não se encontra preenchido por sua obra”. Mas lembremos que a consciência deve adotar uma posição negativa em relação à obra porque esta é aquilo que se confronta perpetuamente com outras consciências, ou seja, a significação da obra é resultado da interferência de outras consciências. Ela é o que se constrói na confrontação incessante entre consciências. Daí porque Hegel afirma:

A obra é assim lançada para fora em um subsistir no qual a determinidade da natureza originária se retorna contra as outras naturezas determinadas, nas quais interfere e que interferem nela; e nesse movimento universal [a obra] se perde como momento evanescente (...) Em geral, a obra é assim algo de efêmero que se extingue pelo contrajogo de outras forças e de outros interesses e que apresenta a realidade da individualidade mais como evanescente do que como implementada<sup>538</sup>.

---

<sup>537</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 394

<sup>538</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 405

Devido à sua passagem ao campo social, a obra desaparece para dar lugar ao enlaçamento em um feixe de interpretações sempre contraditórias, polifônicas e estranhas ao próprio autor. O que a consciência experimenta através de sua obra é pois a: “a inadequação do conceito e da realidade que em sua essência reside”<sup>539</sup>. Ou seja, o que a consciência vê na obra não é a simples tradução da noite da possibilidade para o dia da presença, mas a formalização da inadequação entre efetividade e conceito que é a própria essência da consciência.

De fato, Hegel afirma que o conteúdo da experiência de confrontação com a obra feita pela consciência é a obra evanescente (*verschwindende Werk*). Uma dissolução que ganha a forma da própria obra: “O que se mantém não é o desaparecimento, pois esta é efetiva e vinculada à obra, desaparecendo com ela. O negativo vai ao fundamento (*zu Grunde*) junto com o positivo, do qual é a negação”<sup>540</sup>. O que nos permite compreender “o desaparecimento do desaparecer” do qual fala Hegel como a possibilidade de compreender a obra enquanto manifestação, enquanto apresentação do que só encontra forma nesta passagem incessante ao outro.

É neste contexto que Hegel introduz o conceito de Coisa mesma (*Sache selbst*). Ao apreender a negatividade que vem à cena na obra, ao apreender a multiplicidade de perspectivas que se confrontam na obra e anulam a compreensão do agir como transparência, a consciência pode compreender tal negatividade e tal multiplicação de perspectivas como manifestação da Coisa mesma. Pois a Coisa mesma seria o fundamento incondicionado do saber, fundamento que supera os momentos evanescentes da obra, já que ela se encontra em todos os momentos, transcendendo todos eles.

No entanto, vimos como a primeira apropriação reflexiva da estrutura da Coisa mesma não nos levava em direção a este saber de si que é, ao mesmo tempo, saber da efetividade, e que é a meta da Fenomenologia. Ela nos levava a um certo jogo de contrários e culto de paradoxos que será melhor tematizado na seção “Espírito” à ocasião do comentário hegeliano do texto de Diderot, *O sobrinho de Rameau*. É exatamente por isto que Hegel lembrará: a primeira figura da consciência capaz de se relacionar com a Coisa mesma é a consciência honesta, ou seja, o *honnête homme* das conversações e salões, versado na arte dos paradoxos e das inversões. Um *honnête homme* que é este capaz de jogar com a multiplicidade de perspectivas através da arte da conversação brilhante. É desta forma que ele dissolve toda determinidade da coisa (*Ding*), o que não significa colocar um fundamento incondicionado para o saber.

Lembrei para vocês como esta consciência que é capaz de colocar a Coisa em uma determinidade e em seu contrário é, no fundo, uma figura da ironia. Esta mesma ironia que, mais tarde Kierkegaard afirmará ser: “um jogo infinitamente leve com o nada”. Mas a consciência deve compreender de outra maneira esta incondicionalidade da Coisa mesma. Ela deve passar da ironia à dialética. Só uma verdadeira perspectiva dialética pode mostrar como:

A Coisa mesma é uma essência cujo ser é o agir do indivíduo singular e de todos os indivíduos e cujo agir é imediatamente para outros, ou uma Coisa [*como vimos na*

---

<sup>539</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 406

<sup>540</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 408

*definição de eticidade]* e que só é Coisa como agir de todos e de cada um. É a essência que é essência de todas as essências, a essência espiritual<sup>541</sup>.

É tendo tal questão em vista que Hegel encaminha a seção razão para seu final através de duas últimas figuras da razão: a “Razão legisladora” e a “Razão examinando as leis”.

### **A primeira tentativa de realização consciente do conceito de eticidade**

Lembremos inicialmente desta definição canônica de eticidade:

A eticidade é a Idéia da liberdade como Bem vivo que tem na consciência-de-si seu saber, querer e, graças ao agir desta, sua efetividade, do mesmo modo que a consciência-de-si tem, noster ético, tanto sua base (*Grundlage*) que é em si e para si quanto seu fim motor – [a eticidade] é o conceito da liberdade transformado em mundo presente e natureza da consciência-de-si<sup>542</sup>.

Ou seja, a eticidade, enquanto espírito objetivo, é o que fornece as condições para a realização da idéia de liberdade. Ela fornece a base institucional para que o reconhecimento da liberdade seja possível. Hegel quer criticar tanto a visão subjetivista da autonomia (moralidade ligada à hipóstase do sujeito moral) quanto à abstração que resulta na compreensão da liberdade como conjunto de direitos vinculados à pessoa (ligado à hipóstase do direito abstrato). Até aqui, Hegel passou em revista a várias figuras marcadas pelo subjetivismo de uma vontade que, por estar presa a um conceito inadequado de individualidade, não é capaz de se elevar à condição de vontade livre. Agora, ele mostrará como há também uma versão inadequada da reconciliação entre a vontade e a Lei. Para que a liberdade, para a vontade livre seja realizada, faz-se necessário o advento de um pensamento da individualidade que será produzido através de uma reflexão de larga escala a respeito dos pressupostos históricos para o advento da modernidade.

Veremos isto com mais clama na aula que vem. Por enquanto, se retornarmos ao texto, veremos que, da subseção “O reino animal do espírito” à subseção “A razão legisladora” temos uma mudança de perspectiva que leva a consciência a não compreender o fundamento incondicional da razão (a Coisa mesma) como perspectiva transcendente, mas como forma de prática social capaz de englobar a multiplicidade de perspectivas da consciência. Daí porque Hegel pode anunciar: “essa Coisa [mesma] é na verdade a substância ética e sua consciência, consciência ética”<sup>543</sup>. A passagem é possível se compreendermos a interação social não mais como o campo conflitual de posição de perspectivas incomensuráveis, mas como campo cuja dinâmica conflitual é desde sempre previamente organizada a partir de normas e critérios normativos de julgamento tacitamente partilhados. Tais normas e critérios tomam a forma de Lei, e é neste sentido que devemos entender a afirmação de Hegel:

Enquanto a consciência-de-si se sabe como momento do ser para-si dessa substância [ética], então exprime nela o *Dasein* da lei, isto de tal forma que a sã razão sabe

---

<sup>541</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 418

<sup>542</sup> HEGEL, *Filosofia do direito*, par. 142

<sup>543</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 420

imediatamente o que é justo e bom. Tão imediatamente ela o sabe, como imediatamente para ela também é válido, e imediatamente diz: isto é justo e bom. E diz precisamente isto, pois são leis determinadas, é a Coisa mesma implementada, cheia de conteúdo<sup>544</sup>.

Ou seja, enfim a consciência crê fundar a razão, enquanto certeza da consciência ser toda a realidade, em uma estrutura de práticas sociais de julgamento universalmente fundamentada e imediatamente válida para a consciência na orientação de suas ações, estrutura que Hegel chama simplesmente de *eticidade*. É por se compreender imersa na eticidade [uma eticidade que pode ganhar a forma ideal de um reino dos fins] através da aceitação de leis determinadas que a consciência tem um saber imediato e um dizer imediato sobre o justo e o bom. A consciência aparece aqui como procura de realização do conceito de eticidade em condições condizente com a auto-compreensão dos sujeitos na modernidade enquanto sujeitos capazes de reconhecer a validade de conteúdos normativos.

No entanto, Hegel quer mostrar que a consciência não pode realizar o conceito de eticidade se pensá-lo como conjunto partilhado de leis determinadas que poderiam ter fundamentação categórica, universal e incondicional. Daí porque Hegel afirma que os exemplos de algumas dessas leis demonstrarão que, se as tomarmos na forma de máximas da sã razão, elas produzirão o contrário do que pareciam enunciar, o contrário do que a consciência visava.

Hegel fornece aqui dois exemplos. O primeiro está na máxima “Cada um deve falar a verdade”. Embora ela pareça a enunciação de um incondicional, na verdade, ela é a posição de uma condição enunciada da seguinte forma “Cada um deve falar a verdade segundo seu conhecimento e convicção”. Pois este dever (*sollen*) é direcionado ao assentimento da subjetividade. Não se trata de dizer: “Cada um deve falar a verdade reconhecida pela comunidade”, mas “cada um deve falar a verdade que sabe e acredita”. E se Hegel pode afirmar que: “necessidade universal, o válido em si que a máxima queria enunciar, se inverte antes em uma completa contingência”<sup>545</sup> é porque ele lembra que, na modernidade, não há como ignorar que a subjetividade, com seu sistema individual de crenças, interesses, razões para agir e contextos de interpretação de afirmações com aspiração de universalidade, é o que fornece designações múltiplas para a significação da lei. Ou seja, a normatividade da lei partilhada intersubjetivamente não garante a racionalidade das práticas.

É nesta mesma via que Hegel comenta outra máxima com aspirações universalizantes, “Ama o próximo como a ti mesmo”: “Quer dizer: devo amar o próximo com inteligência; um amor ininteligente talvez lhe faria mais dano que o ódio”. Mas como alcançar a perspectiva universalmente válida que garanta a eficácia do meu amor? Hegel simplesmente lembra:

Mas o bem fazer essencial e inteligente é, em sua figura mais rica e mais importante, o agir inteligente universal do Estado. Comparado com esse agir, o agir do indivíduo como indivíduo é, em geral, algo tão insignificante que quase não vale a pena falar dele<sup>546</sup>.

---

<sup>544</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 422

<sup>545</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 424

<sup>546</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 425

O que Hegel quer dizer aqui é: só no interior de instituições capazes de realizar as aspirações de reconhecimento da subjetividade que posso realizar esta forma de reconhecimento que é o amor. Um modo de amor fora das estruturas de reconhecimento que instituições espiritualizadas são capazes de realizar não seria sequer compreendido como amor. Novamente, de nada adianta a normatividade da lei endereçar-se à capacidade de determinação da efetividade pela subjetividade.

Qual é pois a solução que se apresenta à consciência? Uma solução possível é abandonar a noção de eticidade como o que é determinado enquanto campo de leis *determinadas*. Se a consciência parece ser capaz de inverter toda determinação da normatividade da lei, então ela pode ainda compreender a máxima apenas como “universalidade formal e tautológica”. É válido como lei aquilo que não contradiz a si mesmo. Assim a consciência ética deixa de ser razão legisladora e passa a comparar as leis a partir deste padrão de medida. Ela aparece então como “Razão examinando as leis”:

O universal já não é a substância enquanto ente e válida, ou o justo em si e para si; mas é o simples que compara um conteúdo somente consigo mesmo e o observa a fim de ver se é uma tautologia<sup>547</sup>.

De fato, Hegel tem em mente a estratégia kantiana de determinação da validade transcendental da Lei moral através da posição de um imperativo que nada diz sobre o que deve ser feito, mas que diz apenas que o que deve ser feito deve ser capaz de se submeter à exigências de universalidade [no sentido, de não contradição] e de incondicionalidade. Nós já vimos como, para Hegel, a filosofia kantiana representaria de maneira mais acabada as expectativas e estratégias de fundamentação da modernidade. Daí porque nosso capítulo termina desta forma.

No entanto, não é aqui que devemos desenvolver as críticas de Hegel à estratégia kantiana de encaminhamento do problema da fundamentação da razão na dimensão prática. Isto será questão mais a frente, ao final da seção “Espírito”. Por enquanto, devemos apenas insistir que Hegel demonstra não acreditar que tal estratégia possa garantir a possibilidade de realização de alguma forma de comunidade capaz de fundamentar critérios partilhados de racionalidade do agir.

Hegel se serve neste momento de um exemplo: a tentativa de fundar a noção de direito a partir do direito à propriedade [a crítica ao direito abstrato]. A propriedade é a relação sob a qual a Coisa é minha: “eu coloco na Coisa minha vontade pessoal”<sup>548</sup>. Mas qual a natureza desta posição do Eu na Coisa? Seria ela pura arbitrariedade e contingência ou seria derivada do reconhecimento da Coisa ser “objeto necessário da necessidade”? Se for o primeiro caso, não há como fundar o direito sobre a arbitrariedade, a força e a contingência. Se for o segundo caso, então: “a coisa deve aceder à posse de acordo com a necessidade do singular”.

Entretanto prover à necessidade única exclusivamente segundo a contingência contradiz a natureza da essência consciente – a única de que se fala aqui. Pois a

---

<sup>547</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 429

<sup>548</sup> HEGEL, *Enciclopédia*, par. 489

essência consciente deve representar-se sua necessidade sob a forma da universalidade<sup>549</sup>.

Ou seja, a necessidade do singular, para poder fundar a propriedade, deve ser reconhecida universalmente. Mas isto significa que a propriedade só é minha na medida em que a coisa é, também, um ser-para-outros. Não é a propriedade que funda o direito e se valida de maneira tautológica, já que ela pressupõe previamente a validade de estruturas sociais elementares de reconhecimento (que devem ser validadas). Daí porque Hegel afirma:

O que possuo é uma coisa (*Ding*), isto é, um ser para outros em geral, totalmente universal e sem a determinidade de ser só para mim; que Eu a possua, contradiz sua coisidade universal<sup>550</sup>.

O resultado é novamente negativo, já que, se o legislar e o examinar leis demonstraram não serem nada, isto significa que ambos são momentos precários da consciência ética. Isto não significa também abrir-se para alguma forma de “legislar imediato”, o que tem aqui o sentido de ser lei de uma consciência singular com um conteúdo arbitrário. O máximo que a consciência ética do Idealismo chegará é algo perto da fórmula kantiana “Raciocina quanto quiseres e sobre o que quiseres, mas obedecei”, ou seja, no uso público da razão, raciocinai; mas no uso privado, este que determina o agir social, deve-se seguir as leis que se põe nos costumes e obedecer. Pois:

As leis são. Se indago seu nascimento e as limito ao ponto de sua origem, já passei além delas pois então sou eu o universal e elas o condicionado e o limitado. Se devem legitimar-se a meus olhos, já pus em movimento seu ser em-si, inabalável e as considero como algo que para mim talvez seja verdadeiro, talvez não seja. Ora, a disposição ética consiste precisamente em ater-se firmemente ao que é justo e em abster-se de tudo o que possa mover e desviar o justo<sup>551</sup>.

Daí porque não é sem ironia que Hegel traz como exemplo o dito de Antígona diante de Creonte, dito no qual ela justifica sua ação de ir contra as leis da polis contrapondo uma lei ainda mais universal não-escrita e infalível: “Não é de hoje, nem de ontem, mas de sempre que vive esse direito e ninguém sabe quando foi que surgiu e apareceu”. Como veremos mais a frente, esta lei para além da polis não representou o fundamento da eticidade mas, ao contrário, o momento de consciência do esgotamento da eticidade da polis grega. Tudo se passa assim como se Hegel lembrasse que não há como, no interior do quadro esboçado na seção “Razão” e que diz respeito aos processos de racionalização tais como eles são pensados na modernidade e tais como eles se encontram tematizados a partir do idealismo, realizar um conceito de eticidade. Para tanto, será necessário procurar uma alternativa para a compreensão do que determina as expectativas e aspirações que fundam a modernidade enquanto projeto. Para tanto, será necessário tematizar o advento do espírito.

---

<sup>549</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 430

<sup>550</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 431

<sup>551</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 437



## Espírito e polis grega

Como já foi dito anteriormente, a seção “Espírito” foi, durante a redação da *Fenomenologia*, paulatinamente transformando-se no centro de gravidade do livro. Uma transformação bem ilustrada pela própria modificação do título: de *Ciência da experiência da consciência* para *Fenomenologia do Espírito*. De fato, podemos dizer que é apenas aqui, nesta que é a seção mais extensa do livro, que Hegel irá apresentar algo como um conceito positivo de razão capaz de realizar o projeto da consciência ter a certeza de ser toda a realidade. Podemos dizer ainda que ela é o cerne da especificidade do livro hegeliano, até porque ela não será retomada em nenhuma outra versão da *Fenomenologia* (como, por exemplo, aquela que encontramos na *Enciclopédia*). Em seu lugar, Hegel tem a tendência em colocar uma certa descrição sistêmica das estruturas jurídico-normativas que nos levam à compreensão especulativa das funções do Estado. Tudo isto nos deixa com a questão de saber o que está em jogo e qual a especificidade dos modos de desdobramentos da seção “Espírito”. Há três pontos que devem ser discutidos aqui: a função da história e da rememoração na auto-compreensão do Espírito, os problemas vinculados à realização do conceito de eticidade (enquanto cerne da própria noção de espírito) e aquilo que poderíamos chamar de fundamentos lógico-ontológicos para a realização do conceito de espírito.

Sobre o primeiro ponto, lembremos do que Hegel diz a respeito das figuras que serão apresentadas na seção “Espírito”:

São figuras porém que diferem das anteriores por serem os espíritos reais, efetividades propriamente ditas e serem, em vez apenas de figuras da consciência, figuras de um mundo<sup>552</sup>.

Ou seja, contrariamente às figuras anteriores, agora Hegel assume claramente que se tratam de figuras de um mundo, ou seja, figuras claramente articuladas a momentos sócio-históricos.

De fato, do ponto de vista histórico, podemos organizar o capítulo a partir das três partes que o compõe (O Espírito verdadeiro: a eticidade; O Espírito alienado de si mesmo: a cultura; O Espírito certo de si mesmo: a moralidade). A primeira parte diz respeito, principalmente, ao mundo grego e à possibilidade de sua recuperação enquanto alternativa para os impasses e cisões da modernidade.

Lembremos, neste sentido, como foi particularmente forte para a geração de Hegel (o mesmo para o Hegel de juventude; ver, por exemplo, seu *Sistema da eticidade*), principalmente após a crítica rousseauista à inautenticidade das formas modernas de vida, a tentativa de construir uma alternativa à modernidade através recurso a formas de vida e modos de socialização próprios à uma Grécia antiga idealizada e paradigmática. Neste sentido, não é estranho que a reflexão hegeliana sobre a eticidade comece a partir de uma discussão a respeito da polis grega, ou melhor, a respeito da maneira com que os modernos compreendiam o poder absoluto de unificação que imperava na polis grega. Pois a questão fundamental aqui: “Não está vinculada aos detalhes históricos da vida grega *per se* mas diz respeito a saber se a vida grega idealizada por muitos de seus contemporâneos [de Hegel]

---

<sup>552</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 441

pode, em seus próprios termos, contar como alternativa genuína para a vida moderna”<sup>553</sup>. Daí porque Heidegger irá compreender claramente que, para Hegel: “A filosofia dos gregos [e suas formas de vida] é a instância de um ‘ainda não’. Ela não é ainda a consumação mas, contudo, é unicamente concebida do ponto de vista desta consumação que se definiu como o sistema do idealismo especulativo”<sup>554</sup>.

De fato, a maneira com que Hegel caracteriza os gregos já é bastante sintomática: “Os gregos tinham a unidade substancial da natureza e do espírito como fundamento e essência; e tendo e sabendo isto como objeto, não chegaram a desaparecer nesta unidade, mas permaneceram (*gegangen*) nela sem caírem no extremo da subjetividade formal [dos modernos] formando assim uma unidade consigo mesmos; como sujeitos livres que têm por essência, conteúdo e substrato esta primeira unidade; como sujeitos livre cujo objeto é a beleza”<sup>555</sup>. Vemos como as formas gregas de vida realizariam, assim, esta noção de vida ética de um povo expressa da seguinte forma:

O espírito é 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 é também o em-si pensado de toda consciência-de-si<sup>556</sup>.

Mas, como veremos, Hegel insistirá que tal liberdade do sujeito deverá aparecer de maneira trágica no interior da polis grega. Ela se mostrará como ainda não realizada e esta será a função do comentário de *Antígona*. Desta forma, a primeira parte do capítulo se organizará em dois grandes blocos: o mundo ético (onde é questão da exposição do ideal de eticidade da polis grega) e a ação ética (onde é questão do advento trágico da impossibilidade de realização de tal conceito devido às exigências de reconhecimento do que não se coloca integralmente como determinado pela lei da polis). O terceiro movimento, “O estado de direito”, é um desdobramento das conseqüências da desagregação do ideal grego de eticidade.

A segunda parte da seção, “O Espírito alienado de si mesma: a cultura”, de um longo movimento histórico que vai do feudalismo ao terror revolucionário marcada por uma certa consciência do dilaceramento (devido ao esvaziamento substancial da eticidade) e a tentativa revolucionária de sua superação:

O mundo tem aqui a determinação de ser algo exterior, o negativo da consciência-de-si (...) Seu *Dasein* [do mundo] é a obra da consciência-de-si, mas é igualmente uma efetividade imediatamente presente e estranha a ela: tem um ser peculiar e a consciência de si ali não se reconhece<sup>557</sup>.

Hegel esboça um trajeto, presente em toda subseção “O mundo do espírito alienado de si”, que vai assim da análise da ética aristocrática da honra, das relações da aristocracia com a monarquia absoluta a fim de demonstrar como a modernidade adquire a consciência do absoluto dilaceramento da consciência-de-si e da absoluta ruína da eticidade nas

---

<sup>553</sup> PINKARD, *The sociality of reason*, p. 137

<sup>554</sup> HEIDEGGER, *Hegel e os gregos*

<sup>555</sup> HEGEL, *Lições sobre a história da filosofia – Introdução á filosofia grega-*

<sup>556</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 439

<sup>557</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 484

relações sociais de lisonja e cortesia que marcaram a vida aristocrática pré-revolução francesa, de onde se segue a importância, dada por Hegel, ao comentário do texto de Diderot: *O sobrinho de Rameau*.

As duas últimas subseções desta parte, “O iluminismo” e “A liberdade absoluta e o terror” visam dar conta da tentativa e desdobramento do esforço revolucionário moderno de recuperação de uma “razão ética”, razão capaz de fundamentar-se no interior de práticas sociais auto-reflexivas que orientam o julgamento e conduta da universalidade de sujeitos. Hegel se esforça aqui em demonstrar como o projeto revolucionário era ainda tributário das dicotomias próprias ao entendimento, dependência mais clara na oposição que perpassa o iluminismo e a fé religiosa.

Nós vimos, desde o início da discussão a respeito do trajeto fenomenológico da consciência, como Hegel insistia que a configuração do campo fenomenológico de experiência era dependente de considerações lógicas a respeito de princípios como identidade, oposição, relação e diferença. Digamos que, para Hegel, *há uma base lógica para a configuração do campo fenomenológico e para a experiência que o sujeito faz de si mesmo e de sua estrutura de auto-reflexão*. Esta base lógica, como veremos, tem, na verdade, um peso ontológico (daí porque a *Ciência da lógica* hegeliana é, de fato, um tratado de ontologia). O campo fenomenológico é assim o campo no qual se manifesta confusões ontológicas e, como veremos, a oposição entre fé e iluminismo é um belo exemplo neste sentido. É isto que permite a Hegel afirmar: “o próprio iluminismo, que recorda à fé o posto de seus momentos separados, é igualmente pouco iluminado sobre si mesmo”<sup>558</sup>. Como veremos, o terror é uma consequência inevitável de uma confusão no interior das “pressuposições lógicas” do iluminismo.

Por fim, a terceira parte de nossa seção, “O espírito certo de si mesmo: a moralidade”, Hegel tenta colocar em marcha a idéia de que as expectativas e aspirações de liberdade, de auto-determinação subjetivas e de auto-certificação da modernidade depositadas na revolução francesa seriam realizadas pelo idealismo alemão. Pois a guinada em direção à moralidade não significa simplesmente um recolhimento em direção à interioridade da subjetividade enquanto espaço possível de reforma moral. Trata-se, na verdade, de insistir que, através da problematização da moralidade, o idealismo alemão abriu as portas para a compreensão de que o fundamento das práticas e processos de racionalização que queiram realizar as aspirações modernas está na consciência-de-si, isto no sentido de que apenas uma problematização do conceito de consciência-de-si pode fornecer a reformulação dos princípios lógicos que guiam a ação dos sujeitos na realização de instituições e práticas sociais à altura da modernidade. A guinada em direção à moralidade permitirá à Hegel demonstrar a ausência de vínculos entre subjetividade e princípio de identidade, abrindo, com isto, caminho para a realização de um conceito de eticidade capaz de dar conta das aspirações de reconhecimento de sujeitos modernos.

De fato, como veremos, e este é o segundo ponto que propus abordar (o que diz respeito aos problemas do conceito de eticidade), uma rápida visão panorâmica da seção “Espírito” nos permite mostrar que Hegel privilegia, na verdade, momentos históricos em que a subjetividade irrompe demonstrando uma não-identidade que insiste para além das demandas de reconhecimento que práticas sociais podem dar conta. Antígona, o sobrinho do Rameau, os impasses do terror: todos têm em comum o fato de serem inflexões históricas da consciência de uma demanda que permanece sem lugar, recalcadas no interior

---

<sup>558</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 565

das figuras institucionais de certos momentos sócio-históricos. Mas esta é a verdadeira história do Espírito. A história da paulatina consciência da não-identidade da subjetividade. Daí porque Lebrun lembrará, em uma formulação bem sucedida: “Se somos assegurados que o progresso não é repetitivo, mas explicitador, é porque o Espírito não se produz em produzindo suas formações finitas mas, ao contrário, em recusando-as uma após outra. Não é a potências dos impérios, mas suas morte que dá à História “razão” (...) o único tipo de devir que esposa o movimento do Conceito não tem nada em comum com a transição indiferente de uma forma à outra: ele só pode ser um devir que sanciona a instabilidade da figura que vêm de ser transgredida, um devir expressamente nadificador”<sup>559</sup>.

Ou seja, se o Espírito é esta realização de um campo de práticas e instituições sociais capazes de responder a demandas de reconhecimento da subjetividade, ele só pode ser tematizado através da rememoração histórica deste movimento contínuo de dissolução de todo campo finito de práticas e instituições. A história dessa dissolução é talvez o verdadeiro telos da historicidade hegeliana. Pois o Espírito é a consciência de que a consciência-de-si só poderá ser consciência-de-si universal quando este “devir expressamente nadificador” for capaz de tomar a forma de práticas sociais reflexivamente fundamentadas. Esta é, segundo Hegel, a história da modernidade enquanto projeto. Veremos a partir de agora, como Hegel imagina que ela poderá ser realizada.

---

<sup>559</sup> LEBRUN, *L'envers de la dialectique*, pp. 28-29

## Curso Hegel Aula 25

A aula de hoje será dedicada ao comentário da subseção “O mundo ético: a lei humana e a lei divina, o homem e a mulher”. Como ele, nós começamos a apreender, de maneira mais sistemática, a maneira com que a *Fenomenologia do Espírito* apresenta o conceito de eticidade ou “razão ética”: base para a articulação da noção de “Espírito”.

Como sabemos, a primeira parte de nossa seção, este que tem por título: “O Espírito verdadeiro: a eticidade” diz respeito, principalmente, à reflexão filosófica sobre o mundo grego e sobre a possibilidade de sua recuperação enquanto alternativa para os impasses e cisões da modernidade. Vimos como, neste sentido, como foi particularmente forte para a geração de Hegel (o mesmo para o Hegel de juventude; ver, por exemplo, seu *Sistema da eticidade*), principalmente após a crítica rousseauista à inautenticidade das formas modernas de vida, a tentativa de construir uma alternativa à modernidade através recurso a formas de vida e modos de socialização próprios à uma Grécia antiga idealizada e paradigmática. Neste sentido, não é estranho que a reflexão hegeliana sobre a eticidade comece a partir de uma discussão a respeito da polis grega, ou melhor, a respeito da maneira com que os modernos compreendiam o poder absoluto de unificação que imperava na polis grega. Pois a questão fundamental aqui: “Não está vinculada aos detalhes históricos da vida grega *per se* mas diz respeito a saber se a vida grega idealizada por muitos de seus contemporâneos [de Hegel] pode, em seus próprios termos, contar como alternativa genuína para a vida moderna”<sup>560</sup>. Daí porque Heidegger irá compreender claramente que, para Hegel: “A filosofia dos gregos [e suas formas de vida] é a instância de um ‘ainda não’. Ela não é ainda a consumação mas, contudo, é unicamente concebida do ponto de vista desta consumação que se definiu como o sistema do idealismo especulativo”<sup>561</sup>. De fato, a maneira com que Hegel caracterizara os gregos já era bastante sintomática:

Os gregos tinham a unidade substancial da natureza e do espírito como fundamento e essência; e tendo e sabendo isto como objeto, não chegaram a desaparecer nesta unidade, mas permaneceram (*gegangen*) nela sem caírem no extremo da subjetividade formal [dos modernos] formando assim uma unidade consigo mesmos; como sujeitos livres que têm por essência, conteúdo e substrato esta primeira unidade; como sujeitos livres cujo objeto é a beleza<sup>562</sup>.

Vemos como as formas gregas de vida pareciam poder realizar, assim, esta noção de vida ética de um povo expressa da seguinte forma:

O espírito é 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 é também o em-si pensado de toda consciência-de-si<sup>563</sup>.

---

<sup>560</sup> PINKARD, *The sociality of reason*, p. 137

<sup>561</sup> HEIDEGGER, *Hegel e os gregos*

<sup>562</sup> HEGEL, *Lições sobre a história da filosofia – Introdução á filosofia grega-*

<sup>563</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 439

Mas Hegel insistirá que tal liberdade do sujeito só poderá aparecer de maneira trágica no interior da polis grega pois esta liberdade, quando se manifesta, já é sinal da ruína da eticidade grega. Esta será a função do comentário de *Antígona* no interior de nosso texto (mas Hegel poderia também ter lembrado de sua leitura do julgamento de Sócrates). Desta forma, a primeira parte do capítulo se organizará em dois grandes blocos: o mundo ético (onde é questão da exposição do ideal de eticidade da polis grega) e a ação ética (onde é questão do advento trágico da impossibilidade de realização de tal conceito devido às exigências de reconhecimento do que não se coloca integralmente como determinado pela lei da polis). O terceiro movimento, “O estado de direito”, é um desdobramento das conseqüências da desagregação do ideal grego de eticidade.

### Hegel e os gregos

Antes de iniciarmos o comentário de nosso trecho, vale a pena expor algumas considerações gerais sobre a leitura que Hegel faz da *polis* grega. Conhecemos afirmações como, por exemplo:

Na verdade, a liberdade do indivíduo existe na Grécia, mas ainda não atingiu a concepção abstrata de que o sujeito pura e simplesmente depende do substancial – do Estado<sup>564</sup>.

Já vimos como Heidegger critica Hegel por compreender a Grécia como um “ainda não”, como “o que ainda não colocou os pés sobre a terra da filosofia, ou seja, a consciência-de-si na qual somente o objeto representado pode ser como tal”<sup>565</sup>. Ou seja, Hegel estaria afirmando, entre outras coisas, que a eticidade grega não podia suportar exigências de reconhecimento de sujeitos compreendidos como consciências-de-si. Daí porque ele afirmaria que a moralidade, enquanto subjetividade da convicção e da intenção ainda não estaria presente. A lei vigora por ser a lei ancorada nos costumes e no hábito. Ela não é o que se submete ao exame de uma consciência que só pode aceitar por válido aquilo cuja causa se submete ao seu pensar. Daí porque Hegel insiste que a decisão na *polis* era normalmente vinculada à compreensão do que enunciava os oráculos. Quando a decisão passa a ser fruto da discussão onde particulares procuram se impor no interior da *polis* animados pela consciência da “contradição entre seu saber sobre a eticidade da sua ação e o que é ético em si e para si”<sup>566</sup>, então a ruína já estava à espreita.

Mas a citação acima de Hegel é interessante por dizer que a impossibilidade do mundo social grego dar conta das aspirações de reconhecimento da subjetividade que nega a naturalidade dos costumes e hábitos está vinculada a ausência de instituições pensadas sob a forma daquilo que Hegel chama de “Estado”. Em vários momentos, Hegel afirma: os gregos não conheciam a abstração do Estado, apenas *essa* Atenas, *essa* Esparta, *essa* Tebas.

Na verdade, este “déficit de abstração” que aparece na eticidade grega, tende, estranhamente, a apontar para uma certa defesa do formalismo do sujeito moderno. Isto talvez possa ser explicado se lembrarmos que tal déficit de abstração vincula-se, entre

---

<sup>564</sup> HEGEL, *Lições sobre a filosofia da história*, p. 210

<sup>565</sup> HEIDEGGER, *Hegel e seu conceito de experiência*

<sup>566</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 445

outros, ao fato do fundamento da liberdade do espírito grego estar condicionado em relação essencial com um estímulo da natureza. O natural no pensamento grego não é negado, mas remodelado (*umbilden*) para a expressão do sujeito. Poderíamos mesmo dizer que os gregos desconhecem o trabalho da angústia; na verdade, eles conhecem apenas: “a alegre autoconfiança perante a naturalidade sensível”<sup>567</sup> (*Das frohe Selbstgefühl gegen die sinnliche Natürlichkeit*). O fato da naturalidade do sensível não ser negada com a força de uma universalidade que põe, inicialmente através da abstração, a não-identidade do sujeito com toda determinação particular da efetividade (o que leva o sensível a ser posto enquanto pura contingência que resiste ao conceito do pensar) nos explica esta afirmação-chave de Hegel: “Na beleza grega, o sensível é signo (*Zeichen*), expressão, invólucro (*Hülle*) através do qual o espírito se manifesta”<sup>568</sup>.

Afirmar que o sensível é signo que pode aparecer, ao mesmo tempo, como expressão e invólucro, poderia parecer contraditório se não soubéssemos já como Hegel compreende os impasses da representação. Representar algo é presentificar uma ausência, expressar a Coisa através de um elemento arbitrário, um invólucro. A confiança grega diante da naturalidade sensível é confiança diante do que Foucault um dia chamará de “assinatura do mundo”, “marcas visíveis que Deus dispôs sobre a superfície da Terra para nos fazer conhecer os segredos interiores”<sup>569</sup>. Mas, e é neste ponto que Hegel insiste, se o sensível é marca que indica uma presença para além de si mesmo é porque o signo impõe uma noção de presença como visibilidade. A representação é apenas a *visibilidade que sempre difere*. Daí porque ganha importância uma afirmação como esta de Lebrun a respeito da leitura hegeliana dos gregos: “O deus grego pode até se tornar familiar a nossos olhos, mas jamais viver uma vida humana [como o deus cristão]”<sup>570</sup>, ou seja, jamais se apresentar como o que se encarna em um sensível que não é expressão, mas que é pura contingência que deve se auto-anular.

Isto nos permite compreender melhor a defesa que Hegel faz da “concepção abstrata do sujeito do Estado moderno” contra o enraizamento substancial dos indivíduos na determinação regional da *polis* grega. A estaticidade dos costumes e hábitos *desta* polis determinada, costumes e hábitos que expressariam a positividade da substância ética, é figura de um pensar que compreende a relação entre leis e substância da mesma forma que compreende a relação entre sensível e sentido, ou seja, como signo e representação. Neste contexto, o sujeito, com suas exigências universais de reconhecimento para além de todo conjunto determinado e contextual de leis e costumes, é o que guarda a força para a criação de instituições não mais submetidas a um pensamento da representação. E é isto que o conceito moderno de Estado procuraria realizar e que a vida ética da *polis* grega não tem como dar conta. Daí porque o primeiro advento da subjetividade no interior da *polis* deve aparecer como princípio de interversão das leis através dos sofistas.

O problema maior que uma teoria desta natureza deve resolver é, pois, como pensar instituições que não se dissolvam, já que: “os Estados, enquanto instâncias particulares e finitas, são necessariamente inadequados ao movimento da História [animada pela consciência paulatina das exigências de reconhecimento da subjetividade]”, pois “do ponto

---

<sup>567</sup> HEGEL, *Lições sobre a filosofia da história*, p. 204

<sup>568</sup> HEGEL, *idem*, p. 201

<sup>569</sup> FOUCAULT, *Lês mots et les choses*, p. 48

<sup>570</sup> LEBRUN, *La patience du concept*, p. 31

de vista da História-do-mundo, os estados não são mais do que momentos evanescentes”<sup>571</sup>. Veremos como Hegel tentará resolver este problema do interior do nosso texto.

### **A lei humana e a lei divina**

A partir destas considerações gerais, podemos passar a maneira com que Hegel caracteriza a constituição do mundo grego como alternativa para as dicotomias da modernidade e de suas formas de vida. Servindo-se do esquema de aparecimento da diversidade tal como vimos na passagem da certeza sensível à percepção, Hegel inicia:

Assim com a consciência ser sensível abstrato passa à percepção, assim também a certeza imediata do ser ético real; e como, para a percepção sensível, o ser simples se torna uma coisa de propriedades múltiplas, assim para a percepção ética, o caso do agir é uma efetividade de múltiplas relações éticas (*vielen sittlichen Beziehungen*)<sup>572</sup>.

Ou seja, o julgamento a respeito do agir não é julgamento simples (que não deve atualizar contextos para determinar seu sentido), ele é julgamento que se defronta sempre como uma ação portadora de múltiplas relações. Esta diversidade de circunstâncias tende a se submeter a uma oposição entre aquilo que Hegel chama, inicialmente, de “lei da singularidade” e “lei da universalidade”.

Tal dualidade pode se impor porque o espírito ético é comunidade (*Gemeinwesen*) que, ao mesmo tempo, emerge no agir de cada indivíduo:

O espírito é a comunidade que para nós, ao entrarmos na figuração prática da razão em geral, era a essência absoluta, e que aqui emergiu em sua verdade para si mesmo, como essência ética consciente, e como essência para a consciência, que nós temos por objeto (...) Como substância efetiva, o espírito é um povo; como consciência efetiva, é cidadão do povo<sup>573</sup>.

Assim, na forma da universalidade, a lei é “lei conhecida e costume corrente”, ou seja, o que se encontra lá, diante da consciência como o que se enraíza na vida de um povo. No forma da singularidade, a lei é “certeza efetiva de si mesmo no indivíduo em geral”, ou seja, a certificação que tem o indivíduo de que a lei que a comunidade segue é justa. No entanto: “há uma outra potência que se contrapõe (*gegenüber*) a essa potência ética e abertura (*Offenbarkeit*): é a lei divina”<sup>574</sup>. Assim, a eticidade dos costumes que legitima a ação do Estado encontra duas contraposições potenciais: a particularidade dos interesses individuais e a universalidade mais ampla do que é incondicional (já que é divino). É a isto que Hegel alude ao afirmar:

---

<sup>571</sup> LEBRUN, *L'envers de la dialectique*, pp. 25-33

<sup>572</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 446

<sup>573</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 447

<sup>574</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 449



Como universalidade efetiva, o poder do Estado é uma força voltada contra o ser para-si individual, e como efetividade em geral, encontra ainda um outro que ele na essência interior<sup>575</sup>.

Esta dupla contraposição tende a convergir, já que o ser para-si individual e a essência interior incondicional se encontram vinculados no seio da família. A questão central será pois: como a lei da família e a lei da *polis* podem sustentar, conjuntamente e sem cisões, esta eticidade que permite indivíduos orientarem julgamentos e ações.

Hegel parte lembrando que não se trata aqui de alguma forma de contraposição entre natureza e sociedade, já que: “a família não está no interior de sua essência ética enquanto ela é o comportamento da natureza de seus membros”, pois “essa relação da natureza é também um espírito”<sup>576</sup>. Isto não impede Hegel de insistir na consciência que os gegos tinham da força disruptiva do que continua vinculado à família:

A família, como o conceito desprovido de consciência e ainda interior da efetividade consciente-de-si, como o elemento da efetividade do povo, se contrapõe ao próprio povo; como ser ético imediato se contrapõe à eticidade que se forma e se sustém mediante o trabalho em prol do universal; os Penates se contrapõem ao espírito universal<sup>577</sup>.

Daí porque o relacionamento ético dos membros da família já deve ser algo voltado à vida ética da comunidade. Hegel descarta que tal relacionamento ético seja o relacionamento da sensibilidade ou o exclusivismo da relação de amor. Antes, ele é o: “pôr o Singular para família, em subjugar (*unterjochen*) sua naturalidade e singularidade e em educá-lo para a virtude, para viver no universal e para o universal”<sup>578</sup>. Um viver no universal que não é simples fruto da opressão em relação às aspirações da particularidade, mas formação em direção a uma liberdade que libertação das ilusões da imediaticidade. Pois enquanto não é cidadão e pertence à família, o Singular é uma “sombra inefetiva sem contornos”.

No entanto, não deixa de ser sintomático que Hegel faça uma junção inesperada ao dizer que esta formação do Singular para viver no universal se realize de maneira mais bem acabada no rito fúnebre, no cuidado em relação ao morto (e é através da relação ao morto que nasce a consciência da lei divina). Mas qual pode ser a relação entre a formação para o universal e o cuidado em relação ao morto? Hegel não deixa de lembrar aqui que o morto é:

aquele que da longa série de seu ser-ai disperso, se recolheu em uma figuração acabada [ a figura venerada pela memória] e se elevou da inquietação da vida contingente à quietude da universalidade<sup>579</sup>.

---

<sup>575</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 449

<sup>576</sup> HEGEL, *idem*, par. 451

<sup>577</sup> HEGEL, *idem*, par. 450

<sup>578</sup> HEGEL, *idem*, par. 451

<sup>579</sup> HEGEL, *idem*, par. 451

Isto a fim de poder dizer que a morte, com sua negatividade absoluta, é o trabalho supremo que o indivíduo como tal empreende para a comunidade. No entanto, e este é um momento essencial do texto, há ao menos *duas mortes*.

A primeira morte é esta “negatividade natural” que atinge o indivíduo como essencialmente singular, pois:

Enquanto o indivíduo é essencialmente singular, é acidental que sua morte estivesse imediatamente conexa com seu trabalho pelo universal e fosse seu resultado (...) nesse movimento, a consciência não retorna a si mesma, nem se torna consciência-de-si (...) a morte é o lado da cisão em que o ser para-si alcançado é um Outro que o ente que iniciou o movimento [já vimos este movimento na Dialética do senhor e do escravo].<sup>580</sup>

Assim, o orgânico é reconduzido ao inorgânico. Mas há uma segunda morte, uma morte simbólica através da qual o ser morto retorna a si, elevando-se à condição de individualidade universal [no sentido de universalmente reconhecida] e consciência-de-si universal. A morte significa, entre outras coisas, dissociação entre o ser e o agir. Não podendo mais agir, o morto está “abandonado a toda individualidade irracional e às forças da matéria abstrata”, ele é puro ser para Outro a mercê da decomposição. Mas, através do rito fúnebre, a família age para conservar o que estava negado, guardando a identidade do que está morto para fora do ciclo de decomposição. Desta forma, o agir do que está morto permanece no agir da família.

Este permanecer de um agir que vale incondicionalmente e que deve ser conservado incondicionalmente é a essência da lei divina. Esta é, por sua vez, a “potência do puro Universal abstrato que, como é fundamento (*Grund*) da individualidade, reconduz a individualidade à pura abstração”<sup>581</sup>. Isto significa que a lei divina é a primeira posição da individualidade como incondicionalidade ou [por enquanto] abstração. No entanto, Hegel não deixa de lembrar que este é o fundamento da própria individualidade e que, importante salientar, não poderá ser posto no interior da lei da *polis* sem que tal posição não nos leve, no limite, a um impasse no interior da própria vida ética.

## O governo e a família

Dito isto, Hegel retorna as considerações sobre a lei da *polis* lembrando que a comunidade tem sua vitalidade efetiva no governo (*Regierung*): “O espírito tem aí sua realidade ou seu *Dasein* e a família é elemento dessa realidade”<sup>582</sup>. Enquanto unidade, o governo permite, à comunidade, em sistemas independentes de interesse e propriedade (corporações, associações autônomas etc.). Mas, de uma maneira absolutamente particular, este governo não é concebido a partir de uma sociedade nascida da necessidade e visando a conservação de seus membros. Este governo não repousa sobre uma promessa de paz e de repouso. Ao contrário, ele realiza a negação absoluta que consiste em viver para o universal:

---

<sup>580</sup> HEGEL, *idem*, par. 452

<sup>581</sup> HEGEL, *idem*, par. 453

<sup>582</sup> HEGEL, *idem*, par. 455

Para não deixar que os indivíduos se enraízem e endureçam nesse isolar-se e que, desta forma, o todo se desagregue e o espírito se evapore, o governo deve, de tempos em tempos, sacudi-los em seu íntimo pelas guerras e com isso lhes ferir e perturbar a ordem rotineira e o direito à independência. Quanto aos indivíduos, que afundados nessa rotina e direito se desprendem do todo aspiram ao ser para-si inviolável e à segurança da pessoa, o governo, no trabalho que lhes impõe, deve dar-lhes a sentir seu senhor: a morte. Por essa dissolução da forma da subsistência, o espírito impede o soçobrar do *Dasein* ético no natural, preserva o Si de sua consciência e o eleva à liberdade e à força. A essência negativa se mostra como a potência peculiar da comunidade e como a força de sua autoconservação<sup>583</sup>.

Desta forma, vemos como a temática do conflito como fundador do vínculo social (tal como vimos na dialética do senhor e do escravo) aparece como fundamento para a ação do Estado. Se o governo não repousa sobre uma promessa de paz é porque o processo de formação, que se iniciou na família, deve animar os processos de interação social enquanto meios para a realização da subjetividade como universalidade desprovida de toda aderência ao *Dasein* natural, enquanto o que se realiza através de um trabalho que é confrontação com a fragilização das imagens estáticas do mundo.

Notemos que esta guerra da qual fala Hegel não é a explosão de ódio resultante da lesão da propriedade particular ou do dano a mim enquanto indivíduo particular. A guerra é campo de “sacrifício do singular ao universal enquanto risco aceito”<sup>584</sup>. Se na Grécia, tal guerra era, de fato, movimento presente na vida ética do povo, já que o fazer a guerra era condição exigida de todo cidadão, não deixa de ser verdade que Hegel concebe aqui o estado como o que dissolve a segurança e a fixidez das determinações finitas. A guerra é o nome do processo que demonstra como a aniquilação do finito é modo de manifestação de sua essência. Neste sentido, Hegel é bastante claro, há:

um momento ético da guerra, que não deve ser considerada como um mal absoluto e como uma contingência simplesmente exterior (...) é necessário que o finito, a possessão e a vida sejam postos como contingentes, pois este é o conceito do finito (...) A guerra, enquanto situação na qual levamos a sério a vaidade dos bens e das coisas deste mundo é assim o momento no qual a idealidade do particular recebe seu direito e advém efetividade<sup>585</sup>.

Isto para enfim dizer: “A liberdade é morte do medo de morrer”.

Tais colocações sobre a guerra dizem muito a respeito da configuração necessária de instituições e práticas sociais que queiram estar à altura das exigências da modernidade. O que é importante nesta reflexão sobre a guerra é a compreensão de que instituições que queiram ser capazes de reconhecer sujeitos não substanciais devem fundar-se em práticas sociais pensadas a partir de um trabalho que é reconhecimento da soberania de uma figura da negação cuja manifestação fenomenológica pode ser uma certa morte simbólica. Trata-se da figura de instituições sociais que não tenham mais por função identificar sujeitos em identidades e determinações fixas.

---

<sup>583</sup> HEGEL, *idem*, p. 455

<sup>584</sup> SOUCHE-DAGUES, *Liberté et négativité dans la pensée politique de Hegel*, p. 26

<sup>585</sup> HEGEL, *Princípios da filosofia do direito*, par. 324

Mas continuemos no texto a fim de ver como Hegel compreende o impasse no qual a vida ética grega irá enredar-se, o que será útil para a compreensão da verdadeira forma de instituições e práticas sociais capazes de realizar as expectativas de reconhecimento que Hegel indica à modernidade.

A partir do parágrafo 456, Hegel descreve a natureza dos relacionamentos no interior da família: maneira de estruturar o modo de articulação entre lei divina e lei humana. Três regimes de relação são privilegiados: a relação marido e mulher, pais e filhos, além da relação entre irmão e irmã. Hegel logo descarta a centralidade da relação entre marido e mulher, já que ela é:

O imediato reconhecer-se de uma consciência na outra e o conhecer do mútuo ser reconhecido. Esse reconhecer-se, por ser o natural e não o ético, é apenas a representação e a imagem do espírito, e não o próprio espírito efetivo<sup>586</sup>.

Ou seja, utilizando-se da idéia do amor como posição imediata do reconhecer-se em uma outra consciência, Hegel afirma que tal reconhecimento está ainda marcado por algo da ordem da naturalidade (no caso, a reprodução), embora Hegel admita que o casamento é “uma ação ética da liberdade e não uma ligação da naturalidade imediata e de seus impulsos”<sup>587</sup> que nada tem a ver com uma perspectiva contratualista do tipo kantiano. Por outro lado, já vimos vários momentos em que Hegel desqualifica o amor como modelo para a orientação de operações de reconhecimento. Hegel verá ainda, na relação pais e filhos, a efetividade da representação do espírito posta na relação entre marido e mulher. Pois:

A piedade dos pais para com seus filhos está justamente afetada por essa emoção de ver o seu ser para-si advir nos filhos sem poder recuperá-lo; senão que permanece uma efetividade alheia (*fremde*)<sup>588</sup>.

Esta relação ainda é marcada por algo de uma relação natural. Apenas a relação entre irmã e irmão seria distinta, pois eles “não se desejam um ao outro” de maneira sensual, “relação desprovida de desejo”. Na verdade, Hegel utiliza tal relação para falar da natureza ética da diferença sexual, daí porque o texto encaminha-se para uma reflexão a respeito do que significa as posições feminina e masculina. Ele procura, na verdade, este ponto em que a diferença sexual ultrapassa sua essência natural e entra em cena em sua significação ética. Desta forma, o que aparecera como “natureza originalmente determinada” ganha sua verdadeira figura na dimensão da sexualidade. De fato, a maneira com que Hegel compreende a natureza ética da diferença sexual não deixa de ter sua peculiaridade:

A diferença da eticidade da mulher em relação à do homem consiste, justamente, em que a mulher, em sua determinação para a singularidade ou no seu prazer, permanece imediatamente universal e alheia à singularidade do desejo. No homem, ao contrário, esses dois lados se separam um do outro e enquanto ele como cidadão

---

<sup>586</sup> HEGEL, *idem*, par. 456

<sup>587</sup> HEGEL, *Princípios da filosofia do direito*, par. 168

<sup>588</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 456

possui a força consciente-de-si da universalidade, adquire com isso o direito ao desejo [no interior da família]<sup>589</sup>.

O que Hegel diz é que o feminino, enquanto puro “pressentimento da essência ética” fica vinculado à universalidade abstrata da lei divina da família. Daí, Hegel retira a conclusão de que as mulheres estariam menos vinculadas à determinação particular do objeto do desejo, como se eles pudessem trocar mais facilmente de objeto, que aparece como “algo contingente, que pode ser substituído por um outro. No lar da eticidade, aquilo em que se baseiam as relações da mulher não é esse marido, nem este filho, mas um marido, filhos em geral”<sup>590</sup>. O feminino como indiferença em relação à singularidade.

Já o homem seria aquele que abandonaria a eticidade imediata e elementar da família. Isto o permitiria encontrar a universalidade sob a figura do cidadão, “individualidade que se volta para Outro e passa à consciência da universalidade”<sup>591</sup>, ao mesmo tempo em que “tem direito ao desejo” do particular. direito ao “prazer do gozo de sua singularidade” no interior da própria família. Desta forma, o homem passa da lei divina à lei humana, enquanto a mulher se torna “guardiã da lei divina”. Uma certa harmonia parece se instaurar já que:

Pelo espírito da família, o homem é enviado à comunidade e nele encontra sua essência consciente-de-si. Como desse modo a família possui na comunidade sua universal substância e subsistência, assim, inversamente a comunidade tem na família o elemento formal de sua efetividade; e na lei divina, sua força e legitimação<sup>592</sup>.

Por isto que Hegel poderá afirmar:

A união do homem e da mulher constitui o meio-termo ativo do todo, o elemento que cindido nesses extremos da lei divina e da lei humana é igualmente sua unificação imediata. que faz daqueles dois primeiros silogismos um mesmo silogismo e que unifica em um só os movimentos opostos<sup>593</sup>.

No entanto, esta harmonia será quebrada, já que a lei divina guardada pelo feminino irá demonstrar como a lei da *polis* não pode realizar, de forma adequada, exigências de universalidade. É desta forma que aparece a figura do “todo como equilíbrio estável de todas as partes” ou do reino ético como “mundo imaculado que não é manchado por nenhuma cisão”.

---

<sup>589</sup> HEGEL, *idem*, p. 457

<sup>590</sup> HEGEL, *idem*, par. 457

<sup>591</sup> HEGEL, *idem*, par. 458

<sup>592</sup> HEGEL, *idem*, par. 459

<sup>593</sup> HEGEL, *idem*, par. 463

## Curso Hegel Aula 25

Na aula de hoje, daremos continuidade ao comentário da primeira parte da seção “Espírito”, ou seja, esta dedicada à posição do conceito de eticidade no interior da *polis* grega.

Vimos, desde o início deste módulo, como Hegel partia da tentativa de seus contemporâneos (e dele mesmo na juventude) em construir uma alternativa à modernidade através do recurso a formas de vida e modos de socialização próprios à uma Grécia antiga idealizada e paradigmática. No entanto, o poder absoluto de unificação em operação na *polis* grega será posto como o que estava fadado a dissolver-se: maneira de mostrar como modos de socialização próprios à Grécia antiga não poderiam fornecer alternativas aos impasses e às dissociações da modernidade.

Neste sentido, partimos do diagnóstico que estava presente em afirmações como:

Na verdade, a liberdade do indivíduo existe na Grécia, mas ainda não atingiu a concepção abstrata de que o sujeito pura e simplesmente depende do substancial – do Estado<sup>594</sup>.

Heidegger criticara Hegel por compreender a Grécia como um “ainda não”, como “o que ainda não colocou os pés sobre a terra da filosofia, ou seja, a consciência-de-si na qual somente o objeto representado pode ser como tal”<sup>595</sup>. Ou seja, Hegel estaria afirmando, entre outras coisas, que a eticidade grega não podia suportar exigências de reconhecimento de sujeitos compreendidos como consciências-de-si. Daí porque ele afirmaria que a moralidade, enquanto subjetividade da convicção e da intenção ainda não estaria presente. A lei vigora por ser a lei ancorada nos costumes e no hábito. Ela não é o que se submete ao exame de uma consciência que só pode aceitar por válido aquilo cuja causa se submete ao seu pensar. Daí porque Hegel insiste que a decisão na *polis* era normalmente vinculada à compreensão do que enunciava os oráculos. Quando a decisão passa a ser fruto da discussão onde particulares procuram se impor no interior da *polis* animados pela consciência da “contradição entre seu saber sobre a eticidade da sua ação e o que é ético em si e para si”<sup>596</sup>, então a ruína já estava à espreita.

Na verdade, este “déficit de abstração” que aparece na compreensão do enraizamento substancial dos indivíduos na determinação regional da *polis* grega, tende, estranhamente, a apontar para uma certa defesa do formalismo do sujeito moderno. Isto talvez possa ser explicado se lembrarmos que tal déficit de abstração vincula-se, entre outros, ao fato do fundamento da liberdade do espírito grego estar condicionado em relação essencial com um estímulo da natureza. O natural no pensamento grego não é negado, mas remodelado (*umbilden*) para a expressão do sujeito. Poderíamos mesmo dizer que os gregos desconhecem o trabalho da angústia; na verdade, eles conhecem apenas: “a alegre autoconfiança perante a naturalidade sensível”<sup>597</sup> (*Das frohe Selbstgefühl gegen die sinnliche Natürlichkeit*). Isto se traduzirá no vínculo natural, não-reflexivo à estaticidade

---

<sup>594</sup> HEGEL, *Lições sobre a filosofia da história*, p. 210

<sup>595</sup> HEIDEGGER, *Hegel e seu conceito de experiência*

<sup>596</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 445

<sup>597</sup> HEGEL, *Lições sobre a filosofia da história*, p. 204

dos costumes e hábitos *desta* polis determinada, costumes e hábitos que expressariam a positividade da substância ética. Neste contexto, o sujeito, com suas exigências universais de reconhecimento para além de todo conjunto determinado e contextual de leis e costumes, é o que guarda a força para a criação de instituições não mais submetidas a tal naturalização.

Partindo destas considerações gerais, vimos como Hegel organizava a linha de tensão que perpassava a eticidade grega através da dicotomia entre a lei humana e a lei divina: substâncias de dois núcleos distintos de socialização, a saber, a família e a comunidade (*Gemeinwesen*). A questão central será pois: como a lei da família e a lei da *polis* podem sustentar, conjuntamente e sem cisões, esta eticidade que permite indivíduos orientarem julgamentos e ações.

Hegel parte lembrando que não se trata aqui de alguma forma de contraposição entre natureza e sociedade, já que: “a família não está no interior de sua essência ética enquanto ela é o comportamento da natureza de seus membros”, pois “essa relação da natureza é também um espírito”<sup>598</sup>. Isto não impede Hegel de insistir na consciência que os gregos tinham da força disruptiva do que continua vinculado à família:

A família, como o conceito desprovido de consciência e ainda interior da efetividade consciente-de-si, como o elemento da efetividade do povo, se contrapõe ao próprio povo; como o ser ético imediato se contrapõe à eticidade que se forma e se sustém mediante o trabalho em prol do universal; os Penates se contrapõem ao espírito universal<sup>599</sup>.

Daí porque o relacionamento ético dos membros da família já deve ser algo voltado à vida ética da comunidade. Hegel descarta que tal relacionamento ético seja o relacionamento da sensibilidade ou o exclusivismo da relação de amor. Antes, ele é o: “pôr o Singular para família, em subjugar (*unterjochen*) sua naturalidade e singularidade e em educá-lo para a virtude, para viver no universal e para o universal”<sup>600</sup>. Um viver no universal que não é simples fruto da opressão em relação às aspirações da particularidade, mas formação em direção a uma liberdade que é libertação em relação às ilusões da imediatividade. Pois enquanto não é cidadão e pertence à família, o Singular é uma “sombra inefetiva sem contornos”.

No entanto, não deixa de ser sintomático que Hegel faça uma junção inesperada ao dizer que esta formação do Singular para viver no universal se realize de maneira mais bem acabada no rito fúnebre, no cuidado em relação ao morto (e é através da relação ao morto que nasce a consciência da lei divina). Vimos que Hegel mostrava como tal cuidado significava que a lei divina é a primeira posição da individualidade como incondicionalidade ou [por enquanto] abstração. A lei divina que encontra seu solo na família é posição do Singular como universalidade abstrata. Esta lei ganhará sua naturalidade através do seu vínculo à posição feminina. O feminino, enquanto puro “pressentimento da essência ética” fica vinculado à universalidade abstrata da lei divina da família.

---

<sup>598</sup> HEGEL, *idem*, par. 451

<sup>599</sup> HEGEL, *idem*, par. 450

<sup>600</sup> HEGEL, *idem*, par. 451

Por sua vez, o governo da comunidade que efetiva a lei humana também é baseado em uma certa força da abstração. Pois este governo não é concebido a partir de uma sociedade nascida da necessidade e visando a conservação de seus membros, ele não repousa sobre uma promessa de paz e de repouso mas realiza a negação absoluta que consiste em viver para o universal:

Para não deixar que os indivíduos se enraízem e endureçam nesse isolar-se e que, desta forma, o todo se desagregue e o espírito se evapore, o governo deve, de tempos em tempos, sacudi-los em seu íntimo pelas guerras e com isso lhes ferir e perturbar a ordem rotineira e o direito à independência. Quanto aos indivíduos, que afundados nessa rotina e direito se desprendem do todo aspiram ao ser para-si inviolável e à segurança da pessoa, o governo, no trabalho que lhes impõe, deve dar-lhes a sentir seu senhor: a morte. Por essa dissolução da forma do subsistir, o espírito impede o soçobrar do *Dasein* ético no natural, preserva e eleva o Si da sua consciência à liberdade e à força. A essência negativa se mostra como a potência peculiar da comunidade e como a força de sua autoconservação<sup>601</sup>.

Desta forma, vimos como a temática do conflito como fundador do vínculo social (tal como vimos na dialética do senhor e do escravo) aparece como fundamento para a ação do Estado. Se o governo não repousa sobre uma promessa de paz é porque o processo de formação, que se iniciou na família, deve animar os processos de interação social enquanto meios para a realização da subjetividade como universalidade desprovida de toda aderência ao *Dasein* natural, enquanto o que se realiza através de um trabalho que é confrontação com a fragilização das imagens estáticas do mundo.

Uma certa harmonia parece se instaurar já que lei divina e lei humana tenderiam a convergir em um processo peculiar de formação visando o “viver no universal”. Um viver no universal cuja pressuposição maior é a necessidade de quebrar a ilusão de espontaneidade e de autenticidade do Si natural ilusão que vinculariam o indivíduo ao domínio do egoísmo do desejo particularista. Por isto, podemos dizer que se trata de: “tomar consciência da *não-potência de princípio* que representa a singularidade natural”<sup>602</sup>. Necessidade de produzir uma “auto-anulação do finito” através das experiências de medo absoluto, da dor da guerra e de confrontação com a morte. No entanto, haverá uma ruptura da complementaridade entre lei e humana e lei divina que devermos analisar.

### **Antígona e Creonte**

É a partir da ruptura da complementaridade entre lei divina e lei humana, ruptura resultante da lenta consciência trágica do advento do ato (*Tat*) de uma individualidade singular, do absoluto ser para-si da consciência puramente singular que não se reconhece mais em um dos pólos da lei, que a eticidade grega irá dissolver-se. É a isto que Hegel alude ao afirmar:

Porém a consciência de si ainda não surgiu em seu direito como individualidade singular devido ao modo como a oposição está constituída nesse reino ético: nele, a individualidade, por um lado, só tem valor como vontade universal, por outro, como

---

<sup>601</sup> HEGEL, *idem*, p. 455

<sup>602</sup> LEBRUN, *Vivre dans l'universel*, p. 93



sangue da família (...) Nenhum ato foi ainda cometido; ora, o ato é o si efetivo. O ato perturba o calmo movimento e organização do mundo ético<sup>603</sup>.

Hegel ainda afirma que, através do ato, instaura-se uma passagem de opostos (*Übergänge Entgegengesetzter*) entre os dois pólos da eticidade. Passagem através da qual a universalidade efetiva da lei humana se transforma na particularidade abstrata da lei da família e vice-versa. Ao agir a partir de um dos pólos, a consciência vinculada à substancialidade da lei : “se mostra mais como anulação (*Nichtigkeit*) de si mesmo e do outro do que como sua confirmação”. Anulação que devora tanto a lei divina quanto a lei humana.

De fato, Hegel demonstra que a consciência de tal dissolução da harmonia da eticidade aparece claramente na *tragédia* (Ésquilo e Sófocles) e na *comédia* (Aristóфанes). Todas as duas formas teatrais hegemônicas no mundo grego seriam estetizações da clivagem entre fundamento e efetividade do dever. Na comédia, por exemplo, a ironização de toda determinidade e de toda ação feita em nome do dever demonstra a perda de substancialidade do que antes valia imediatamente e a transformação do que aspira validade universal em máscara para paixões particulares. É a isto que Hegel alude ao falar da comédia como:

uma colisão de dever contra dever, uma colisão que, segundo o conteúdo equivale à colisão entre paixão e dever, pois a paixão é também capaz de ser representada com dever. Com efeito, o dever, quando a consciência se retira de sua essencialidade substancial imediata para dentro de si, torna-se o universal formal em que se adapta igualmente bem todo e qualquer conteúdo<sup>604</sup>.

Ou seja, vemos novamente esta figura do riso como dissolução do que aspira determinidade através da inversão do que aspira universalidade no interior do universo das leis em posição da particularidade. Um riso que instaura, por sua vez, o *locus* de uma subjetividade irônica enquanto perspectiva absoluta de avaliação dos hábitos e costumes. Daí porque: “Na comédia, o que nos é dado, pelo riso, a ver de todos os indivíduos que se dissolvem a si mesmos e a partir de si mesmos é a vitória de suas subjetividades e o fato de que estas guardam ainda toda segurança”<sup>605</sup> já que a subjetividade “se faz conhecer como naturezas superiores devido a não estarem seriamente vinculados à finitude na qual estão, mas continuam acima dela, firmes e seguros de si mesmos face aos fracassos e perdas”<sup>606</sup>.

Tais reflexões sobre a comédia não serão aprofundadas neste momento do texto da *Fenomenologia*. De fato, encontraremos novamente a subjetividade irônica, mas não mais como figura da comédia antiga (que ainda guarda um vínculo entre a subjetividade e o que é substancial), e sim como figura da comédia moderna (*O sobrinho de Rameau*). Figura que leva o potencial de negatividade, de dissolução da comédia ao paroxismo por aplicá-lo a própria perspectiva de enunciação da crítica dos costumes e hábitos. Lembremos que é por esta razão que: “a comédia leva simplesmente à dissolução (*Auflösung*) da arte. A finalidade de toda arte é a identidade produzida pelo espírito na qual o eterno, o divino, o

---

<sup>603</sup> HEGEL, *idem*, par. 464

<sup>604</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 465

<sup>605</sup> HEGEL, *Curso de estética – livro três*

<sup>606</sup> HEGEL, *idem*, p. 553

verdadeiro em si e para si revelem-se em uma fenomenalidade e uma figura reais a nossa visão exterior, a nossa afetividade a a nossa representação. Mas a comédia só representa tal unidade em sua autodestruição”<sup>607</sup>.

De fato, Hegel está, no texto da *Fenomenologia*, mais interessado em mostrar os impasses estetizados pela tragédia grega, em especial as tragédias de Sófocles (*Édipo rei* e *Antígona*). Para Hegel, o tema verdadeira da tragédia grega é o choque entre potências substanciais e legítimas em obra no agir humano: “ O trágico consiste nisto, que os dois lados da oposição (*Gegensatzes*), cada um tomado por si tem uma justificação (*Berechtigung*), mesmo que só sejam capazes de fazer valer o verdadeiro conteúdo positivo de seus fins e de seus caracteres que como negação e lesão da outra instância”<sup>608</sup>. Pois, no interior da ação trágica, a consciência sabe o que tem de fazer e está decidida a pertencer seja à lei divina feminina (com suas exigências de reconhecimento de quem partilha o sangue da família), seja à lei humana masculina (com suas exigências de que tais aspirações de reconhecimento se submetam aos imperativos de preservação da polis). Este saber é o que sustenta a imediaticidade da decisão, já que ela tem a significação de um ser natural, enraizado no que a natureza inscreve como saber acessível à consciência.

Notemos que, por pensar a decisão (*Entschiendeheit*) como o que se fundamenta na imediatez do saber, e não a mediação entre a consciência e o que se coloca como seu Outro, isto já que a consciência ética exige que o ato não seja outra coisa senão o que ela sabe, a atividade orientada pelo dever é, para a consciência, algo de imediato e imune à contradição. Por isto, ela é essencialmente caráter (*Charakter*) que só pode aferrar-se a um dos lados da lei:

Não é válida para a consciência a igual essencialidade a ambas; a oposição se manifesta, por isso, como uma colisão infeliz do dever somente com a efetividade desprovida de direito (...) Como vê o direito somente de seu lado, e do outro, o não direito (*Unrecht*), a consciência que pertence à lei divina enxerga, do outro lado, a violência humana contingente. Mas a consciência que pertence à lei humana vê no lado oposto a obstinação e a desobediência do *Dasein* interior<sup>609</sup>.

Aqui, Hegel já pensa claramente no conflito que anima *Antígona*, de Sófocles entre a lei da família e a lei do Estado. Ainda haverá um outro conflito trágico fundamental: este que opõe o agir consciente e imediatamente imputável ao agir desprovido de consciência (e imputável apenas de maneira trágica) em *Édipo rei*. Em comum, os dois colocam em cena o problema de uma concepção de ato vinculada à disposição intencional da consciência. Entre outras razões, é por isto que Hegel prefere pensar os desdobramentos da dissolução da eticidade através da tragédia, e não da comédia. Pois, contrariamente à segurança da igualdade da subjetividade a si mesma que sustenta a ironização das determinações na comédia, a tragédia coloca em cena um ato cujas conseqüências se afirmam para além do saber da consciência.

De fato, esta colisão entre consciências éticas é o cerne da leitura que Hegel faz da *Antígona*. Neste sentido, ela é distinta de outras formas de colisão entre a lei social e o dever subjetivo, como o que vimos nas figuras da *Lei do coração e do delírio da presunção*

---

<sup>607</sup> HEGEL, *idem*, p. 573

<sup>608</sup> HEGEL, *idem*, p. 523

<sup>609</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 466

e da *Virtude e o curso do mundo*. Pois aqui, a consciência tem um conteúdo de verdade que anteriormente não tinha. Não é ela que deverá se dobrar à lei, mas é a lei que deverá se dissolver.

Ao falar do conflito entre família e estado, Hegel não pensa em uma simples contraposição entre particularidade dos interesses familiares e universalidade dos interesses de preservação da polis. Se assim fosse, não haveria sentido em falar de colisão de consciências éticas. De fato, Hegel lembra que, para si, cada um dos pólos fundamenta-se no universal e vê o outro como enredado no particularismo de interesses regionais. Todos os dois se colocam como formas distintas de “viver no universal”. Pois:

O movimento da lei humana e da lei divina encontra a expressão de sua necessidade em indivíduos em que o universal se manifesta como um *pathos*, e a atividade do movimento como um agir individual, que dá um semblante de contingência à necessidade desse movimento<sup>610</sup>.

Para Antígona, sua ação de render homenagens funerárias ao irmão criminoso demonstrava o particularismo da lei da polis enunciada pela contingência de um homem, Creonte: “A tua lei não é a lei dos deuses; apenas o capricho ocasional de um homem. Não acredito que tua proclamação tenha tal força que possa substituir as leis não escritas dos costumes e os estatutos infalíveis dos deuses. Porque essas não são leis de hoje, nem de ontem, mas de todos os tempos; ninguém sabe quando apareceram. Não, eu não iria arriscar o castigo dos deuses para satisfazer o orgulho de um pobre rei. Eu sei que vou morrer, não vou? Mesmo sem teu decreto (...) Morrer mais cedo não é uma amargura, amargura seria deixar abandonado o corpo de um irmão”<sup>611</sup>. O fundamental, nesta afirmação, é que a ação não é legitimada simplesmente em nome do vínculo natural ao sangue, mas principalmente ela é legítima porque a lei divina entrega, aos membros da família, a obrigação de realizar o reconhecimento da incondicionalidade da posição dos sujeitos, para além das determinações contextuais de ações. Incondicionalidade expressa no rito funerário.

Por sua vez, Creonte vê, no ato de Antígona, apenas o particularismo sedicioso de quem coloca seus interesses “comunitaristas” de sangue acima da universalidade das leis da polis. “Como chefe de estado, agi em defesa da pátria”, ele dirá. Pois “ eu não poderia decepcionar o povo que fez tantos sacrifícios e nem meus homens em armas, que deram sua vida pela causa, permitindo que ela tratasse nossa vitória com desprezo [rendendo homenagens funerárias ao irmão criminoso]. Não adianta ela apelar para as ligações de sangue e parentesco. Pois se não consigo governar minha própria casa [Antígona era noiva do filho de Creonte, Hémon], como poderei manter minha autoridade na área mais ampla do estado? Só sabe comandar quem comanda o mais ínfimo detalhe. Só sabe comandar quem desde cedo aprende a obedecer. A pior peste que pode atacar uma cidade é a anarquia. Não estou disposto a deixar a disciplina corroer meu governo comandada por uma mulher. Se temos que cair do poder, que isso aconteça diante de outro homem”<sup>612</sup>.

Desta forma, Hegel compreende que a ruína trágica está na essencialidade das duas perspectivas e, ao mesmo tempo, no engano em continuar, até o fim, acreditando que o ato ético é aquele fundamentado na certeza interior de seguir uma lei, seja ela divina, seja ela

---

<sup>610</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 475

<sup>611</sup> SÒFOCLES, *Antígona*, p. 22

<sup>612</sup> SÒFOCLES, *idem*, p. 31

humana. Tanto que a reconciliação será, na verdade, a ruína de ambas as posições, pois ruína da própria eticidade grega. O que faz sentido, se aceitarmos que: “o conflito entre Antígona e Creonte é, na verdade, o conflito de ambos com a “substância”, com a base normativa da vida grega”<sup>613</sup> fundada sobre duas disposições contrárias que serão postas em sua contrariedade pelo agir da consciência. Daí porque, a substância ética só poderá aparecer como “potência negativa que devora os dois lados”.

Há ainda, aqui, o resultado de uma noção de “mal” vinculada necessariamente a parcialidade do agir. Daí porque Hegel pode afirmar que:

Pelo ato, a consciência-de-si torna-se culpa (*Schuld* ou, ainda, responsabilidade moral). Com certeza, ela é o agir e o agir é sua própria essência. A culpa recebe também a significação de crime (*Verbrechens*), pois a consciência-de-si, como simples consciência ética, consagrou-se a uma lei, mas renegou a outra e a violou mediante seu ato [o que demonstra que o crime não é apenas a parcialidade da ação, mas também a primeira posição de um déficit de reconhecimento, já que, através do crime, a consciência aparece como quem não se reconhece como sujeito da lei violada]<sup>614</sup>.

Hegel lembra, neste sentido, do papel do coro na tragédia: “o coro diz respeito essencialmente a perspectiva a partir da qual, face a complexidade ética das situações, não se pode mais bradar leis jurídicas determinadas em vigor nem dogmas religiosos estáticos”<sup>615</sup>. A própria degradação da função do coro na tragédia moderna seria a estetização da perda de um princípio de reconciliação à disposição na modernidade.

Mas estaremos incorrendo em erro se compreendermos a responsabilização moral do ato, caminho para a reconciliação, como simples resultado da deposição de um dos pólos da lei em prol do outro (submissão da lei da família à lei da polis e vice-versa), até porque:

O movimento dessas potências éticas, uma em relação à outra, e das individualidades que as põem em vida e ação, só atinge seu verdadeiro fim ao sofrerem ambos os lados a mesma ruína. Com efeito, nenhuma dessas potências tem sobre a outra a vantagem de ser um momento mais essencial da substância<sup>616</sup>.

Neste sentido, podemos dizer que a culpa/responsabilidade moral resultante do ato (lembramos, só é culpado quem reconhece a parcialidade de seu ato diante da lei oposta) é resultado da compreensão de que, diante do particularismo da lei, a consciência só pode agir escolhendo um dos lados da essência, mesmo sabendo que tal escolha será sua ruína. Pois: “o agir mesmo é uma cisão”, isto no sentido de que o cumprimento de uma designação do agir evoca a designação oposta como essência violada e hostil. Mas agir é decidir sobre o que é falível, é decidir sobre o que pode (e muitas vezes deve) posteriormente ser anulado e superado. Isto implica na compreensão de que “todo ato moral é falível (*Fehlbarkeit*)”<sup>617</sup>, pois ele é aquilo que se coloca na ausência de garantias da Lei,

---

<sup>613</sup> PINKARD, *the sociality of reason*, p. 144

<sup>614</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 468

<sup>615</sup> HEGEL, *Curso de estética- volume III*, p. 541

<sup>616</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 472

<sup>617</sup> ADORNO, ND, p. 241 [tradução modificada]

sem contudo sustentar-se no decisionismo da imanência da pura vontade como fonte de sentido. Daí porque: “inocente é só o não agir (*Nichttun*), tal como o ser das pedras, nem mesmo o ser da criança é inocente”. A culpa de todo verdadeiro ato vem do fato dele ser uso de uma posição particular como estratégia de sustentação de exigências de reconhecimento que não encontram lugar em determinações da lei. Isto talvez nos explique porque: “a estes tipos de heróis (Antígona, Creonte), não haveria pior injustiça que dizer que agiram inocentemente. É a honra dos grandes caracteres de serem culpados. Eles não querem suscitar a piedade, nem serem tocantes. Pois isto não é o substancial, mas sim o aprofundamento subjetivo da personalidade, a dor pessoal que eles emitem”<sup>618</sup>.

Hegel faz então uma comparação entre Édipo e Antígona a respeito da imputabilidade do ato. De fato, a tragédia de Édipo diz respeito, entre outras coisas, à imputabilidade ou não do que a consciência faz sem saber, pois: “ao filho, o pai não se mostra no ofensor que ele fere, nem a mão na rainha que toma por esposa. Deste modo, está à espreita da consciência-de-si ética uma potência avessa à luz que, quando o fato (*Tat*) ocorreu, irrompe e a colhe em flagrante”<sup>619</sup>. Contrariamente à leitura clássica da peça de Sófocles (Voltaire, Corneille), que via no não saber do protagonista algo de absolutamente inverossímil, Hegel compreende Édipo como a figura do saber submetido ao *pathos* da disposição ética na individualidade: “a identidade de um *logos* e de um *pathos*”<sup>620</sup> que indica a dissociação entre a particularidade da posição dos sujeito e uma perspectiva universal de avaliação do significado da ação.

Neste sentido, Antígona é a internalização reflexiva de tal identidade entre *logos* e *pathos*. Daí porque Hegel poderá afirmar:

Porém a consciência ética é mais completa, sua culpa mais pura quando conhece antecipadamente a lei e a potência que se lhe opõem, quando toma por violência e injustiça, por uma contingência ética; e como Antígona, comete o crime sabendo o que faz [ela submete o *logos*, enquanto eticidade composta por duas leis, ao *pathos* de uma escolha]<sup>621</sup>.

## A dissolução da polis

Do parágrafo 473 ao 476, Hegel irá pois aprofundar a noção de que a colisão entre Antígona e Creonte é, na verdade, uma luta de ambos contra a eticidade grega e exposição de disposições contraditórias no interior mesmo desta eticidade. Ele retoma a descrição deste processo de socialização através do qual o jovem passa de membro da família à cidadão da polis. Lembremos como tal processo era descrito como o: “pôr o Singular para família, em subjugar (*unterjochen*) sua naturalidade e singularidade e em educá-lo para a virtude, para viver no universal e para o universal”<sup>622</sup>. Um viver no universal que não é simples fruto da opressão em relação às aspirações da particularidade, mas formação em direção a uma liberdade que libertação das ilusões da imediatividade.

---

<sup>618</sup> HEGEL, *Curso de estética – livro III*, p. 546

<sup>619</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 469

<sup>620</sup> RANCIÈRE, *L'inconscient esthétique*, p. 31,

<sup>621</sup> HEGEL, *idem*, par. 470

<sup>622</sup> HEGEL, *idem*, par. 451

Aqui, Hegel retorna a este ponto, mas para lembrar que ele ainda pertence à natureza da qual procurava se arrancar, o que se demonstra com “a figura contingente de dois irmãos que, com igual direito, se apoderam da comunidade”. Eles trazem a beligerância do que está aferrado à natureza para o interior da comunidade. Conseqüência de uma lei humana que tem na lei da família: “a raiz de sua força”.

Por seguir esta dupla lei, a polis deve sustentar-se na tênue linha do que não agrava nenhuma das duas. Tarefa impossível, pois a posição de uma implica na redução da outra ao nível da particularidade. A não ser que a polis seja capaz de se organizar a partir de exigências de reconhecimento de uma universalidade abstrata que é a base universal da consciência singular e essência da lei da família, o que não é o caso da polis grega que ainda desconhece “a concepção abstrata de que o sujeito pura e simplesmente depende do substancial – do Estado”. Ou seja, não se trata de anular o que se aferra no interior do mundo subterrâneo da família, mas de mostrar como ele põe, ainda de maneira imperfeita, exigências de abstração que a polis ainda não é capaz de dar conta. Fato que a feminilidade – esta “eterna ironia da comunidade” faz questão de lembrar:

Quando a comunidade só se proporciona sua subsistência mediante a destruição da felicidade familiar e da dissolução (*Auflösung*) da consciência-de-si na consciência universal, ela está produzindo, para si mesma, seu inimigo interior naquilo que é reprimido (*unterdrückt*) e que lhe é ao mesmo tempo essencial – na feminilidade em geral. Essa feminilidade – a eterna ironia da comunidade - muda por suas intrigas o fim universal do governo em um fim privado, transforma sua atividade universal em uma obra deste indivíduo determinado e perverte a propriedade universal do Estado em patrimônio e adorno da família<sup>623</sup>.

Assim, a comunidade produz o princípio de sua ruína através da ação repressora contra ele. É o que foi posto, pelo governo, como interesse particular que demonstra a particularidade do interesse do governo rompendo a imediaticidade do vínculo à lei. A partir de então, a substância ética será apenas uma universalidade formal, ou seja, a comunidade desprovida de espírito do estado de direito romano. Com isto, é através dos conflitos internos aos modos de socialização e às formas de vida grega que Hegel procura demonstrar a invalidade da tentativa de encontrar saídas alternativas para a modernidade através do retorno a uma eticidade a ser recuperada em esferas sociais pré-modernas.

### **Antígona entre Hegel e Lacan**

Antes de terminarmos a aula, vale a pena correr o risco de pecarmos por anacronismo, isto a fim de estabelecer um paralelo entre duas leituras de Antígona: uma que aparece no interior de um projeto filosófico de realização do conceito de modernidade (Hegel) e outro, mais perto de nós, que tende, aparentemente, a insistir no esgotamento das possibilidades de reconciliação com uma perspectiva capaz de realizar exigências de universalidade (Lacan).

Lacan aborda este texto a fim de fornecer uma figura de reflexão para o problema da ação ética. Ele nos lembra que a ação de Antígona é sustentada em uma dimensão de exterioridade ao universo simbólico que sustenta a polis e suas determinações identitárias.

---

<sup>623</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 475

Daí a afirmação de que se trata de uma ação: “de uma vida que vai se confundir com a morte certa, morte vivida de maneira antecipada, morte estendendo-se sobre o domínio da vida, vida estendendo-se sobre a morte”<sup>624</sup>. Uma ação que visa a *Até* e que retira, de Antígona, todo retrato humano, como impulso em direção a uma singularidade limite dos que não cedem em seu desejo, mesmo que ele os leva a este ponto onde a vida se estende à morte. Por isto, Lacan chega a aproximar a ação de Antígona do imperativo moral de Kant, isto a fim de insistir que ela faz uma ação por amor a uma Lei incondicional, categórica e universal. Lei que coloca a ação para além de todo e qualquer cálculo de maximização de prazer e afastamento do desprazer. Daí porque, para Lacan, Antígona teria trazido algo como uma ética para além do princípio do prazer ou para além daquilo que ele chama de “serviço dos bens”. Uma ética do desejo, para falar com Lacan. Mas notemos que este desejo é alçado a uma posição ética não por ser a exposição do egoísmo das posições particularistas ou de escolhas patológicas (via a que chegaríamos se insistíssemos no fato de Antígona afirmar os vínculos privilegiados que a unem a *seu* irmão). Ao contrário, ele é desejo que se vincula uma Lei de aspirações universais.

Lacan crê que Hegel não se dá conta desta natureza da ação de Antígona, principalmente devido a uma pretensa sedução da reconciliação prometida pela peça. No entanto, vimos que para Hegel a reconciliação significa dissolução (*Aflösung*) e destruição dos pólos que procuram determinar a ação a partir da imediaticidade da substância ética. Por outro lado, Hegel reconhece claramente que, enquanto ação vinculada à lei divina, Antígona é aquela que sustenta o reconhecimento da universalidade abstrata de sujeitos que se põem para além das determinações contextuais de suas ações. Universalidade abstrata cuja figura fenomenológica privilegiada é a morte. Neste sentido, Lacan não está distante de Hegel quando afirma: “que Antígona representa, por sua posição, este limite radical que, para além de todos os conteúdos, de tudo o que Polinice pôde fazer de bem e de mal mantém o valor único de seu ser”<sup>625</sup>. Separação do ser de todas as caracterizações do drama histórico que ele atravessou.

Por outro lado, Lacan não vê em Creonte um princípio de lei que se confronta com outro princípio, mas o desejo em infligir, a seu inimigo Polinice uma segunda morte, já que se trata agora de uma morte simbólica muito mais dolorosa, pois morte que visa anular a realidade simbólica do sujeito, sua inscrição enquanto aquele que deve ser reconhecido em sua dignidade de sujeito. Este desejo de infligir uma segunda morte se expressa através de uma “linguagem da razão prática”, ou seja, a partir da tentativa de transformar o bem de todos em “lei sem limites” que visa a aniquilar todo ponto de excesso que não se submeta à enunciação da lei.

Dentre as várias questões que esta aproximação poderia levantar, insistamos em apenas uma. Esta é a leitura de um tempo que não acredita mais na possibilidade que a lei que sustenta as interações sociais possa dar conta do que é da ordem da singularidade. Pois em situações de ruína da eticidade, parece não haver outra coisa a fazer senão apelar à irredutibilidade da subjetividade. Lacan insiste que a Lei seguida por Creonte há muito perdeu substancialidade. Mas a astúcia aqui consiste em insistir que a prova desta perda é o fato da lei da polis não dar mais conta de imperativos de universalidade. *Imperativos de universalidade enunciados de uma posição que, do ponto de vista da polis, aparece como particular.*

---

<sup>624</sup> LACAN, *Seminaire VII*, p. 291

<sup>625</sup> LACAN, *séminaire VII*, p. 325

Alguns comentadores criticam a leitura de Lacan por não perceber que talvez o personagem fundamental para uma perspectiva psicanalítica seja Creonte, já que ele é o único que muda, ele é o único que ao final aprende com seus erros e modifica sua posição subjetiva: “Creonte reconhece sua culpa e adequa sua história. Ele é, ninguém mais, responsável pelo que aconteceu. Com a aceitação de sua própria responsabilidade pelo que ocorreu, Creonte recebe uma *dimensão humana* que faltava a Antígona”<sup>626</sup>. No entanto, podemos dizer que, se Lacan insiste na centralidade da ação de Antígona é talvez para insistir que Creonte é aquele que um dia se vincula a uma falsa lei, lei marcada pela tripla interdição de reconhecimento do que aparece como inumano. Primeiro a polis expulsa Édipo por ser ele um “sem lugar”, segundo ela expulsa Polinices por querer tomar o poder de Estado, terceiro, ela mura Antígona viva por esta enterrar seu irmão. E aquele que um dia se vincula a uma lei que se sustenta através da expulsão reiterada do inumano só pode se tornar humano *tarde demais*. Por outro lado, a inumanidade de Antígona já é humanidade, pois é capacidade de não recusar o que não lhe é semelhante.

Neste ponto, poderíamos ainda dizer que há algo na leitura de Hegel muito próximo da perspectiva de Lacan. Pois Hegel reconhece que, a partir de então, a lei humana representada por Creonte vai à ruína (*zu Grunde gegangen*), junto com a própria noção de eticidade grega. Ou seja, não há mais salvação para a lei humana, embora o mesmo valha para a lei divina de Antígona, pois a substância ética é “potência negativa que devora ambos os lados”. Qualquer esforço para salvá-la virá *tarde demais*.

Resta ainda saber o que pode entrar em seu lugar.

[a ação ética que aqui aparece como divisão (*Entwweiung*) só será reconciliada na figura do Mal e seu perdão. Assim, esta figura é, de uma certa forma, a resposta ao impasse de Antígona]

---

<sup>626</sup> VAN HAUTE, *Antígona: heroína da psicanálise* in Discurso, n. 36, p. 308



## Curso Hegel Aula 26

Na aula de hoje, continuaremos o comentário da seção Espírito indo do parágrafo 477 ao parágrafo 518, ou seja, este trecho que abarca as partes “O Estado de direito” e “A cultura e o seu reino da efetividade”. Na aula que vem, terminaremos esta segunda parte através do comentário do trecho que vai do parágrafo 519 ao 526, trecho no qual Hegel se dedica a expor sua leitura da peça de Diderot, *O sobrinho de Rameau*.

O trecho a ser comentado na aula de hoje cobre um largo período histórico que vai da hegemonia romana, passando pelo advento do cristianismo, do mundo feudal com suas relações de cavalaria, vassalagem e sua ética da honra, isto a fim de terminar na reflexão sobre as relações entre nobreza e realeza na monarquia absoluta de Luis XIV. Podemos organizar nosso trecho da seguinte maneira. A parte “O Estado de direito” trata da maneira com que Hegel compreende o advento do Império romano enquanto figura da desagregação da eticidade da polis grega e da perda do fundamento substancial da razão. Logo em seguida, Hegel inicia a segunda subseção do capítulo, esta cujo título é: “O Espírito alienado de si: a cultura (*bildung*)”. Do parágrafo 484 ao 486, encontramos um resumo geral do que se seguirá neste capítulo. Trata-se deste longo movimento de tentativa de recuperação da substancialidade da vida ética que vai desembocar no iluminismo revolucionário e em seus desdobramentos. Do parágrafo 488 ao 491, temos uma digressão a respeito do conceito de cultura e de sua proximidade estrutural com o conceito de alienação (*Entfremdung*). Ou seja, trata-se de insistir como os processos de formação da consciência são necessariamente processos de alienação. Do parágrafo 492 ao 508, temos o início do movimento histórico desta segunda parte através de uma descrição de relações feudais entre nobreza e realeza *a partir de suas próprias expectativas de legitimidade*. Hegel irá demonstrar como tais relações não realizam suas próprias expectativas e que sua verdade é a relação de completa alienação e dilaceramento entre nobreza e monarquia absoluta, assunto que irá do parágrafo 510 até o final. Entre os parágrafos 508 e 510, Hegel insere uma nota importante sobre a linguagem em sua função expressiva (“a linguagem como *Dasein* do puro Si”).

Como veremos na aula de hoje, no comentário deste longo desdobramento histórico que vai do Império romano à monarquia absoluta de Luis XIV, Hegel não se preocupa, em momento algum, em estruturar uma narrativa factual de acontecimentos que impulsionaram o desenvolvimento histórico. Não há aqui uma filosofia da história no seu sentido mais forte do termo e mesmo a comparação entre o nosso trecho e o mesmo trecho equivalente nas *Lições sobre a filosofia da história* demonstra descompassos e grandes saltos evidentes. Isto nos leva a perguntar qual a natureza da narrativa e do desenvolvimento que será apresentado. Uma questão que, na verdade, toca o problema do estatuto da história no interior da seção Espírito.

Grosso modo, podemos dizer que a maneira peculiar com que Hegel corta o contínuo histórico, selecionando alguns momentos a despeito de outros igualmente centrais, é feita em nome de uma história, não de acontecimentos, mas de padrões de socialização com seus impasses. Impasses estes vinculados à insistência de expectativas não realizadas de reconhecimento do que se aloja na posição dos sujeitos. Ou seja, trata-se principalmente de articular a perspectiva histórica a partir da maneira com que os sujeitos se inserem em práticas sociais e padrões de conduta, quais expectativas eles mobilizam nesses processos de inserção, ou ainda, de socialização e como tais expectativas iniciais são invertidas e

negadas. Isto talvez nos explique esta peculiaridade maior da narrativa histórica no interior da seção Espírito, a saber, a maneira com que Hegel descreve grandes movimentos históricos sempre tendo como eixo a perspectiva da consciência inserida em práticas sociais, como se tais movimentos pudessem ser descritos como movimentos de auto-reflexão da consciência na sua confrontação direta com figuras de soberania (“O senhor do mundo” [*Herr der Welt*], o “poder do Estado” [*Staatsmacht*], o “nome próprio do monarca” etc.). O que levou comentadores como Honneth a insistir que Hegel opera como categorias: “que não concernem às relações entre membros da sociedade, mas apenas à relação destes com a instância superior do Estado”<sup>627</sup>.

No entanto, podemos sempre lembrar que uma *fenomenologia do Espírito* deve privilegiar o modo com que sujeitos se inserem e absorvem modos de racionalidade encarnados em instituições e práticas sociais, constituindo sistemas de expectativas e regimes de ação orientada por “razões para agir”. Neste sentido, vale sempre a pena lembrar que, no interior de práticas sociais, os sujeitos realmente agem *como se* atualizassem constantemente uma ação direta com figuras de soberania. Apropriar-se, de maneira reflexiva, da racionalidade encarnada em estruturas sociais (condição fundamental para a realização do conceito de Espírito) só é possível levando em conta a maneira com que sujeitos justificam, para si mesmos, como agir e quais representações eles têm da figura da soberania.

Dito isto, vale a pena fazermos uma pequena recapitulação a fim de entrarmos diretamente no comentário do nosso trecho da *Fenomenologia do Espírito*.

Na aula passada, vimos, através do comentário de *Antígona*, de Sófocles, a desagregação do conceito de eticidade em vigor na polis grega. Vimos como Hegel identificava uma linha de tensão que perpassava a eticidade grega através da dicotomia entre a lei humana e a lei divina: substâncias de dois núcleos distintos de socialização, a saber, a família e a comunidade (*Gemeinwesen*). A questão central era: como a lei da família e a lei da *polis* podiam sustentar, conjuntamente e sem cisões, esta eticidade que permite indivíduos orientarem julgamentos e ações. Pois será a partir da ruptura da complementaridade entre lei divina e lei humana, ruptura resultante da lenta consciência trágica do advento do ato (*Tat*) de uma individualidade singular, do absoluto ser para-si da consciência puramente singular que não se reconhece mais em um dos pólos da lei (e, por isto, se aloja em outro pólo), que a eticidade grega irá dissolver-se.

Hegel percebe a estetização de tal dissolução como tema central da tragédia grega. Daí porque o trágico será definido por Hegel como o choque entre potências substanciais e legítimas em obra no agir humano: “O trágico consiste nisto, que os dois lados da oposição (*Gegensatzes*), cada um tomado por si tem uma justificação (*Berechtigung*), mesmo que só sejam capazes de fazer valer o verdadeiro conteúdo positivo de seus fins e de seus caracteres que como negação e lesão da outra instância”<sup>628</sup>. Pois, no interior da ação trágica, a consciência sabe o que tem de fazer e está decidida a pertencer seja à lei divina feminina (Antígona com suas exigências de reconhecimento de quem partilha o sangue da família), seja à lei humana masculina (Creonte com suas exigências de que tais aspirações de reconhecimento se submetam aos imperativos de preservação da polis). Este saber é o que sustenta a imediatividade da decisão, já que ela tem a significação de um ser natural, enraizado no que a natureza inscreve como saber acessível à consciência.

---

<sup>627</sup> HONNETH, *Luta por reconhecimento*, p. 75

<sup>628</sup> HEGEL, *idem*, p. 523

Vimos que, por pensar a decisão (*Entschiendeheit*) como o que se fundamenta na imediatez do saber, ela não compreende a ação como mediação entre a consciência e o que se coloca como seu Outro, isto já que a consciência ética exige que o ato não seja outra coisa senão o que ela sabe. A atividade orientada pelo dever é, para a consciência, algo de imediato e imune à contradição. Desta forma, Hegel compreende que a ruína trágica está na essencialidade das duas perspectivas e, ao mesmo tempo, no engano em continuar, até o fim, acreditando que o ato ético é aquele fundamentado na certeza interior de seguir uma lei, seja ela divina, seja ela humana. Tanto que a reconciliação será, na verdade, a ruína de ambas as posições, pois ruína da própria eticidade grega.

Notemos que tal ruína não aconteceria se a polis fosse capaz de se organizar a partir de exigências de reconhecimento de uma universalidade abstrata que é a base universal da consciência singular e essência da lei da família, o que não é o caso da polis grega que ainda desconhece “a concepção abstrata de que o sujeito pura e simplesmente depende do substancial – do Estado”. Ou seja, não se trata de anular o que se aferra no interior do mundo subterrâneo da família, mas de mostrar como ele põe, ainda de maneira imperfeita, exigências de abstração que a polis ainda não é capaz de dar conta. Fato que a feminilidade – esta “eterna ironia da comunidade” faz questão de lembrar:

Quando a comunidade só se proporciona sua subsistência mediante a destruição da felicidade familiar e da dissolução (*Auflösung*) da consciência-de-si na consciência universal, ela está produzindo, para si mesma, seu inimigo interior naquilo que é reprimido (*unterdrückt*) e que lhe é ao mesmo tempo essencial – na feminilidade em geral. Essa feminilidade – a eterna ironia da comunidade - muda por suas intrigas o fim universal do governo em um fim privado, transforma sua atividade universal em uma obra deste indivíduo determinado e perverte a propriedade universal do Estado em patrimônio e adorno da família<sup>629</sup>.

### **O Estado de direito romano**

É a partir de tais problema que devemos compreender a maneira com que Hegel termina a primeira parte da seção Espírito, esta dedicada à noção de eticidade no mundo antigo, através de um comentário sobre o estado de direito romano. Grosso modo, Hegel compreende o estado de direito romano como resultado direto da dissolução da eticidade da polis grega. Com a dissolução da eticidade, o que se tem é necessariamente uma tendência a atomização da substância social em indivíduos absolutamente múltiplos. No entanto, como o movimento histórico de ruptura da polis foi animado pela realização de exigências de universalidade, faz-se necessário que tais exigências sejam de uma forma ou de outra, contempladas por esta nova figura do espírito. Neste sentido, a universalidade será contemplada, de maneira completamente abstrata, na figura jurídica da “pessoa”:

O universal, estilhaçado nos átomos dos indivíduos absolutamente múltiplos, esse espírito morto, é uma igualdade na qual todos valem como cada um, como pessoas (*Personen*)<sup>630</sup>.

---

<sup>629</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 475

<sup>630</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 477

Hegel lembra que, através do estatuto jurídico da pessoa, o singular que tinha valor e era efetivo apenas como sangue universal da família adquire efetividade como o Eu da consciência-de-si que deve ser reconhecido como pessoa, como cidadão para além de certos contextos naturalizados (lembramos como a figura jurídica de “cidadão romano” foi sendo paulatinamente estendida a todos os membros livres do Império, e não apenas ao cidadão de Roma, isto principalmente a partir da *Constitutio Antoniniana*, de 212 DC). Mas este Eu reconhecido juridicamente com direitos positivos legais é baseado em uma igualdade indiferente e meramente exterior ferrenhamente criticada por Hegel. Daí porque ele caracteriza Roma da seguinte forma:

Em Roma, encontramos principalmente a livre universalidade (*freie Allgemeinheit*), essa liberdade abstrata que, por um lado, coloca o Estado abstrato, a política e o poder acima da individualidade concreta – subordinando esta totalmente – e, por outro lado, cria perante esta universalidade a personalidade (*Persönlichkeit*), a liberdade do Eu em si que precisa ser diferenciado da individualidade. A personalidade é a determinação fundamental do direito. Ela se manifesta principalmente na propriedade; é, todavia, indiferente perante as determinações concretas do espírito vivo com as quais a individualidade lida<sup>631</sup>.

No entanto, a princípio, o teor negativo de tais colocações pode nos soar estranho. Havíamos visto, na análise da polis grega, a crítica que Hegel fazia a um certo ‘déficit de abstração’ que impedia a posição da dependência do sujeito à substancialidade de um Estado abstrato como o Estado moderno. Agora, vemos algo praticamente inverso, ou seja, Hegel criticando o Estado romano exatamente por seu caráter abstrato que só é capaz de fornecer quadros de reconhecimento de sujeitos como pessoas jurídicas, cujo estatuto de pessoas está essencialmente vinculado ao estatuto contratual, abstrato e contingente de proprietários (Ser uma pessoa, no direito romano, equivale a ter um triplo estatuto: *status libertatis* – não ser escravo; *status civitatis* – pertencer a uma comunidade juridicamente organizada e *status familiae* – ser *pater familiae*). Isto a ponto de afirmar que: “designar uma indivíduo como pessoa é uma expressão de desprezo”. O que pois estaria realmente em jogo nesta crítica hegeliana à pessoa?

Hegel insiste que o estatuto jurídico de pessoa não é a verdadeira realização da autonomia reflexiva da consciência (lembramos que, já na dialética do Senhor e do Escravo, Hegel contrapunha o reconhecimento como pessoa e o reconhecimento como consciência-de-si independente). Pois a normatividade jurídica permite que os sujeitos ajam simplesmente em conformidade com a norma enquanto guardam seus verdadeiros interesses e disposição na interioridade (*Innerlichkeit*). O estatuto jurídico de pessoa é abstrato não no sentido de incondicional e para além de todo contexto (tal como aparecia nas exigências de reconhecimento suportadas por Antígona a respeito de seu irmão Polinices). Ele é abstrato no sentido de meramente formal e preenchido sem nenhum engajamento completo dos sujeitos, universalidade formal que deixa o conteúdo da ação “livre e desordenado”. Daí porque Hegel insiste que esta disposição da pessoa nas

---

<sup>631</sup> HEGEL, *Filosofia da história*, p. 239

formas romanas de vida encontra seu correlato necessário no estoicismo, que nada mais seria do que a tematização filosófica da ideologia romana da pessoa:

O estoicismo não é outra coisa que a consciência que leva à sua forma abstrata o princípio do Estado de direito, independência desprovida de espírito. Por sua fuga da efetividade, a consciência estoica só alcançava o pensamento da independência; ela é absolutamente para si, porque não vincula sua essência a um *Dasein* qualquer, mas abandona qualquer *Dasein* e coloca sua essência somente na unidade do puro pensar. Da mesma maneira, o direito da pessoa não está ligado nem a um *Dasein* mais rico ou mais poderoso do indivíduo como este indivíduo, nem ainda a um espírito vivo universal; mas antes ao puro Um (*Eins*) de sua efetividade abstrata ou como consciência-de-si em geral<sup>632</sup>.

Ou seja, a tendência natural é que os sujeitos, por conservarem seus interesses na interioridade do pensar que não se reconhece completamente na norma jurídica, tendam a não mais se reconhecer nas determinações do Estado. O que não poderia ser diferente para quem afirma que interioridade subjetiva (*subjektive Innerlichkeit*) era o princípio universal do mundo romano.

E a partir desta problemática que Hegel compreende a passagem da República romana ao Império: “Os cidadãos tornaram-se estranhos ao Estado, pois não encontravam nenhuma satisfação subjetiva nele”<sup>633</sup>; fruto da impossibilidade de um reconhecimento que fosse para além do formalismo da pessoa. Desta forma, a desagregação pura e simples do Estado romano em uma multiplicidade de átomos sociais só não ocorre devido à posição de uma subjetividade (esta sim plenamente reconhecida), cuja vontade realiza-se em Lei, vontade solitária e soberana que se contrapõe a multiplicidade de todas as outras vontades. Como se o Estado de direito, para se sustentar, devesse excluir ao-menos-um como o que encarna uma exceção soberana. Pois sendo o Estado romano a multiplicidade das pessoas proprietárias, a força de coesão social se dá através do mesmo princípio elevado à posição de soberania. Haverá sempre Um que dispõe da força e da propriedade geral de maneira absoluta [teoria do poder soberano a partir da hipóstase do direito abstrato]. Este será o Imperador, ou, nos dizeres de Hegel, o senhor do mundo:

Esse senhor do mundo é, para si, dessa maneira a pessoa absoluta, que ao mesmo tempo abarca em si todo o *Dasein* e para cuja consciência não existe espírito mais elevado. É pessoa, mas a pessoa solitária que se contrapõe a todos (...) O senhor do mundo tem a consciência efetiva do que ele é. A saber, a potência universal da efetividade, na violência destruidora que exerce contra o Si de seus súditos, que se lhe contrapõem<sup>634</sup>.

Mas a potência soberana desta pessoa absoluta que age a partir de sua própria potência só pode aparecer como o dissolver toda determinidade das outras pessoas, como a violência destruidora de todo súdito que procure a ele se contrapor, como: “o puro devastar (*blosses Verwüsten*) e, por conseguinte, está somente fora de si, é o dispensar (*Wegwerfen*)

---

<sup>632</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 479

<sup>633</sup> HEGEL, *Filosofia da Histórica*, p. 265

<sup>634</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 481-482

sua própria consciência-de-si”<sup>635</sup>. No entanto, Hegel insiste que é só a partir do retorno à interioridade devido à violência destruidora do que coloca em movimento a efetividade que “poderia sobressair o sublime e livre espírito do cristianismo”<sup>636</sup>. E é este retraimento em direção à interioridade, operação fundamental para o advento da noção moderna de subjetividade que irá impulsionar a segunda parte de nossa seção, não por outra razão intitulada: “O espírito alienado de si: a cultura”.

Antes de passarmos à próxima parte, lembremos como Hegel se serve de suas considerações sobre o mundo romano para apresentar sua crítica ao *direito abstrato* que será retomada na *Filosofia do direito*. Segundo ele, os romanos teriam mostrado claramente o destino de uma forma de vida cuja racionalidade é assegurada por princípios jurídicos exteriores produzidos pelo entendimento abstrato da finitude. Princípios que fazem com que a relação de reconhecimento do outro como sujeito apareça necessariamente sob a forma do contrato (mesmo as relações afetivas de casal são contratuais) e dos direitos do proprietário; que a relação à coisa sempre apareça sob a forma do direito de uso. Isto produz situações, como este “determinação, própria ao direito romano, contrária ao direito e à ética” que consiste em tratar a criança como coisas (*Sachen*) do pai, que está assim em posse jurídica de seus filhos, isto ao mesmo tempo em que eles estão em uma “relação ética de amor”<sup>637</sup>. Assim, a criança é tratada ao mesmo tempo como coisa (objeto de posse) e não-coisa (sujeito autônomo de uma relação ética). O que nos leva a reconhecer o caráter de verdade de afirmações como esta de Axel Honneth: “se a liberdade individual designa primeiramente e sobretudo o ‘ser-consigo-mesmo-no-outro’, então a justiça das sociedades modernas se mede pelo grau de sua capacidade de assegurar a todos os seus membros, em igual medida, as condições dessa experiência comunicativa e, portanto, de possibilitar a cada indivíduo a participação nas relações da interação não-desfigurada”<sup>638</sup>. Quando isto não acontece, os indivíduos acabam por recorrer, ao menos segundo Hegel, a alguma forma de interioridade indeterminada que se afasta da crença na realidade substancial do direito.

## Cultura como alienação

A segunda parte da seção Espírito é a mais extensa de todas e tenta cobrir um longo período histórico que vai da Alta Idade Média até os desdobramentos da Revolução Francesa. Hegel descreve este período nos seguintes termos:

O mundo tem aqui a determinação de ser algo exterior (*Äusserliches*), o negativo da consciência-de-si. Contudo, esse mundo é a essência espiritual, é em si a compenetração do ser e da individualidade. Seu Dasein é a obra da consciência-de-si, mas é igualmente uma efetividade imediatamente presente e estranha a ele; tem um ser peculiar e a consciência-de-si ali não se reconhece.<sup>639</sup>

Ou seja, a consciência não reconhece mais a efetividade exterior do mundo como seu próprio trabalho, como sua própria substância (tal como ocorria nas relações iniciais de

---

<sup>635</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 482

<sup>636</sup> HEGEL, *Filosofia da história*, p. 239

<sup>637</sup> HEGEL, *Filosofia do direito*, par. 43

<sup>638</sup> HONNETH, *Sofrimento de indeterminação*, p. 78

<sup>639</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 484

eticidade). Haverá um longo caminho de reconciliação com um mundo contra o qual a consciência não cessará de lutar. No entanto, tal reconciliação só será possível quando a consciência for capaz de internalizar o mundo como o negativo de si mesma, encontrar, em si mesma, aquilo que a nega. Vimos tal movimento em operação em outros momentos da *Fenomenologia*. Ele foi a nossa maneira de ler o imperativo idealista de duplicação entre a estrutura do objeto e a estrutura do Eu. Veremos pois como isto se dará no interior de um movimento historicamente determinado.

Tal como a polis grega assentava-se sobre a harmonia de dois princípios contrários (a lei humana do governo e a lei divina da família), a cultura se assentará em uma duplicidade: “esse espírito não constitui para si apenas *um* mundo mas um mundo duplo, separado e oposto” pois “o presente significa apenas uma efetividade puramente objetiva que tem sua consciência além”<sup>640</sup>. O todo se rompe em um reino no qual a consciência é efetiva (o reino da efetividade – *Recht der Wirklichkeit*) e outro, da pura consciência, que não tem presença efetiva: o reino da fé (*Recht der Glauben* – não a religião, mas a fé enquanto fuga do mundo efetivo). Lei humana e lei divina voltarão a se colidirem no Iluminismo, mas o resultado será a posição de um princípio de universalidade concreta: a consciência moral (*moralischen Bewusstsein*) da *Aufklärung* alemã.

Antes de descrever o trajeto que nos levará à consciência moral, Hegel usa os parágrafos 488 a 491 a fim de expor as relações necessárias entre cultura/formação da consciência (*bildung*) e alienação. Retornando a considerações postas em vários momentos da *Fenomenologia* e que serviram para a definição de operadores centrais como “experiência” e “conceito”, Hegel serve-se da centralidade do movimento de alienação para dar conta da própria estrutura da consciência-de-si:

A consciência-de-si é algo (*Etwas*), só tem realidade, na medida em que se aliena; com isto se põe como universal e esse sua universalidade é sua vigência e efetividade. Essa igualdade com todos não é, portanto, aquela igualdade do direito; não é aquele imediato ser-reconhecido e estar-em-vigor da consciência-de-si pelo simples fato de que ela é; mas se ela vigora, é por se ter tornado igual ao universal através da mediação alienadora (*entfremdende Vermittlung*)<sup>641</sup>.

Hegel é claro aqui: o reconhecimento de si através da cultura é diferente do reconhecimento de si como pessoa jurídica. Pois o reconhecimento de si através da formação própria à cultura é “mediação alienadora” distinta da imediaticidade de uma consciência que se vê como o que é imediatamente idêntico a seus direitos positivos. A formação, como veremos, será o sacrifício de representações da “natureza originária do indivíduo” (cuja verdade é ser uma diferença inessencial de grandeza, maior ou menos energia da vontade), será uma disciplina através da qual a consciência verá que toda relação a si é mediação através de uma alteridade que lhe é constitutiva. Voltamos novamente ao problema da constituição de um conceito de sujeito que não seja mais dependente de um pensamento da identidade. Neste sentido, Hegel acredita que a cultura é formação para uma relação a si desconhecida daquilo que poderia ser posto no interior das harmonias imediatas próprias à eticidade grega. Isto talvez nos explique porque o trajeto desta parte é um longo trajeto de aprofundamento da despossessão de si. Até porque: “Cultivar-se não é

---

<sup>640</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 486

<sup>641</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 488

desenvolver-se harmoniosamente como por meio de um crescimento orgânico, mas opor-se a si mesmo, reencontrar-se mediante um dilaceramento e uma separação. Tal movimento de dilaceramento e de mediação é característica do conceito hegeliano de cultura e permite precisar a originalidade de sua pedagogia (no mais amplo sentido do termo) em relação a pedagogia racionalista e humanista (aquela dos lugares-tenentes das Luzes ou de um certo humanismo clássico)<sup>642</sup>.

Hegel inicia lembrando que se formar implica em “acordar-se (*gemäss gemacht*) com a efetividade”, com a substância, ou ainda, com um padrão de conduta que tenha valor de espécie (*Art*) e que permita operações valorativas que viabilizem a indicação de algo como um *bem* ou um *mal*. Tais operações valorativas aparecem, no interior de práticas sociais, como ação feita em conformidade com dois princípios distintos: um é o poder do Estado ou outro é a riqueza (*Reichtum*). De fato, Hegel opera tal distinção entre poder de Estado e riqueza porque tem em vista a maneira com que a conduta ética aristocrática, vinculada ao sacrifício de Si pela honra dos princípios reais, apareceu, em solo europeu, como princípio virtuoso de formação em contraposição ao vínculo burguês à acumulação de riqueza e propriedade. Pois Hegel quer mostrar como esta ética aristocrática irá produzir as condições objetivas para o Iluminismo.

Nesta perspectiva, o poder de Estado aparece como “a substância simples, a obra universal, a Coisa mesma, na qual é enunciada aos indivíduos sua essência”. Ele é a “absoluta base (*Grundlage*)” do agir de todos. Por outro lado, a riqueza é o que “se dissolve no gozo de todos”, gozo movido pelo egoísmo de quem segue apenas seus próprios interesses imediatos (embora já vimos como Hegel contesta tal atomismo através da tematização do sistema de necessidades). A consciência pode optar pautar suas ações e julgamentos, seja a partir de um princípio, seja a partir do outro.

Hegel lembra que estes princípios podem ser invertidos. Ao internalizar princípios de formação e conduta através da obediência ao poder de Estado, a consciência encontra aqui: “sua simples essência e substância em geral, mas não sua individualidade como tal, encontra nele, sem dúvida, seu ser em-si, mas não seu ser para-si”<sup>643</sup>. A obediência aparece como opressão. A riqueza, ao contrário, é “doadora de mil mãos” que tudo entrega à consciência e lhe permite o gozo da realização de seu próprio projeto, ela “a todos se entrega e lhes proporciona a consciência de seu Si”. Estas duas maneiras de julgar darão figuras distintas da consciência: a consciência nobre e a consciência vil. Hegel as descreve da seguinte forma:

A consciência da relação que encontra-igualdade é a consciência nobre. No poder público encontra o igual a si mesma, vê que nele tem sua essência simples e a atuação dessa essência e se coloca no serviço da obediência efetiva como no serviço do respeito interior para com essa essência. Dá-se o mesmo com a riqueza [que a consciência nobre ganha por serviços prestados ao poder de Estado] (...) por isso, a consciência nobre a considera igualmente como essência em relação a si e reconhece por benfeitor quem lhe dá acesso ao gozo da riqueza e se tem como obrigada á gratidão. Ao contrário, a consciência da outra relação é a consciência vil que sustenta a desigualdade com as duas essencialidades. Assim, vê na soberania uma algema e opressão do ser para-si e por isto odeia o soberano, só obedece com

---

<sup>642</sup> HYPPOLITE, *Gênese*, p. 410

<sup>643</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 497



perfidia e esta sempre disposta à rebelião. Na riqueza, pela qual obtém o gozo do seu ser para-si, também só obtém a desigualdade (...) ama a riqueza, mas a despreza e com o desvanecer do gozo, considera também desvanecida sua relação com o rico benfeitor<sup>644</sup>.

No nosso trecho do texto, Hegel dará atenção aos desdobramentos da consciência nobre na tentativa de implementar seu próprio conceito de ação. De fato, a consciência nobre se vê como o “heroísmo do serviço”, como a pessoa que renuncia à posse e ao gozo de si mesma em prol da efetivação do poder ao qual se sacrifica. Desta forma, ela dá atualidade ao poder de Estado através de sua própria ação. A consciência consegue assim o respeito (*Achtung*) a si e junto aos outros.

Mas notemos que é a consciência nobre que dá atualidade e efetividade ao poder de Estado; em última instância, é a consciência nobre que diz o que o poder de Estado é, daí porque Hegel afirma que este poder: “ainda não possui nenhuma vontade particular, pois a consciência-de-si servidora ainda não exteriorizou ser puro Si e assim vivificou o poder de Estado”<sup>645</sup>. A linguagem da consciência nobre aparece pois como o *conselho* (*Rat*) dado pelo “orgulhoso vassalo” ao poder de Estado para a efetivação do bem comum. Hegel lembra ainda que o orgulho dessa consciência nobre é o reconhecimento de sua honra, não apenas pela individualidade do monarca, mas pela maneira com que ele aparece diante da opinião pública (*allgemeinen Meinung*).

Hegel insiste pois que este sacrifício da consciência nobre não é efetivamente um, já que é conselho que dirige o poder de Estado (jogando com a ambiguidade) e que pauta suas ações a partir de um conceito de honra que é vínculo ao outro. Daí porque o poder de Estado está sempre diante do separatismo dos que usam o bem universal como retórica para defender interesses particulares (Hegel deve pensar aqui, por exemplo, na *Fronde* dos nobres contra Anna da Áustria).

Hegel lembrará novamente que o verdadeiro processo de formação é o sacrifício que: “só é completo quando chega até a morte”, sacrifício no qual a consciência se abandona “tão completamente quanto na morte, porém mantendo-se igualmente nesta exteriorização”<sup>646</sup>. E novamente ele lembrará que a experiência da morte é esta infinitude que permite a realização da identidade entre a identidade e a diferença: ‘unidade idêntica de si mesmo, e de si como o oposto de si’.

Mas neste ponto, Hegel acrescenta uma reflexão extremamente importante e que terá lugar nos parágrafos 508 e 509. Ele afirma que é através da linguagem que a consciência realiza enfim este sacrifício de si. Desta forma, a linguagem é claramente enunciada como processo de exteriorização e de auto-dissolução da identidade que deve ser lido na continuidade das reflexões de Hegel sobre o trabalho. Linguagem e trabalho, já dissera Hegel, “são exteriorizações (*Äußerungen*) nas quais o indivíduo não se conserva mais e não se possui mais a si mesmo; senão que nessas exteriorizações faz o interior sair totalmente de si, e o abandona a Outro”<sup>647</sup>.

---

<sup>644</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 500-501

<sup>645</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 505

<sup>646</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 507

<sup>647</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, p. 198

Aqui Hegel complementa seu raciocínio afirmando que a linguagem encontra sua verdadeira essência não como lei ou conselho (com seus potenciais normativos), mas como “força do falar” (*Kraft des Sprechens*):

Com efeito, a linguagem é o Dasein do puro Si como Si, pela linguagem entra na existência a singularidade sendo para si da consciência-de-si, de forma que ela é para os outros (...) Mas a linguagem contém o Eu em sua pureza, só expressa o Eu, o Eu mesmo. Esse Dasein do Eu é uma objetividade que contém sua verdadeira natureza. O Eu é este Eu mas, igualmente, o Eu universal. Seu aparecer é ao mesmo tempo sua exteriorização e desaparecer e, por isto, seu permanecer na universalidade (...) seu desaparecer é, imediatamente, seu permanecer<sup>648</sup>.

A princípio, pode parecer que estamos diante de alguma forma de contradição, já que após ter dito que a linguagem era uma exteriorização na qual o indivíduo não se conservava mais, abandonando seu interior a Outro, Hegel afirma agora o inverso, ou seja, que a linguagem é o Dasein do Si como Si. No entanto, esta contradição é apenas aparente, pois a linguagem perde seu caráter de pura alienação quando compreendemos o Eu não como interioridade, mas como aquilo que tem sua essência no que se auto-dissolve. Ao falar do Eu que acede à linguagem como um universal, Hegel novamente se serve do caráter de dêitico de termos como Eu, isto, agora etc. “Eu” é uma função de indicação a qual os sujeitos se submetem de maneira uniforme. Ao tentar dizer ‘eu’, a consciência desvela a estrutura de significante puro do Eu, esta mesma estrutura que o filósofo alemão chama de : “nome como nome”, ou ainda “algo em geral”<sup>649</sup>. Uma natureza que transforma toda tentativa de referência-a-si em referência a si ‘para os outros’ e como um Outro. Este eu enquanto individualidade só pode se manifestar como *fading*, como o que está desaparecendo em um Eu universal. A ilusão do imediato da auto-referência se desvela assim como mediação formadora, já que ela é *produzida pelo signo lingüístico em seu caráter universalizante*.

Novamente, Hegel se serve da lógica dos dêiticos para falar daquilo que é essencial nos usos da linguagem. A peculiaridade de nossa passagem é que ela ainda servirá para que Hegel mostre uma situação de prática social na qual o Eu se apresenta integralmente em uma linguagem que não expressa sua individualidade: trata-se da lisonja.

Hegel fez tais considerações sobre a linguagem para poder introduzir uma mudança maior na relação entre a consciência nobre e o poder de Estado com o advento da monarquia absoluta. A consciência nobre não mais tenta, através da linguagem do conselho, determinar a vontade de um poder do Estado que passa à condição de Eu deliberante e universal em sua singularidade: único nome próprio diante de nomes sem singularidade. O nome do monarca é pura vontade que decide. Desta forma: “o heroísmo do serviço silencioso torna-se o heroísmo da lisonja”, de um alienar-se, através da bajulação, à vontade de um Outro (Hegel pensa sobretudo na nobreza palaciana de Versailles sob Luis XIV):

Vê sua personalidade como tal dependendo da personalidade contingente de um Outro; do acaso de um instante, de um capricho, ou aliás de uma circunstância

---

<sup>648</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 508

<sup>649</sup> HEGEL, *Science de la logique III*, op.cit, p. 111

indiferente. No Estado de direito, o que está sob o poder da essência objetiva aparece como um conteúdo contingente do qual se pode abstrair e o poder não afeta o Si como tal, mas o Si é antes reconhecido. Porém aqui o Si vê a certeza de si, enquanto tal, ser o mais inessencial e a personalidade pura ser a absoluta impessoalidade<sup>650</sup>.

Ou seja, do Senhor do mundo ao monarca absoluto, temos um aprofundamento da apropriação reflexiva da natureza dilacerada da consciência. Pois, aqui, a consciência nobre se encontrará tão dilacerada quanto a consciência vil, embora este dilaceramento seja condição para a determinação da verdade da consciência, até porque: “ a consciência-de-si só encontra sua verdade no seu dilaceramento absoluto”. Mas este dilaceramento deverá ainda durar um pouco mais.

---

<sup>650</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 517

## Curso Hegel

### Aula 27

Na aula de hoje, daremos continuidade ao comentário da subseção “O Espírito alienado de Si: a cultura”, terminando a primeira parte da subseção, esta intitulada “O mundo do Espírito alienado de si” e dando conta da segunda parte: “O iluminismo”. Para a aula que vem, ficará o comentário da última parte, esta dedicada à reflexão fenomenológica sobre a Revolução Francesa, “A liberdade absoluta e o terror”, assim como o comentário da primeira parte da última subseção da seção “Espírito”, esta intitulada “O Espírito certo de Si: a moralidade”. Parte esta onde Hegel procura dar conta do que ele denomina de “Visão moral do mundo” no interior do idealismo alemão. Desta forma, terminaremos este curso comentando as figuras da consciência-de-si que finalizam a seção “Espírito”, como a *Gewissen*, a bela alma e o confronto entre má consciência e consciência do dever, isto a fim de mostrar como as questões postas neste momento da *Fenomenologia* nos levarão diretamente à tematização correta do que Hegel entende por Saber Absoluto.

Nós vimos, desde o início do comentário da seção “Espírito” como Hegel procura constituir um trajeto de formação histórica da consciência que só ganha inteligibilidade se o compreendermos como o desdobramento histórico dos modos com que sujeitos se inserem e absorvem regimes de racionalidade encarnados em instituições e práticas sociais, constituindo sistemas de expectativas e regimes de ação orientada por “razões para agir”. Partimos da ruptura das expectativas depositadas na eticidade da polis grega devido à confrontação entre dois princípios que se transformam em antagônicos no interior da polis: a lei humana da comunidade e a lei divina da família. Vimos como expectativas universalizantes de reconhecimento depositadas, de maneira imperfeita, na lei divina nos levaram ao reconhecimento do universal abstrato da pessoa no estado romano de direito. Modo de reconhecimento que, por sua vez, permitiu o advento de uma experiência da interioridade que será fundamental para a constituição do princípio moderno de subjetividade.

Era através desta experiência de distanciamento do mundo resultante da posição da interioridade como espaço privilegiado para a singularidade da subjetividade que entramos na segunda subseção intitulada, não por outra razão: “O espírito alienado de si: a cultura”. “O mundo tem aqui a determinação de ser algo exterior (*Äusserliches*), o negativo da consciência-de-si”, dizia Hegel a fim de dar conta do teor de toda esta subseção que visa cobrir este período histórico que vai da Alta Idade Média até os desdobramentos da Revolução Francesa. Teor marcado pelo esforço da consciência em se reconciliar com o mundo, nem que seja às custas de uma reconstrução, de uma formação revolucionária do mundo social e das práticas de interação social, impulso este de formação dependente de uma reflexão filosófica de larga escala sobre a essência e seus modos de relação com a subjetividade.

Vimos como Hegel iniciava lembrando que se formar implica em “acordar-se (*gemäss gemacht*) com a efetividade”, com a substância, ou ainda, com um padrão de conduta que tenha valor de espécie (*Art*) e que permita operações valorativas que viabilizem a indicação de algo como um *bem* ou um *mal*. Tais operações valorativas aparecem, no interior de práticas sociais, como ação feita em conformidade com dois princípios distintos: um é o poder do Estado ou outro é a riqueza (*Reichtum*). De fato, Hegel opera tal distinção entre poder de Estado e riqueza porque tem em vista a maneira com que a conduta ética aristocrática, vinculada ao sacrifício de Si pela honra dos

princípios reais, apareceu, em solo europeu, como princípio virtuoso de formação em contraposição ao vínculo burguês à acumulação de riqueza e propriedade. Hegel então procurava analisar se a ética aristocrática da honra podia, através de sua ação, realizar seu próprio conceito. Ética que se via como “heroísmo do serviço”, ou seja, como a pessoa que renuncia à posse e ao gozo de si mesma em prol da efetivação do poder ao qual se sacrifica.

No entanto, partindo desta noção já apresentada na seção “razão”, de que a individualidade é o princípio universal de inversão, Hegel lembra que este serviço em nome do universal era serviço em nome do universal *a partir da perspectiva do particular*. Hegel insiste pois que este sacrifício da consciência nobre não é efetivamente um, já que é conselho que dirige o poder de Estado, jogando com a ambigüidade que permite a introdução de interesses particularistas. Vimos então como o verdadeiro sacrifício (já que o caminho de formação para a cultura é de fato um caminho marcado por um certo sacrifício resultante daquilo que, no campo fenomenológico, é descrito como “confrontação com a morte” enquanto negação absoluta de toda determinidade) só poderá ser feito quando a consciência se pôr, de maneira integral, no interior da linguagem, quando ela compreender a linguagem como: “o *Dasein* do puro Si como Si”. Pois, desta forma, através da sua posição na linguagem, a consciência passa à condição de Eu universal, isto no sentido de Eu imediatamente reconhecido por um Outro que é figura do campo de interações sociais.

Mas para que a linguagem seja capaz de realizar tais expectativas, faz-se necessário que ela seja compreendida, em sua “força performativa” de produção e determinação de identidades, assim como a “força performativa” de engajamento em condutas, a partir de uma perspectiva especulativa. Além do que, Hegel precisa mostrar que tal perspectiva especulativa de compreensão da linguagem *foi realizada historicamente*, ou seja, ela foi capaz de fornecer o fundamento para a constituição de processos sociais de formação e de re-compreensão de instituições. Tarefa dupla que Hegel, até agora, adiou.

Na aula passada, vimos como Hegel identificava a primeira manifestação deste regime de funcionamento da linguagem, ou seja, uma manifestação ainda imperfeita, através daquilo que ele chama de “linguagem do dilaceramento” (*Sprache der Zerrissenheit*), ou seja, linguagem da ironização de toda determinidade e de dissolução de todo conteúdo. Linguagem que Hegel compreende como a figura de um certo modo de socialização marcado pela *ironização absoluta das condutas* resultante da apreensão reflexiva do colapso da ética aristocrática da honra e, conseqüentemente, da internalização reflexiva da ausência de fundamento seguro para a formação do Eu a partir de um padrão legítimo de valoração. Esta linguagem do dilaceramento, Hegel a identificava em operação na era da monarquia absoluta francesa com sua nobreza palaciana reduzida à condição de “agregado”. Um importante comentário de uma peça de Diderot, *O sobrinho de Rameau*, serviu como ilustração do que Hegel tinha em mente.

Vimos na aula passada, como Hegel identificava um conteúdo de verdade nesta linguagem dilacerada da ironia:

Mas a linguagem do dilaceramento é a linguagem perfeita e o verdadeiro espírito existente de todo esse mundo da cultura. Esse espírito é esta absoluta e universal inversão e alienação da efetividade e do pensamento da pura cultura. O que no mundo da cultura se experimenta é que não tem verdade nem as essências efetivas do poder e da riqueza, nem seus conceitos determinados, bem e mal, ou a consciência do bem e a consciência do mal, a consciência nobre e a consciência vil;

senão que todos esses momentos se invertem, antes, um no outro, e cada um é o contrário de si<sup>651</sup>.

Hegel reconhece claramente um conteúdo de verdade nesta experiência, tanto que afirma, mais a frente, que: “no entanto, o espírito verdadeiro é justamente essa unidade dos absolutamente separados” que zomba das determinações normativas de uma razão fundada na figura do ordenamento jurídico. *Ironização significa assim ruptura entre expectativas de validade e determinações fenomenais*, ruptura que é uma contradição posta que visa aparecer como contradição resolvida. Como se fosse nesta experiência de inversão cínica que a dialética encontrasse uma de suas raízes.

Hegel havia colocado todo este desenvolvimento da *Fenomenologia do Espírito* sob o signo de uma reflexão sobre a posição da consciência-de-si no interior da linguagem enquanto processo de sacrifício de si que era, ao mesmo tempo, um processo de formação. Este sacrifício de si resultante do fato de se pôr no interior de uma linguagem dilacerada da ironização é, na verdade, sacrifício da *imagem de si*, sacrifício da determinação estática de si em uma determinidade identitária:

O conteúdo do discurso que o espírito profere de si mesmo e sobre si mesmo é, assim, a inversão de todos os conceitos e realidades, o engano universal de si mesmo e dos outros. Justamente por isso, o descaramento de enunciar essa impostura é a maior verdade<sup>652</sup>.

Ou seja, neste processo de dissolução, até mesmo a fixidez da imagem de si é abalada. Hegel é atento ao fato da dissolução irônica de toda determinidade aparecer na imagem de si fornecida pelo sobrinho de Rameau: “Nada é mais dessemelhante dele mesmo do que ele mesmo”, dirá o filósofo. “Trata-se de um composto de altivez e baixeza, de bom senso e desrazão. É necessário que as noções de honesto e desonesto estejam estranhamente embaralhadas na sua cabeça”<sup>653</sup>. Mais a frente, encontraremos o mesmo tipo de julgamento: “Eu estava confuso com tanta sagacidade e tanta baixeza, idéias tão justas e alternativamente tão falsas”<sup>654</sup>. Ou seja, Rameau fornece uma imagem dilacerada de si, imagem irônica que não se acomoda a nenhum princípio de identidade. Hegel verá aqui este abismo interior, uma profundidade sem fundo onde desvanece toda firmeza e substância. Ironização absoluta que faz com que o sujeito nunca esteja lá onde seu dizer aponta e que, por isto, não é outra coisa que uma *linguagem do dilaceramento* na qual:

uma só e mesma personalidade (*Persönlichkeit*) é tanto sujeito quanto predicado. Mas estes juízo idêntico é, ao mesmo tempo, o juízo infinito [um juízo do tipo “o espírito é um osso”]; pois essa personalidade está absolutamente cindida, e o sujeito e o predicado são pura e simplesmente *entes indiferentes* que nada têm a ver um com o outro, a ponto de cada um ser a potência de uma personalidade própria<sup>655</sup>.

---

<sup>651</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 521

<sup>652</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 522

<sup>653</sup> DIDEROT, *idem*, p. 46

<sup>654</sup> *idem*, p. 62

<sup>655</sup> *idem*, p. 56

Maneira hegeliana de afirmar que as determinações atributivas do predicado estão cindidas em relação à idéia que se aloja na posição de sujeito. Isto que Hegel tem em vista a afirmar que o ser para-si se põe como objeto enquanto Outro, não que tenha outro conteúdo, mas seu conteúdo é o próprio Si em absoluta oposição. Em outro contexto, isto poderia ser a própria realização do conceito de espírito, até porque, esta cisão é consciente-de-si, ela não se dá mais às costas da consciência,. No entanto, o espírito não se realiza porque a cisão é posta ironicamente.

É neste ponto que a crítica a esta figura da consciência ganha força. Hegel o dilaceramento da consciência é o riso sarcástico sobre o Dasein e sobre ela mesma. Riso de quem conhece o substancial como pura desunião e conflito. No entanto, dirá Hegel esta consciência não compreende o que conhece, pois não vê o conflito, que permite a inversão de tudo em seu contrário, como o resultado de uma desarticulação dos princípios de orientação do pensar da própria consciência. Ela continua orientando seus julgamento por uma noção de unidade e de relação que, esta sim, é irreal e nunca problematizada. É neste sentido que devemos compreender a afirmação central:

Enquanto conhece o espiritual pelo lado da desunião e do conflito – que o Si unifica dentro de si, mas não o conhece pelo lado dessa união, sabe muito bem julgar o substancial, mas perdeu a capacidade de compreendê-lo. Essa vaidade necessita pois da vaidade de todas as coisas para se proporcionar, a partir delas, a consciência do Si: ela mesmo portanto produz essa vaidade e é a alma que a sustém (...) Esse Si é a natureza de todas as relações que se dilaceram a si mesma e o dilacerar consciente delas<sup>656</sup>.

Ou seja, este processo de formação ainda é imperfeito porque o sacrifício de si foi, na verdade, sacrifício da *imagem de si*, e não sacrifício do que fornece ao Si a segurança ontológica de sua posição. Posição que vimos, desde a discussão hegeliana sobre a noção kantiana de “categorias”, isto na seção “Razão”, está vinculada à intuição imediata de estruturas lógicas gerais para o pensar (vinculadas a noções de identidade, relação, diferença, unidade). Tal como no ceticismo, *a negação no nível fenomenológico não se eleva ao nível ontológico* e este é o problema central. O que permite que o sujeito, que se dilacera no nível fenomenológico, ainda guarde uma certa segurança transcendental própria, ao menos segundo Hegel, ao uso totalizante da linguagem irônica. Daí porque Hegel poderá dizer:

A consciência dilacerada é em si apenas a igualdade consigo mesmo da pura consciência, isto para nós, mas não para si mesma. Ela é somente a elevação imediata, ainda não realizada (*vollendete*) dentro de si, e possui seu princípio oposto pelo qual é condicionada (*bedingt*), apenas dentro de si, mas não como mestre do movimento mediador (*vermittelte Bewegung*) [diferença absoluta que, imediatamente, não é diferença alguma].<sup>657</sup>

## Fé e saber

---

<sup>656</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 526

<sup>657</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 527

Podemos dizer que é a partir desta exigência de elevar a negação, do nível fenomenológico ao nível lógico, que nosso texto será impulsionado. No entanto, tal exigência só será realizada ao final da seção “Espírito”, à ocasião das discussões a respeito da noção, central para o idealismo alemão, de moralidade. Antes, Hegel precisa dar conta de um duplo desdobramento da auto-dissolução do mundo da cultura através da ironização. Este duplo desdobramento é o objeto do final desta parte “O mundo do Espírito alienado de si” e diz respeito ao conflito entre dois princípios de valoração e formação: a fé (*Glauben*) e a pura inteligência (*Einsicht* – a tradução brasileira optou por “inteligência”, a inglesa por “insight”; de qualquer forma, a idéia fundamental aqui é uma operação de “apreensão intelectual”). Hegel então inicia dizendo:

O espírito da alienação de si tem seu Dasein no mundo da cultura, porém quanto este todo se alienou de si mesmo, para além dele está o mundo inefetivo da pura consciência ou do pensar. Seu conteúdo é o puramente pensado, e o pensar, seu elemento absoluto<sup>658</sup>.

Este mundo inefetivo do pensar é, na verdade, o segundo princípio, que havia sido posto já na introdução à nossa subseção e no qual a interioridade se alojara. Ele aparece agora como alternativa à desarticulação de um processo de formação vinculado ao mundo da cultura. Contra a ausência de fundamento de tal processo de formação, a consciência pode procurar afastar-se do mundo através do puro pensar. Mas, neste contexto, não se trata de recuperar alguma forma de estoicismo, figura da consciência para a qual a essência era exatamente a pura forma do pensar. Pois aqui, a consciência sabe que a essência, mesmo tendo seu fundamento além da efetividade, vale como essência efetiva que reconfigura o mundo. No entanto, esta essência efetiva se põe apenas como objeto de fé (*Glauben*): “essa efetividade da essência é apenas uma efetividade da pura consciência, e não da consciência efetiva”. Hegel pensa, aqui, nestas figuras históricas de recuperação do emotivismo da fé contra a ausência de fundamento do mundo da cultura (janseísmo, pietismo etc.)

Neste sentido, Hegel distingue *fé* e *religião*. No contexto do nosso texto, a fé aparece como uma certa fuga do mundo em direção à interioridade da pura consciência. Já a religião, para a qual Hegel dedicará toda uma seção no *Fenomenologia*, é a primeira manifestação de expectativas de fundamentação absoluta e incondicional de práticas sociais e critérios de justificação. A consciência compreende a perspectiva universalista com a qual ela se relaciona: “como a perspectiva do olho de Deus que, se alguém alcançá-lo, será capaz de afirmar o que é verdadeiro e válido, assim como o que não é”<sup>659</sup>. Fundamentação imperfeita pois ainda marcada pelo pensamento da representação. Mas caminho necessário em direção à realização da “ciência”. De qualquer forma, percebemos que, para Hegel, filosofia e religião são diferentes formas de práticas sociais através das quais sujeitos procuram alcançar reflexivamente a posição do que fundamenta, de maneira absoluta, suas condutas e julgamentos. Mais a frente, Hegel reconhecerá que a “essência da fé é o espírito da comunidade”, mas o sentido de tal determinação essencial ainda não está presente para a própria consciência crente.

---

<sup>658</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 527

<sup>659</sup> PINKARD, *The sociality of reason*, p. 80



Hegel lembra então que, enquanto fuga do mundo, a fé é “determinidade da oposição” que tem, em si, o mundo que, continuamente, nega. Ela o tem em sua verdade espiritual:

A pura consciência é justamente a reflexão a partir do mundo da cultura, de modo que a substância deste mundo, bem como as massas em que se articula, se mostram como são em si: como essencialidades espirituais, como movimentos absolutamente irrequietos ou determinações que imediatamente se superam em seu contrário<sup>660</sup>.

No entanto, a fé coloca a essência para além destas determinidades que passam incessantemente em seu contrário, embora ela ainda não veja tais passagens como um dos modos de manifestação da essência. O que Hegel insiste ao afirmar:

o espírito segundo sua verdade é, em uma unidade indivisa, tanto o movimento absoluto e a negatividade de seu aparecer, quanto sua essência satisfeita em si mesma e sua quietude passiva.<sup>661</sup>

Neste ponto, Hegel lembra que estes dois movimentos da essência irão aparecer de maneira separada, embora tenham a mesma fonte. O primeiro movimento será a fé, o segundo a pura inteligência. A pura inteligência é esta essência interior satisfeita em uma quietude passiva. Como ela nasce de um afastamento do mundo da cultura, de início ela não tem conteúdo em si mesma, seu objeto é o puro Eu enquanto fonte do conceituar, isto no sentido de que o objeto só terá verdade para ela na medida em que tiver a forma do Eu (tal como vimos no caso da análise hegeliana das categorias). Lembremos aqui novamente deste postulado idealista central: a estrutura do objeto deve duplicar a estrutura do Eu.

Já a fé irá aparecer também como pura consciência, mas que tem por objeto a essência que adquire, inicialmente, a figura degradada da representação de um ser objetivo, de um Outro além da consciência-de-si (*Deus*). Por isto, ela é negação do mundo através de um serviço em nome de Deus. No entanto, Hegel lembra que: “a articulação do mundo real também constitui a organização do mundo da fé”<sup>662</sup>, isto no sentido de que o movimento fenomenológico de auto-dissolução das determinidades duplica a estrutura do mundo teológico. Maneira de insistir que esta negação do mundo apenas irá perpetuá-lo pois é feita a partir dele mesmo.

Hegel então termina este último trecho de “O mundo do Espírito alienado de si” afirmando a necessidade de avaliar se a pura inteligência poderá realizar seu próprio conceito de superar toda dependência outra convertendo-a à forma do Eu, ou seja, esta certeza da razão consciente-de-si de ser toda a verdade”. Um certeza enunciada na máxima iluminista: “Sede para vós mesmas o que sois todas em vós mesmas: sede racionais”<sup>663</sup>.

## **A luta do Iluminismo contra si mesmo**

---

<sup>660</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 529

<sup>661</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 529

<sup>662</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 531

<sup>663</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 537

Na *Fenomenologia*, Hegel organiza sua reflexão sobre o iluminismo e suas expectativas de racionalização a partir de uma confrontação com a fé que, em vários pontos, apresenta-se como uma retomada do conflito, próprio à polis grega, entre um princípio humano e um princípio divino de conduta socialização:

O objeto peculiar contra o qual a pura inteligência dirige a força do conceito é a fé enquanto forma da pura consciência que se lhe contrapõe no mesmo elemento do pensamento puro<sup>664</sup>.

Mas antes de abordar tal confrontação, Hegel lembra que a pura inteligência tem também um relacionamento negativo com a efetividade do mundo social da cultura. Diante do sentimento da dissolução de tudo o que se consolida, a inteligência se põe como o apreender formal que reúne, em uma imagem universal (*allgemeines Bild*) do mundo, os traços dispersos da multiplicidade de perspectivas que a ironização colocava em conflito a fim de dissolvê-los todos. Esta imagem universal é o saber cuja realização, enquanto compilação de versões da Coisa mesma, é a Enciclopédia:

A Enciclopédia mostra à maioria que há uma perspectiva melhor que a sua ou, pelo menos, mostra a todos que há um Witz mais variado que o deles, um melhor saber e uma capacidade de julgamento em geral, como algo universal e agora universalmente conhecido<sup>665</sup>.

Tal relação ao saber apenas demonstra como o Iluminismo se vê como pura consciência da essência absoluta de toda efetividade, o que o diferencia de outras modalidades de comportamento negativo da consciência. A pura inteligência esclarecida coloca pois a fé como seu oposto, como o que é oposto à razão e à verdade. A fé aparece pois como um tecido de superstições, preconceitos e erros que se organiza em um reino de erro que só pode subsistir através da força do despotismo e a má intenção de sacerdotes enganadores. Contra este reino de erros, a inteligência faz apelo ao trabalho do esclarecimento que ilumina, através da crítica, o povo que ainda não alcançou a reflexão. Ou seja, a inteligência se põe como um trabalho de esclarecimento contra fé supersticiosa.

Notemos, inicialmente que o contexto desta confrontação é tipicamente francês. Hegel faz questão de salientar isto ao falar do formalismo moroso e morto da “religião positiva” em solo francês. Religião positiva deve ser entendida aqui como o conjunto de práticas incapazes de colocar como fundamento o princípio luterano de subjetividade e de crítica à positividade imediata de toda e qualquer determinação sensível. Daí porque Hegel pode afirmar: “O que Lutero iniciou na esfera do ânimo e do sentimento – a liberdade do espírito que inconsciente de sua raiz simples não se auto-apreende, mas que já é Si universal, diante do qual desaparece todo conteúdo do pensar -, tais determinações e pensamentos universais foram proclamados pelos franceses como princípios gerais e a convicção do indivíduo em si mesmo”<sup>666</sup>. Ou seja, os franceses procuraram transformar um princípio que estava apenas na esfera da interioridade em protocolo geral de racionalização da vida social. Isto permite a Hegel afirmar que a reforma é o começo da *Aufklärung*.

---

<sup>664</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 538

<sup>665</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 540

<sup>666</sup> HEGEL, *Lições sobre a história da filosofia – a filosofia francesa*

Proposição importante por nos explicar como uma conciliação com algo que se põs no interior da fé poderá ser realizada pelo idealismo alemão (lembrando sempre que a *Aufklärung* alemã não foi, exatamente, anti-religiosa). Lembremos ainda que, desde sua juventude, Hegel insiste na necessidade de reconciliar as bipartições da razão moderna, em especial aquela que impede ver, na religião, a força de determinação da relação com o absoluto que impede a enteificação de uma antropologia da finitude.

A partir do parágrafo 547 e até o 550, Hegel irá configurar a maneira com que o Iluminismo apresenta a fé como seu oposto. Este movimento será retomado de maneira invertida entre os parágrafos 551 e 556. Um pouco como Foucault fará no século XX, Hegel é sensível ao fato de que aquilo que a razão proclama como o Outro de si mesmo, como a desrazão, como a loucura: “não pode ser outra coisa que ela mesma, só pode condenar o que ela é”. Pois o programa de implementação da razão é eminentemente crítico, a razão se realiza através da crítica ao seu Outro, a um Outro que ela deve pôr, que ela deve produzir como sua figura invertida, como seu exterior, isto *para poder se realizar*. Ela se define através desta oposição que lhe é constitutiva: “Portanto, quando a razão fala de um Outro que ela, de fato só fala de si mesma; assim não sai de si”<sup>667</sup>. Daí porque Hegel afirmará, mais a frente, que o iluminismo é, na verdade, pouco iluminado sobre si mesmo.

Como a razão configura então o seu Outro na figura da fé? Hegel insiste em três dimensões da crítica que serão apresentadas em vários momentos de nosso trecho. Podemos designar estes três aspectos como sendo: a projeção (o que é essência absoluta da consciência é produzida por ela mesma) com seu desdobramento possível como encantamento fetichista (a consciência adora um puro objeto sensível), a inexatidão histórica de textos sagrados e o sacrifício de si em nome de um Outro. Em todos os três casos, Hegel tentará demonstrar que o Iluminismo, em última instância, não sabe o que diz e sua crítica, em larga medida, não tem objeto.

Quando o Iluminismo insiste que a essência absoluta que é objeto da fé é, na verdade, o próprio pensamento da consciência-de-si, a fé afirma que o Iluminismo nada lhe diz de novo: “porque para a fé seu objeto é também justamente isto, pura essência de sua própria consciência”<sup>668</sup>. Mas é fato que o Iluminismo insistia no caráter factício deste Outro, no fato de que ele era projeção de um produto da própria consciência. Hegel lembra então que, para a fé, da mesma forma, é só através de seu agir e produzir que a relação pode à essência pode se realizar, pois:

a essência absoluta da fé não é a essência abstrata que se encontra além da consciência crente; é, sim, o espírito da comunidade, é a unidade da essência abstrata e da consciência-de-si<sup>669</sup>.

De qualquer forma, o produzir não deve ser fundamento único da essência, já que ela é, ao mesmo tempo, algo em si (no interior de uma relação) e para si (fora de toda e qualquer relação). Mas o Iluminismo continua insistindo que o objeto da fé é uma essência na qual a consciência não reconhece seu produto, como o alfaiate que não vê suas marcas na roupa que produz, por isto seu produto é algo que aparece como estranho à consciência:

---

<sup>667</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 548

<sup>668</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 549

<sup>669</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 549

Mas aqui o Iluminismo é completamente insensato; a fé experimenta-o como um discurso que não sabe o que diz, não compreende o assunto quando fala e impostura dos sacerdotes e da ilusão do povo. Fala disso como se por um passe de mágica dos sacerdotes prestidigitadores deslizesse sorratamente para dentro da consciência algo absolutamente estranho e Outro em lugar da essência, e diz ao mesmo tempo que se trata de uma essência da consciência que nela crê, confia nela e procura fazê-la propícia (...) O Iluminismo enuncia imediatamente como sendo o mais próprio da consciência o que enuncia como algo a ela estranho<sup>670</sup>.

Hegel completa então lembrando que esta relação entre a consciência e a essência no interior da fé não pode ser compreendida como figura do engano. A consciência não pode projetar algo para fora de si e nada saber a respeito de tal operação. O que está em jogo no interior de tal operação é, antes, algo da ordem da verdade da relação da consciência ao que fundamenta seu agir de maneira incondicional e mobiliza seu desejo. A fé pode pôr tal fundamento de maneira inadequada (sob a forma da representação), ela pode pô-lo de maneira não especulativa, mas ela não pode se enganar a respeito do que constitui a própria consciência-de-si. Daí porque Hegel, ao comentar a pergunta enunciada por Frederico da Prússia, “se é permitido enganar um povo”, dirá simplesmente que a pergunta foi mal colocada, porque não se “engana” um povo. “Engano” diz respeito a sistemas individualizados de crença. Mas a fé é forma de vida e processo de formação que se encarna em comunidades e em expectativas de justificação. Enquanto elemento do processo de formação da consciência européia da época, é algo da própria fé que permite a constituição de processos internalização reflexiva de auto-crítica. É da religião que nasce o iluminismo. Daí a resposta hegeliana:

Sem dúvida, é possível em algum caso vender latão por outro, passar dinheiro falso por verdadeiro, poder ser que muitos aceitem uma batalha perdida como ganha, é possível conseguir que se acredite por algum tempo em outras mentiras sobre coisas sensíveis e acontecimentos isolados. Porém, no saber da essência, em que a consciência tem a certeza de si mesma, está descartado completamente o pensamento do engano<sup>671</sup>.

Por outro lado, o Iluminismo critica o encantamento fetichista da fé que adora uma “coisa ordinária, ente da certeza sensível”, um pedaço de pedra, um toco de madeira, um pão que brotou do campo. De novo, Hegel procura corrigir a crítica esclarecida:

O que a fé adora não é para ela, em absoluto, nem pedra nem madeira ou pão, nem qualquer outra coisa sensível temporal. Se ocorre ao iluminismo dizer que o objeto da fé é isto também, ou mesmo, que é isto em si e em verdade, precisa notar que a fé, de um lado, conhece igualmente aquele também, mas para ela está fora de sua adoração coisas como pedra etc., em geral para ela nada são em si; para ela só é em si a essência do puro pensar<sup>672</sup>.

---

<sup>670</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 550

<sup>671</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 550

<sup>672</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 553

De fato, enquanto consciência cindida entre o além da efetividade e seu aquém, a fé deve ter presente em si este ponto de vista da coisa sensível, segundo o qual a coisa sensível tem um presença irreduzível e “valor em si e para si”<sup>673</sup>. No entanto, a consciência crente não é capaz de apreender de maneira especulativa uma unidade que ela mesma põe. Hegel insistirá nesta noção de que a fé põe o que ela não consegue tematizar, como se ela esquecesse o que faz.

Hegel segue desta maneira na análise de outras dimensões da crítica iluminista à fé, isto até que ele possa colocar a questão central: mas o que o iluminismo apresentará após a luta com a fé?: “Quando são banidos todos os preconceitos e superstições, então surge a pergunta: e agora, que resta? Que verdade o iluminismo difundiu em lugar dos preconceitos e superstições?”<sup>674</sup>. Hegel reconhece que o Iluminismo, ao iluminar o mundo celestial com as representações do mundo sensível, coloca a fé como consciência da relação do finito que é ente em si com o absoluto, tal como o iluminismo. Mas a fé é agora um “iluminismo insatisfeito”, marcado pela infelicidade da distância em relação a um fundamento incondicional e absoluto.

Já para o “iluminismo satisfeito” de si, dois caminhos complementares se abrirão: o materialismo (Diderot, La Mettrie, Holbach, Helvetius) e o deísmo agnóstico de Voltaire e D’Alambert. Pois a essência absoluta se torna um vazio a respeito do qual não se pode atribuir determinações ou predicados, já que toda determinidade foi posta como uma finitude, como essência e representação humana. Este vazio pode então ganhar a figura de um deísmo agnóstico do *être suprême*. Ou, antes, sendo nulo tudo o que se põe como essência além da certeza sensível, o Iluminismo pode dar lugar a um materialismo cujo conceito de matéria nada mais é que o universal abstrato. Pois a matéria aqui é o que resta quando abstraímos o ver, o tocar, o gostar como qualidades da imaginação. “A matéria é antes a pura abstração e desse modo está presente a pura essência do pensar como o absoluto saem predicado, não diferenciado e não determinado em si”<sup>675</sup>. Esta pura abstração é o universal que aparece de maneira invertida no deísmo agnóstico e que pode dar fundamento a um utilitarismo que só vê, nas coisas, o que é útil ao gozo, como se o homem: “tal como saiu das mãos de deus, circulasse neste mundo como em um jardim por ele plantado”.

## **A revolução francesa e a liberdade absoluta**

É a partir deste contexto que Hegel se propõe a analisar a Revolução Francesa e seus desdobramentos. Ainda ressoava para Hegel e seus contemporâneos os desdobramentos recentes desta Revolução abraçada de maneira fervorosa por Schelling, Hegel e Holderlin à época de estudantes no seminário de Tübingen. Hegel procura aqui compreender a Revolução Francesa como a passagem ao ato do projeto moderno de determinar o princípio de subjetividade com suas exigências de liberdade como fundamento para os modos de racionalização das múltiplas esferas sociais de valores. Isto pode nos explicar porque: “A Revolução Francesa é o acontecimento em torno do qual se concentram, para Hegel, todas as determinações da filosofia em relação ao tempo, marcando o problema, em uma atitude

---

<sup>673</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 567

<sup>674</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 557

<sup>675</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 576

de defesa e de ataque; nenhuma outra filosofia foi tão intimamente filosofia da Revolução”<sup>676</sup>.

Neste sentido, não devemos esquecer que Hegel nunca pôde retornar à Revolução Francesa como quem se volta a um acontecimento encerrado. Sua época era ainda época dos desdobramentos incertos, das agitações políticas e instabilidades resultantes da Revolução e de suas estratégias que encarnavam o próprio projeto de auto-certificação da modernidade. Ao escrever a *Fenomenologia*, Hegel não é mais o entusiasta de um acontecimento que abria, diante de si, todas as possibilidades e promessas. Ele é o filósofo que reflete sobre a relação irreduzível entre a liberdade absoluta prometida pelos ideais revolucionários e o terror jacobino. Um terror que demonstrou a impossibilidade da Revolução encontrar ou introduzir soluções políticas duráveis. Daí porque o título de nosso trecho não é outro que: “A liberdade absoluta e o terror”. O que não deve nos enganar: Hegel nunca será um adversário da Revolução Francesa. No momento em que termina de escrever a *Fenomenologia*, ele não deixa de saudar Napoleão como “a alma do mundo” na qual deposita ainda a esperança da ampliação de processos de modernização. Mas Hegel tem consciência também de que a Revolução abriu, para a modernidade, um desafio a partir do qual se medem os acontecimentos do presente.

Podemos, nesse contexto, nos apoiar nas palavras de Ritter: “Assim, a atitude de Hegel em relação à Revolução é dupla: ele adota com entusiasmo o que com ela entrou na história e, ao mesmo tempo, ele compreende que seus problemas não foram resolvidos, que seu resvalamento à tirania era necessário. A Revolução colocou o problema que a época deve resolver. O fato de que ele não foi resolvido deixa a questão de saber por que, nem a própria Revolução, nem os esforços revolucionários e a restauração nos anos seguintes não alcançaram a estabilidade política”<sup>677</sup>, nem a realização do problema da efetivação política concreta da liberdade. Neste contexto, não é sem polêmica que a posteridade compreendeu o fato de que as reflexões sobre a Revolução Francesa na *Fenomenologia* são seguidas de um retorno à interioridade da moralidade. Lembremos, por exemplo, de Hegel afirmando: “Na Alemanha, o princípio de liberdade irrompe como pensamento, como conceito; na França, como realidade”<sup>678</sup>. Como se o que não conseguisse se realizar no plano político encontrasse seu lugar natural na auto-determinação da subjetividade a partir da perspectiva da fundamentação dos julgamentos morais.

No entanto, devemos lembrar que Hegel procura demonstrar como o Espírito só poderá realmente realizar seu processo de formação quando a negação for uma operação de estruturação de relações não apenas no nível fenomenológico (como vimos até agora), mas também no nível ontológico. Isto significa uma problematização da própria noção moderna de sujeito que não encontrou ainda lugar e que não encontrará lugar na Revolução Francesa. Toda ação de modernização só poderá ser realizada à condição de que a figura da consciência-de-si não seja mais vista como determinação auto-idêntica que expulsa para fora de si a irreduzibilidade de toda alteridade. Em última instância, o terror será o resultado direto deste equívoco no interior da filosofia moderna do sujeito. Sigamos pois o encaminhamento hegeliano a respeito da reflexão filosófica sobre a Revolução Francesa.

Hegel começa lembrando que, á pergunta: “O que vem após a crítica iluminista?”, havia seguido a posição de uma universalidade abstrata que se encontrava tanto no deísmo

---

<sup>676</sup> RITTER, *Hegel et la révolution française*, p. 19

<sup>677</sup> RITTER, *idem*, p. 25

<sup>678</sup> HEGEL, *Lições sobre a história da filosofia – A novíssima filosofia alemã*

agnóstico, quanto no materialismo e no utilitarismo. Universalidade vinculada à consciência-de-si, presente imediatamente à consciência-de-si, e que agora passará à dimensão da ação sócio-política. Assim: “dessa revolução interior surge agora a revolução efetiva na efetividade, a nova figura da consciência, a liberdade absoluta”<sup>679</sup>. Ou seja, em última instância, o colapso da formação no interior do mundo da cultura, colapso marcado pela passagem da ética aristocrática da honra à ironização absoluta das condutas da linguagem do dilaceramento, será resolvido pelo esclarecimento através da auto-determinação de si graças à realização da liberdade absoluta da consciência-de-si, liberdade não constringida nem pela natureza, nem por normas da vida social sustentadas no recurso à tradição. Liberdade que coloca a modernidade diante do problema da auto-certificação.

Mas lembremos que não faria sentido algum ver nesta liberdade absoluta a entificação de formas de particularismo do desejo, um pouco como já vimos através do hedonismo faustiano. O desejo nunca é totalmente particular pois é resultado de processos de socialização através dos quais se faz sentir a presença do que aspira universalidade. A auto-determinação do desejo através de uma liberdade absoluta só pode se realizar em uma forma de socialização que seja, reflexivamente, posta como o resultado de uma auto-legislação. É neste sentido que podemos compreender a afirmação de Hegel: “A certeza de si é o sujeito universal, e seu conceito que-sabe (*wissender Begriff*) é a essência de toda efetividade”<sup>680</sup>.

É tendo tais questões em vista que Hegel pode lembrar desta problemática rousseauista por excelência de que a auto-determinação do desejo e do agir através de uma liberdade absoluta não nos leva à entificação do particularismo, mas à “vontade universal”, vontade geral:

Com efeito, a vontade é em si a consciência da personalidade ou de cada um (*Jedes*) e deve ser como esta vontade efetiva autêntica, como essência consciente-de-si, de toda e cada uma personalidade, de modo que cada uma sempre indivisamente faça tudo; e o que surge como agir do todo é o agir imediato e consciente de Cada um<sup>681</sup>.

Esta reconciliação entre o impessoal e o pessoal, entre o que tem validade universal e o que é conjugado no particular será o objetivo maior da Revolução francesa, basta lembrar aqui novamente desta frase lapidar de Saint-Just, declarada na Tribuna da Convenção em 3 de março de 1794, diante das possibilidades abertas pela Revolução francesa: “A felicidade é uma idéia nova na Europa”. Frase esta que apenas glosava o primeiro parágrafo da Declaração que precede a Constituição de 1793: “O objetivo da sociedade é a felicidade geral (*bonheur commune*) e o governo é seu defensor”. É desta forma, dirá Hegel, que: “Essa substância indivisa da liberdade absoluta [capaz de realizar tal felicidade geral] se eleva ao trono do mundo sem que poder algum possa lhe opor resistência”<sup>682</sup>.

No entanto, ao subir ao trono do mundo, a liberdade absoluta da consciência-de-si reconciliada com o universal dissolve toda organização social com suas divisões, todas

---

<sup>679</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 582

<sup>680</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 583

<sup>681</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 584

<sup>682</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 585

massas e estados estanques, já que a consciência-de-si não está vinculada à estado e posições sociais, ela é o que realiza o universal:

Cada consciência singular se eleva da esfera à qual era alocada, não encontra mais nessa massa particular sua essência e sua obra; ao contrário, compreende seu Si como o *conceito* da vontade e todas as massas como essência dessa vontade e, por conseguinte, também só pode efetivar-se em um trabalho que seja trabalho total<sup>683</sup>.

De fato, a consciência singular aparece como finalidade universal, sua linguagem aparece como linguagem capaz de realizar aspirações universais de reconhecimento, seu trabalho, um trabalho feito em nome do universal. A oposição não é mais externa a consciência; entre, por exemplo, consciência e objeto que resiste, mas aparece apenas como diferença entre a consciência singular e a consciência universal. O movimento é assim apenas interno à consciência-de-si universal, seu objeto é lei dada por ela mesma e obra por ela mesma realizada: “Assim, ao passar à atividade e ao criar objetividade, nada fez de singular mas somente leis e atos-de-Estado”<sup>684</sup>. Desta forma, esta liberdade absoluta da consciência-de-si já seria, imediatamente, liberdade institucionalizada.

Mas notemos aqui um ponto essencial. Hegel dirá que, no interior desta noção de liberdade, a consciência nada abandona na figura de um objeto contraposto, ela não reconhece nenhuma negatividade que venha do objeto, por isto, ela não pode realizar nenhuma obra positiva. Hegel está dizendo que a liberdade só realiza algo de positivo lá onde ela se depara com uma negação que a ela se contrapõe. Afirmação que pode parecer obscura, mas que diz respeito à noção de que:

A obra à qual poderia chegar a liberdade, que toma consciência-de-si, consistiria em fazer-se objeto (*Gegenstande*) e ser permanente como substância universal. Esse ser-Outro seria a diferença na liberdade<sup>685</sup>

A verdadeira liberdade consiste em fazer-se objeto, mas um fazer-se objeto que não significa coisificação, objetificação de si. Trata-se de um fazer-se objeto que implica em reconhecer-se naquilo que aparece como mais exterior à determinação autônoma do sujeito. Reconhecer a racionalidade do momento de heteronomia no interior da realização da vontade. Como veremos na aula que vem, este é o fundamento da noção hegeliana de moralidade, assim como o fundamento de sua crítica à noções como “determinação transcendental da vontade”, segundo Kant.

Neste momento do nosso texto, Hegel tentará explorar um impasse maior no processo de realização do agir em nome da vontade universal. Pois, para que o universal chegue ao ato, faz-se necessário que uma consciência-de-si singular assuma a efetivação da vontade universal. Mas, assim todas as outras consciências-de-si singulares estão excluídas do poder executivo que determina a ação. Hegel sintetiza claramente este impasse no seguinte trecho:

---

<sup>683</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 585

<sup>684</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 587

<sup>685</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 588



Para que o universal chegue a um ato, precisa que se concentre no uno da individualidade e ponha no todo uma consciência-de-si singular, pois a vontade universal só é vontade efetiva em um Si que é uno [a execução é sempre um atributo da individualidade]. Mas, dessa maneira, todos os outros singulares estão excluídos da totalidade desse ato e nele só têm uma participação limitada; de modo que o ato não seria ato da efetiva consciência-de-si universal. Assim a liberdade universal não pode produzir nenhuma obra nem ato positivo [já que todo ato positivo realizado levanta a oposição dos outros singulares]; resta-lhe somente o agir negativo, é apenas a fúria do desaparecer<sup>686</sup>.

Hegel lembrará que o governo aparece assim necessariamente como uma facção vitoriosa e no fato mesmo de ser facção reside a necessidade de sua queda ou, inversamente, o fato de ser governo o torna facção e culpado. Nesta perspectiva, *tudo governo, pelo simples fato de ser governo, é culpado*. Pois toda escolha, pelo simples fato de ser escolha, é uma traição.

Mas, para o governo, o que está frente a ele contraposto é apenas uma vontade inefetiva, sem realidade alguma e impossível de ser reconhecida. Assim, entre os dois pólos, a universalidade do que se coloca na posição do governo e a consciência-de-si efetiva, há uma pura negação totalmente não mediatizada. É por isto que a única obra da liberdade absoluta será a morte. Não uma morte como figura fenomenológica da confrontação com um fundamento incondicionado e absoluto e que momento fundamental de todo verdadeiro processos de formação. Aqui, trata-se de uma morte sem alcance interior, morte que não realiza nada. “Morte mais fria, mais rasteira; sem mais significação do que cortar uma cabeça de couve ou beber um gole de água”<sup>687</sup>. Como dirá Hegel: “agora reina a virtude e o terror, pois a virtude subjetiva que governa a partir da fé acarreta a mais terrível tirania. Ela exerce seu poder sem formas judiciais, e sua punição é igualmente simples, a morte”<sup>688</sup>.

A liberdade absoluta aparece assim como consciência-de-si abstrata que elimina, dentro de si, toda diferença e toda subsistência da diferença. Ela é liberdade que põe o absoluto, mas sem predicado, apenas como o puro pensar. O terror da morte é a intuição dessa essência negativa. A vontade universal se transforma nessa essência negativa, já que a pura negatividade encontra na vontade universal o seu subsistir.

De fato, a princípio poderia parecer que estaríamos diante deste movimento, posto já na reflexão sobre a eticidade grega, da ação do governo como ação que nega as estruturas estanques da sociedade civil através da guerra (ou, por que não, do terror), isto a fim de “não deixar que se enraízem e endureçam nesse isolar-se e que por isso o todo se desagregue e o espírito se evapore”<sup>689</sup>. No entanto, tal movimento não se realiza porque o mundo estava pura e simplesmente na forma da consciência. Não havia nenhuma substância a ela contraposta. A formação tem como saldo aqui o compreender a efetividade como desaparecer, como um passar ao nada vazio, uma alienação na forma da pura abstração que nada retribui pelo sacrifício.

---

<sup>686</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 589

<sup>687</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 590

<sup>688</sup> HEGEL, *Filosofia da história*, p. 368

<sup>689</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par. 455

No entanto, é neste ponto que Hegel encaminha esta experiência histórica para sua superação em outra figura da consciência. Pois, agora, a negatividade absoluta não aparece à consciência como algo estranho, algo que lhe vem de fora, como, por exemplo, o além da consciência infeliz. Ela é posta como a verdade da sua essência, ela lhe é interna. A consciência já não vê mais sua posição como aquela assegurada pela identidade (como era o caso da consciência rica de espírito do sobrinho de Rameau). Reconhecendo a necessidade da experiência histórica do terror enquanto internalização da negatividade que devasta toda determinação fenomenal, Hegel dirá:

Mas, por isso mesmo, a vontade universal forma imediatamente uma unidade com a consciência-de-si, ou seja, é o puramente positivo porque é o puramente negativo; e a morte sem sentido, a negatividade do Si não-preenchido, transforma-se no conceito interior, em absoluta positividade<sup>690</sup>.

Com isto, a negação pode passar ao nível ontológico. Mas, para que tal designo se realize, faz-se necessário entrarmos no momento da moralidade. E é isto que veremos na aula que vem.

**O curso terminou nesta aula devido à Greve na Universidade**

---

<sup>690</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, par.595

