

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Paulo Roberto Pinheiro da Silva

O paradoxo do conhecimento imediato ou o desespero da consciência natural

versão original

São Paulo

2017

PAULO ROBERTO PINHEIRO DA SILVA

O paradoxo do conhecimento imediato ou o desespero da consciência natural

versão original

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientadora: Prof^a Dr^a Maria Lúcia de Mello e Oliveira Cacciola

São Paulo

2017

Pinheiro da Silva, P.R. **O Paradoxo do conhecimento imediato ou o desespero da consciência natural.**
Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciência Humanas da Universidade de São Paulo para
obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof.º Dr.º Silvio Rosa Filho - Universidade Federal de São Paulo

julgamento_____ assinatura_____

Prof.º Drº Oliver Tolle - Universidade de São Paulo

julgamento_____ assinatura_____

Prof.º Drº Valter José Maria Filho -

julgamento_____ assinatura_____

Prof.º Drº Eduardo Brandão - Universidade de São Paulo

julgamento_____ assinatura_____

Dedico esse trabalho à minha neta, Sofia Cavalcanti Sareto, e ao meu Pai, Synésio

Pinheiro da Silva Filho (em memória).

Agradecimento

Eu gostaria de agradecer em primeiro lugar à Professora Maria Lúcia Cacciola, minha orientadora, pela generosidade, confiança e firmeza sem as quais essa Tese não teria sido possível. Gostaria de agradecer também a todos os integrantes, presentes e passados, do Grupo do Idealismo alemão da Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, em especial aos que participaram da leitura da Fenomenologia do espírito de Hegel, origem dessa Tese. Agradeço a todos os funcionários e professores do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, em especial aos funcionários da Secretaria do Departamento, por toda ajuda e compreensão. Agradeço à Capes pela bolsa de aperfeiçoamento que me permitiu ter segurança nos últimos dois anos e meio (os mais decisivos) do meu Doutorado.

À minha mãe, Maria Aparecida Vitagliano, pela paciência e apoio nas horas decisivas e ao amigo Paulo Akio Kanashiro que, desde a adolescência, me incentivou ao estudo de Filosofia. Sem eles nada teria sido possível.

RESUMO

Poderíamos sintetizar a nossa intenção nesse trabalho como uma tentativa de compreender uma interpretação da questão da realização proposta por Hegel no prefácio à Fenomenologia do espírito de 1807, quando faz referência à uma filosofia que se torna saber, ou seja, de uma filosofia que abandona a partícula "filo". Questão herdada da segunda formulação do Imperativo categórico, ganha uma dimensão que não tinha em Kant. Para Lukacs, essa realização é a Revolução e a efetivação da consciência de si de um para-nós (proletariado). Hyppolite, por outro lado, interpreta essa realização como um fato que caberia tratar em toda sua amplitude de significação, ou seja, de forma que essa efetivação não poderia ser concebida sem uma valoração positiva da singularidade. Esse trabalho procura ressaltar os pontos de contato entre Hegel e Kant, seguindo a leitura de Hyppolite, onde uma consciência natural segue um caminho da desilusão até se tornar consciência de si (filosófica e singular). Essa opção existencial de ler Hegel implica definir alguns significados e termos. O *para-nós* deve ser entendido como o ponto de vista filosófico do trajeto da consciência natural em direção à consciência-de-si e não o ponto de vista final da história que cabe à dialética, como movimento real, efetivar. Da mesma forma, para Hyppolite, a história universal, na Fenomenologia do espírito, deve ser compreendida como um termo médio da ascensão do espírito e não como movimento necessário da consciência de si do proletariado. A leitura de Hyppolite não é indiferente ao ponto de vista subversivo-revolucionário da Fenomenologia, mas como condição cognitivo-filosófica do surgimento do espírito como efetivação da razão na filosofia e não como referência exclusiva da razão na história. Não se trata de defender a incompatibilidade do materialismo histórico com a Fenomenologia, pois ela não existe, mas apenas de notar que toda a questão da singularidade não precisa ser abandonada como resquício conservador em Hegel.

ABSTRACT

We could abbreviate our intent in this work as an attempt to understand an interpretation of the question of achievement proposed by Hegel in the preface to the *Phenomenology of the Spirit*, when he refers to a philosophy that becomes knowledge or a philosophy that discards the prefix "*philo*". Question inherited from the second formulation of the Categorical Imperative, it gains a dimension that it did not have in Kant. For Lukacs, this realization is the Revolution and the realization of self-consciousness of a *for-us* (proletariat). Hyppolite, on the other hand, interprets this realization as a fact that would be dealt with in all its amplitude of signification, that is, this realization could not be conceived without a positive valuation of singularity. This work intends to highlight the points of contact between Hegel and Kant, following the reading of Hyppolite, where a natural consciousness follows a path of disillusionment until it becomes an self-consciousness (philosophical and singular). This existential option of reading Hegel implies defining some meanings and terms. The *for-us* must be understood as the philosophical point of view of the path of the natural consciousness towards the self-consciousness and not the final point of view of the history that the dialectics, as a real movement, should consummate. Likewise, for Hyppolite, *universal history* in the *Phenomenology of the spirit* must be understood as a middle term of the ascension of the spirit and not as a necessary movement of self-consciousness of the proletariat. Hyppolite's reading is not indifferent to the subversive-revolutionary point of view of *Phenomenology*, but as a cognitive-philosophical condition of the emergence of the spirit as the actualization of reason in philosophy and not as the exclusive reference of reason in history. It is not a question of defending the incompatibility of historical materialism with the *Phenomenology*, because it does not exist, but only to note that the whole question of singularity need not be abandoned as a conservative remnant in Hegel.

Sumário

INTRODUÇÃO

- Origem e método----- 9
- Kojève e Hyppolite----- 12
- Desespero da consciência natural, ascensão da consciência filosófica---- 14
- Fenomenologia concreta: história como termo médio da filosofia----- 21
- A Fenomenologia de 1807 entre a pretensão e a realização do sistema hegeliano----- 28

CAPÍTULO 1- A conversão da consciência natural

- O despertar da consciência natural----- 36
- A impossibilidade do conhecimento imediato----- 39
- O sentido e a forma de uma dialética nascente----- 48
- Duplicação das forças e a recolocação infinita dos opostos----- 55

CAPÍTULO 2 - A origem do negativo

- A ressignificação das oposições kantianas----- 65
- Nascimento da vida do espírito: Dominação e servidão----- 73
- Dilaceramento e infelicidade----- 82
- A supressão do além----- 88

CAPÍTULO 3 - Os Paradoxos da razão

- A mobilização do imóvel: movimento do abstrato para o concreto----- 95
- Vida orgânica e história----- 104
- Paradoxos da observação: relação interior-exterior----- 112
- Paradoxo do coração: o quixotismo da bela alma----- 116

CAPÍTULO 4 -A concretude da contradição: Espírito.

- O “nós pensamos” como expressão do espírito: insuficiência do “eu penso”-
----- 125
- A ação e sua ambiguidade----- 132
- O desespero da ausência de fim----- 142
- Alienação, perversão e mediação----- 146
- Revolução, fé e saber----- 160
- A impossibilidade da liberdade absoluta----- 167

CAPÍTULO 5 - Religião e espírito

- A singularidade como condição da efetividade----- 171
- O perdão dos pecados: particularidade e profundidade----- 179
- O fim da felicidade antiga----- 189

CONCLUSÃO----- 201

BIBLIOGRAFIA----- 211

INTRODUÇÃO

ORIGEM E MÉTODO. Nosso trabalho surge da leitura do sublime kantiano tal como é exposto na *Crítica do juízo* e tal como é tratado no *Kant e o fim da metafísica* de Gerard Lebrun. Por meio da obra de Lebrun, pudemos perceber como o problema envolvido na questão de fundo do sublime kantiano, univocidade ou esfacelamento da razão, é repetido na *Fenomenologia do espírito* de Hegel ao absurdo sob as formas mais variadas. Nos três primeiros capítulos da *Fenomenologia do espírito* de Hegel, ainda antes do estabelecimento da dualidade necessária (Senhor-escravo; senhor do mundo-poder econômico; consciência-consciência de si, etc...), temos a oposição unidade-multiplicidade como forma bruta e insolúvel do problema. Claro, pelo kantismo, a autonomia das esferas se afirma como afirmação do ser-em-si expresso no Imperativo categórico, ou seja, temos a falência do ser dogmático (unificador por excelência) como meio para o surgimento da lei da razão prática. Para Hegel, contudo, esse estado da arte resultante da letra da obra de Kant deve ser um termo intermediário indispensável para a superação das unidades autônomas do kantismo numa unidade complexa e dinâmica do espírito, pois as críticas incitam mais que realizam elas mesmas a presentificação da razão kantiana por meio do devir do espírito, ou seja, uma razão realizada ou efetivada não é apenas razão, ela é espírito. A *Fenomenologia do espírito* (de 1807), dessa forma, é a experiência refletida das pretensas efetivações da razão kantiana como uma fenomenologia mediada e trabalhada por uma consciência que, nesse processo, se torna consciência de si.

Nesse ponto, uma questão de método se impõe. Como ler a *Fenomenologia do espírito*? Certamente ela não cabe numa tese de Doutorado, mas fatiá-la tendo em vista um tema também não parece satisfatório para compreender seu movimento, mais ainda,

a *Fenomenologia* carrega consigo uma quantidade enorme de cultura (história, história da filosofia, história do espírito e da religião) e é uma repetição e recolocação excessiva de certos problemas de modo que não é possível ler a *Fenomenologia do espírito* sem tomar uma decisão sobre como lidar com sua dualidade (repetida do começo ao fim) e com sua riqueza material (historicidade)¹. Numa leitura filosófica, essa dualidade não pode ser apenas a representação ideal da historização do nascimento da autonomia humana, como quer Kojève², nem o choque das forças sociais que se delineiam de forma teórica na *Fundamentação da metafísica dos costumes* de Kant e que Hegel explora de forma teleológica na *Fenomenologia*, como quer Lukacs³. Pois, se a história

¹O problema envolvido na interpretação da obra de Hegel é bem mais dramático, pois, segundo Adorno: “Hegel é sem dúvida o único dentre os grandes filósofos que, algumas vezes, não se sabe, de forma justa, que não se sabe decidir do que ele fala, o único em quem a possibilidade mesma de uma tal decisão não está assegurada” (Adorno, T.W. **Trois études sur Hegel**. Trad. Éric Blondel *et alii*. Paris: Payot, 2003, página 90). Dessa forma, Adorno considera a obra de Hegel qualitativamente mais difícil, na exata medida em que “os textos hegelianos são antitextos” (Idem, 115), ou seja, para Adorno, resta apenas “preparar um conceito modificado da dialética” (Idem, 10), pois, em relação à Hegel, se nos detemos nos detalhes, “toda crítica do detalhe permaneceria parcial, faltando o todo que, de toda maneira, dá conta dessa crítica” (Idem, 12), mas, se nos estendemos ao todo da obra, por outro lado, “criticar o todo enquanto todo seria abstrato, “imediato”, e passaria ao largo do tema fundamental da filosofia hegeliana: a saber, que ela não poderia ser reduzida à quintessência de nenhuma fórmula, a nenhum princípio geral e que ela não se daria a não ser como totalidade, na relação concreta de todos os seus momentos” (Idem, 12). Dessa forma, segundo Adorno (e Horkheimer, segundo Adorno), não há saída fácil na interpretação de Hegel, pois, pelo detalhe, a interpretação se torna incompleta, pelo todo, só podemos chegar à impossibilidade de afirmações gerais, ou seja, para Adorno, só nos resta a improvável tentativa de construir um todo à partir da excessiva e quase impossível simultaneidade de todos e cada um dos seus momentos.

²Kojève faz uma leitura que é o meio termo entre uma leitura marxista e uma leitura existencial. Dessa forma, ao contrário de Lukacs, ele vê um possível curto-circuito filosofia-sociedade quando do surgimento da filosofia que se torna saber ao invés de considerar que um fato social possa ter esse mesmo resultado em relação à filosofia, como acredita Lukacs. Nas palavras de Kojève, “Independentemente do que pensa Hegel, a *Fenomenologia* é uma antropologia filosófica. Seu tema é o homem como humano, O Ser real na história. Seu método é fenomenológico no sentido moderno do termo. Essa antropologia não é psicológica nem ontológica. Ela quer descrever a essência integral do homem, isto é, todas as possibilidades humanas (cognitivas, afetivas, ativas). Uma época, uma dada cultura, só realizam efetivamente uma única possibilidade” Kojève, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002. Página 37.

³A questão de Lukacs não é compreender ou interpretar a *Fenomenologia do espírito* de Hegel, mas utilizar-se de um método que pode ser extraído da leitura dessa obra de Hegel. Nesse sentido, Lukacs não se interessa pela minúcia da leitura, mas pelo “problema de fundo” que é, para ele, o fato de que tanto a burguesia quanto o proletariado são o resultado final de um longo processo de dissolução de “estados ou ordens” do antigo regime. Pois, enquanto a classe que domina (burguesia) se recusa a pensar a totalidade, resta ao proletariado, segundo Lukacs, o processo de se tornar consciente pelo todo, ou seja, a tomada de consciência do proletariado (única forma de superar a submissão, segundo Lukacs) exige que o proletariado não aja e nem legisle apenas para si. Nesse sentido, o mais essencial em Hegel seria a indicação de que apenas uma nova totalização feita pelo escravo (proletariado) pode dar fim a esse processo de esfacelamento: nas palavras de Lukacs, “Pois a unificação hegeliana — dialética — do

tivesse outro papel (médio e formação da consciência não filosófica em direção à consciência filosófica), a questão da dualidade se resolve como uma questão filosófica e não sociológica. Quanto à forma, um bom texto, nos diz Lebrun, é aquele em que podemos retirar um pedaço, por mais fundamental, e o texto não perde o sentido. Ou seja, cada pedaço do texto tem de ter já o todo de forma reduzida e assim transcende a si mesmo, pois um livro de interpretação filosófica espelha muitas vezes algo do texto que não é apenas lido, mas também inferido entre uma afirmação e outra. Como pretendemos esmiuçar a *Fenomenologia* e seus comentadores por alguns anos como forma de preparação a uma leitura da *Fenomenologia*, procuramos evitar o excesso de citações empregando um método de redução de argumento em relação aos conceitos e aos temas para que uma visão de conjunto da Fenomenologia não seja soterrada pelo aspecto excessivo do texto de Hegel. Notemos, contudo, que essa leitura (essa Tese) é ainda uma leitura indireta da Fenomenologia, ou seja, o único objeto é a Fenomenologia, mas aceitamos a problematização de Hyppolite sobre ela como uma base a ser enriquecida por algumas reflexões de Adorno sobre Hegel.

pensamento e do ser, a concepção de sua unidade como unidade e totalidade de um processo, formam também a essência da filosofia da história do materialismo histórico” Lukacs, George. **Histoire et conscience de classe**. Trad. Kostas Axeloset Jacqueline Bois. Paris: LesÉditions de Minuit, 1960. página 55; ou ainda, nas palavras de Lukacs, “O método filosófico de Hegel que permaneceu — com uma força particular na Fenomenologia do espírito —, ao mesmo tempo, história da filosofia e filosofia da história não foi nunca abandonado por Marx nesse ponto” **Idem**, página 55.

KOJÈVE E HYPOLITE. Longe de ser um exercício de pura erudição, o livro de Hyppolite, *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*, tenta pensar as questões de seu tempo a partir de uma estrutura dialética fornecida pela reflexão e interpretação desse livro central da filosofia clássica alemã (*Fenomenologia do espírito*). Ou seja, longe de ser uma reflexão isolada sobre a obra de Hegel, o *Gênese e estrutura* deve ser entendido como algo que se destaca de um fundo⁴. Assim, os seminários de Kojève sobre a Fenomenologia (1933-1939) – frequentados por Hyppolite – são a origem do *Gênese e estrutura*, obra de Hyppolite. Tais seminários centravam sua análise não na Lógica de Hegel, mas na Fenomenologia do espírito, de tal forma que a Fenomenologia se torna compreensível como a prefiguração da dialética marxista e da analítica heideggeriana do *Dasein*⁵.

Mas, dentre muitas concordâncias de Hyppolite e Kojève, é preciso notar uma diferença de intenção entre eles. Enquanto os seminários davam destaque para o transbordo do texto hegeliano em opções e atitudes filosóficas atuais (onto-teológica ou antropológico-existencialista), no *Gênese e estrutura*, Hyppolite inverte os termos, ou seja, não considera Hegel a origem da fragmentação das opções filosóficas atuais e sim

⁴ No Prefácio de Bento Prado Jr. à Edição brasileira do *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel* de Jean Hyppolite, temos um esboço desse fundo. Em 1930, os estudos hegelianos eram escassos no meio intelectual francês. Isso era o que afirmava o russo radicado na França, Alexandre Koyré, neste mesmo ano, num relatório sobre os estudos hegelianos na França. Com intuito de sanar essa lacuna, em 1932, Koyré convida o também russo, Alexandre Kojève, a substituí-lo nos seminários hegelianos. Nas palavras de Bento Prado, "de 1933 à 1939 Kojève consagrou seus seminários ao comentário da Fenomenologia do espírito, tendo auditores como, entre outros, R. Queneau, G. Bataille, J. Lacan, Merleau-Ponty e Jean Hyppolite" HYPOLITE, J. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel**. Tradução de André José Vaczi, Denilso Soares Cordeiro, Gilberto Tedéia, Luis Sérgio Repa, Rodnei Antônio do Nascimento com a coordenação de Silvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 2003 (Utilizaremos de agora em diante **Gên. e estr.**) p. 12. Mas o alcance desses seminários ultrapassaram suas intenções anteriores: Kojève não apenas introduzia Hegel na França, "dava também um sistema de referência para boa parte da filosofia francesa que viria a exprimir-se durante e após a Segunda guerra Mundial" (*idem*, 12). Esse é o fundo de que surge o livro *Gênese e estrutura* de Hyppolite.

⁵ Nas palavras de Bento Prado: nesses seminários, Kojève fazia "um comentário que centrado na dialética do Senhor e do Escravo, reconhecia no texto de Hegel a prefiguração da dialética marxista, sem prejuízo de lá reconhecer também a analítica heideggeriana do *Dasein*." **Gên e estr.**, p. 12

a possibilidade de sua reunificação⁶. Se é possível ver nas linhas de pensamento da época um sair de si do sistema hegeliano, como sustenta Kojève, é possível para Hyppolite ver em Hegel a possibilidade de reatar os liames perdidos. Claro, a Fenomenologia do espírito, assim como sua obra de interpretação, surge a partir de um fundo, ou seja, ela marca o distanciamento de Hegel em relação à posição que ele compartilhou com Schelling contra o subjetivismo de Kant e de Fichte em direção a uma nova figura do Absoluto como sujeito. A Fenomenologia faria a passagem do “sujeito natural” ou “comum” em direção ao sujeito consciente de si e à razão como forma de preparação à Lógica que dissolveria as antinomias do entendimento no absoluto. Dessa forma, a Fenomenologia seria a superação do sujeito finito (kantiano-fichteano) em direção à infinitude e ao absoluto, ou seja, em direção à reconciliação do sujeito finito com sua história. No lugar de mostrar as linhas de força que a filosofia contemporânea desenrolava e individualizava à partir de Hegel e da Fenomenologia, como acontecia nos seminários de Kojève, Hyppolite pretende, em sentido contrário, mostrar como a dialética hegeliana poderia servir para reunir esses fios soltos do existencialismo, do marxismo e da fenomenologia⁷.

⁶Nesse ponto cabe uma explicação que servirá à compreensão do restante do nosso texto. Nós utilizamos o texto de Hyppolite como estrutura de fundo na sequência de assuntos, mas não seguimos a sua interpretação da Fenomenologia de forma completa. Assim, quando Bento Prado nota, com grande acuidade e perspicácia, que, enquanto Kojève vê as alternativas filosóficas contemporâneas como a pulverização da unidade da filosofia hegeliana e em especial da *Fenomenologia do espírito*, Hyppolite, ainda segundo Bento Prado, inverte e interpreta a *Fenomenologia* como a possibilidade de reintroduzir aquela unidade. Mas essa elucidação de Bento Prado em relação ao *Gênese e estrutura* de Hyppolite tem implicações mais dramáticas. Se há uma pulverização, ela deve ser buscada no capítulo IV da *Fenomenologia*, Certeza e Verdade da Razão, num texto nesse capítulo intitulado “o reino animal do espírito e a impostura – ou a coisa mesma”. Mas aqui nossa interpretação se afasta da de Hyppolite. Nós interpretamos aquele estilhecimento como a recepção da obra de Kant pela filosofia alemã pós-kantiana, ou seja, para nós, o capítulo VI, O espírito, é a tentativa de estabelecer uma unidade (dialética e complexa) nessa desagregação da filosofia pós-kantiana. Esse tema será abordado em várias passagens do nosso texto.

⁷ Nos preocupa nesse trabalho dar sentido a uma preocupação de Koyré a respeito da dificuldade do texto hegeliano, nas palavras de Bento Prado, "A. Koyré que se empenhava, em 1931, em "*La terminologie hegelienne*", em sublinhar como as dificuldades da leitura (e da tradução e acolhimento em outra tradição filosófica) de Hegel derivam antes da riqueza e da concretude de seu tema, do que da abstração ou da vacuidade de sua linguagem" **Gen. e estr.** p. 12. Nossa interpretação pretende encontrar a concretude nessa mesma linguagem que assim deixa de parecer vazia

DESESPERO DA CONSCIÊNCIA NATURAL, ASCENÇÃO DA CONSCIÊNCIA FILOSÓFICA. Para Hyppolite, o começo do texto da Fenomenologia do espírito de Hegel é a Introdução e não o Prefácio. Esse último deve ser lido na sequência da conclusão da Fenomenologia do espírito como articulação da Fenomenologia com o restante da obra de Hegel. O prefácio, dessa forma, é a articulação entre essa última e a Lógica (como o 1º momento da Enciclopédia)⁸ e onde Hegel mostra sua originalidade, superando as formulações de Kant, Fichte e Schelling. Não que o prefácio não esclareça e ilumine a compreensão da Fenomenologia, ele o faz, mas é na Introdução que podemos ver surgir as questões das quais o restante decorre. No prefácio, temos um diálogo da Fenomenologia de 1807 com outros autores e mesmo com o desenvolvimento posterior da obra hegeliana, enquanto que, na introdução, vemos surgir a questão do Objeto da própria *Fenomenologia*.

Se o Absoluto é o Objeto (*Sache*) do saber e se apenas a filosofia pode desvendar essa questão do conhecimento, devemos, contudo, entender essa colocação com cuidado, ou seja, esse espírito absoluto não é mais um além para a consciência (afirmação dogmática, pré-crítica) e nem a questão do conhecimento pode ser apenas uma questão *de conhecimento* em que a *forma* fosse indiferente ao seu *conteúdo*. O fenômeno não é considerado em geral, mas numa série de um saber fenomênico determinado que critica a si mesmo, ou seja, numa figuração em que a consciência natural é guiada pelo seu poder negador, de figuração em figuração, até à ciência, ao saber filosófico ou do Absoluto. Essa posição, contudo, deve ser compreendida como um retorno parcial a uma posição que Hegel e Schelling criticavam⁹, ou seja, “Hegel,

⁸ **Gen. e estr.** p. 19

⁹ Hegel e Schelling concordavam em que, na palavras de Hyppolite, "a filosofia é ciência, e, como o quer Schelling, ciência do absoluto. Em vez de permanecer na reflexão, no saber do saber, é preciso mergulhar diretamente no objeto a conhecer, denomine-se este Natureza, Universo ou Razão absoluta. Tal era a concepção ontológica que Schelling opunha, desde seus ensaios sobre a filosofia da natureza, à filosofia da reflexão que era aquela de Kant e Fichte." **Gen. e Estr.** p. 21. Nesse sentido, ambos reprovam "ao

que outrora criticava toda propedêutica, insiste agora na necessidade de colocar-se a partir do ponto de vista da consciência natural e conduzi-la, progressivamente, ao saber filosófico”¹⁰. No período de Iena, Hegel, junto com Schelling, acreditava que era uma tarefa da filosofia superar o subjetivismo de Kant e Fichte em favor do saber do Absoluto, pois a filosofia não podia ser um amor indiferente ao que ama (como a ação moral indiferente ao seu resultado, como em Kant), nem a investigação das condições prévias do conhecer que se isola do que conhece (como o transcendental em relação ao conhecimento empírico). Essa posição, que é a de Kant e Fichte, não realiza, mesmo que pretenda, a identidade entre sujeito e objeto, única forma para que a questão do conhecimento tenha uma formulação rigorosa que só à filosofia compete. Ou seja, se a Fenomenologia de 1807 é a passagem da consciência natural até o seu autoconhecimento como consciência filosófica¹¹, isso deve ser entendido como uma nova forma de abordar o problema que ele e Schelling tinham vislumbrado como a tarefa da filosofia. Essa grande passagem que, de Kant a Schelling, todos pretenderam realizar, não pode ser vista como um mero e unilateral afastamento do formalismo

idealismo transcendental de Kant haver permanecido, a despeito da dedução das categorias, um subjetivismo." **Idem**, p. 21

¹⁰ **Idem**, p. 23. Hegel, contudo, se afasta de Schelling, pois a separação radical entre o Objetivo-absoluto e o subjetivo-reflexivo, como faz Schelling, reforça essa cisão antes de superá-la, como pretende Hegel. Não basta contrapor ao *não* da crítica um *sim* absoluto. Mas por que? "Tal afirmação não poderia ser suficiente, uma vez que deixa fora de si a afirmação de um outro saber; é precisamente essa dualidade que Schelling reconhecia ao opor, no Bruno, o saber fenomênico e o saber absoluto; não mostrava, porém, os vínculos entre um e outro" **Gen. e estr.** p. 22. Em outros termos, o problema da solução de Schelling é que "Posto o saber absoluto, neste não se vê como o saber fenomênico é possível e, por seu turno, o saber fenomênico permanece igualmente cortado do saber absoluto." **Idem**, p. 22

¹¹ Mas o que é essa consciência filosófica? A superação da tradicional distância que a filosofia sempre manteve em relação ao saber? Kojève acredita que sim, ou seja, que esse trajeto não é a mera indiferença do ponto-de-vista filosófico em relação ao vir-a-ser do que se torna esse ponto-de-vista, mas a superação da filosofia em saber. Nesse sentido, o filósofo precisa, para superar a si mesmo, de todo trabalho e luta da consciência natural. Nas palavras de Kojève: "O homem propriamente dito, verdadeiramente real como homem, é portanto o filósofo. O homem natural ou animal da espécie *Homo sapiens*, por um lado, e o homem-da-ação-histórica, isto é, o homem-da-luta-e-do-trabalho, por outro lado, são apenas, as condições necessárias da realidade verdadeiramente humana que é a existência filosófica do homem" Kojève **op. cit** p. 376. Notemos contudo que essa formulação não dá a devida relevância à dualidade que Hegel atribui à Fenomenologia do espírito. Nesse ponto, nosso texto segue a solução de Hyppolite em que fica marcada a dualidade da consciência e da consciência de si.

subjetivo, como pretendia Schelling, mas sim a articulação das duas posições numa série AB¹². Não basta que a consciência filosófica comece pelo absoluto, como em Schelling, pois ela só fará aprofundar o abismo que separa sujeito e objeto e, dessa forma, enfraquecendo e não fortalecendo a identidade entre ambos: única forma possível de absoluto.

A *Fenomenologia do espírito* mescla as posições de Fichte e Schelling. Contra Schelling, o Absoluto deve ser compreendido como sujeito e, contra Kant e Fichte, a posição formal-subjetiva é incorporada como a “consciência natural” que, do seu desajuste entre forma e conteúdo, sujeito e objeto, é levada a superar a si mesma, numa série que ascende à uma razão que agora totaliza, no Espírito absoluto. As posições de Fichte e de Kant devem ser retomadas, mas como algo que não se detém em si e que leva à sua superação. Não basta ser possível uma posição filosófica para a questão do conhecimento, como o absoluto de Schelling expressa, é preciso que a posição filosófica seja a “volta” da consciência natural a um além de si que a fará ascender à consciência filosófica. Retomando: não basta que a filosofia necessite ser mais que o mero saber do saber, sentido da reflexão em Kant e Fichte, e nem que ela pretenda se afastar da reflexão, como pretendia Schelling, a filosofia precisa resignificar a reflexão em direção à superação da consciência natural na consciência filosófica.

Para Schelling, o conhecimento filosófico não deve ser reflexivo e fenomênico, mas absoluto, para Hegel o conhecimento filosófico expande a noção de fenômeno e de experiência para além da problematização meramente teórica que tinham em Kant e Fichte. Mas não é tão fácil destacar a *Fenomenologia* de 1807 das intenções de Kant,

¹² Conf. Hyppolite: "Este papel da negação, que enquanto determinada engendra um novo conteúdo, não aparece em uma primeira abordagem. Posto um termo A, pode sua negação não engendrar um termo B verdadeiramente novo? Parece que não." **Gen. e estr.** p. 31

Fichte e Schelling¹³. A ideia desse caminho até a consciência filosófica já aparece neles¹⁴. Essa ascensão, contudo, tem caráter diverso em Hegel, pois, nos três citados, esse trajeto é construído, ou seja, mesmo que essa consciência seja dita natural, nos precursores de Hegel, ela é o filósofo e sua ascensão ao que ele é. Em Hegel, pelo contrário, não há construção e sim descrição. A consciência natural, de cujas peripécias a Fenomenologia do espírito é uma descrição, é uma terceira pessoa e não o filósofo que descreve; em outros termos, Hegel dá um passo atrás e se coloca de forma indireta naquela cena repetida de formação: primeiro Fichte, depois Schelling e por último Hegel que não apenas repete como absorve a experiência dos dois primeiros. Hyppolite não percebe essa absorção e coloca a obra de Hegel ao lado da de Fichte e da de Schelling e não como sua absorção e repetição, ele a coloca como um B (interpretação do kantismo) em relação a um A (a obra de Kant) e não, como nós fazemos, como um C que absorve e preserva o movimento A e B (sentido preciso da *Aufhebung* hegeliana). Mas essa dificuldade pode ser interpretada em termos de Hyppolite como o trajeto do desespero da consciência natural em que não permanecem iguais o conceito e o objeto.

Se é verdade que esse itinerário era sugerido pelos filósofos citados acima, é também verdade que essas não são as únicas referências que nos ajudam a ter uma dimensão de conjunto da Fenomenologia de 1807. Aquele passo atrás que faz dessa uma narração em terceira pessoa indica sua proximidade com os romances de formação.

¹³ Poderíamos citar o parágrafo 20 do Além do bem e do mal de Nietzsche. Como uma família filosófica, em todos eles temos afirmações e intenções semelhantes, o que dificulta a separação de suas particularidades, mas, por outro lado, cada afirmação semelhante nunca quer dizer o mesmo em cada um deles. Todos afirmam, por exemplo, o primado da prática, mas esse primado tem significados e implicações diferentes em cada um deles. Em Kant e em Hegel, encontramos uma estrutura tripartite, mas em Kant ela vai da unidade à multiplicidade e em Hegel da multiplicidade à unidade. Kant e Hegel têm uma dialética, mas como significados inversos. É nesse sentido que consideramos árdua a tarefa de estabelecer a igualdade e a diferença dentro dessa família filosófica.

¹⁴ Conf. **Gen. e estr.** p. 23-4

Assim, o *Emílio* de Rousseau¹⁵, o *Wilhelm Meister* de Goethe e o *Heinrich von Ofterdingen* de Novalis nos ajudam a compreender um pouco melhor o movimento da Fenomenologia de 1807. De que forma? Se o *Emílio* nos dá um exemplo de um trajeto em direção à liberdade por meio de experiências formadoras, as outras duas obras apresentam um movimento de convicções que se tornam ilusões, alterando as convicções iniciais. Esse movimento da verdade em direção à ilusão ou da convicção em direção à desilusão nos fornece a estrutura básica, ou seja, na *Fenomenologia*, em cada novo estágio, temos o abandono das verdades anteriores em direção a outras verdades que também serão superadas.

Se a dúvida hiperbólica (Descartes)¹⁶ ou a crítica da ilusão necessária (Dialética transcendental da primeira crítica de Kant) já são antecedentes do poder negador da consciência filosófica, a estrutura do poder negador na Fenomenologia não pode ser absorvida nessa generalização filosófica, pois há uma diferença entre a negação sistemática (propriamente filosófica) e a negação existencial que aproxima essa Fenomenologia de 1807 dos romances de formação¹⁷. Não se trata da dúvida como

¹⁵O trajeto do Emílio pode ser comparado ao trajeto da consciência natural na Fenomenologia do espírito de Hegel. Nesse sentido, podemos observar em Rousseau esse transbordamento da questão subjetiva na questão da totalidade (vida, sociedade ou poder): nas palavras de Rousseau, “se considerarmos a ação do corpo inteiro agindo sobre si mesmo, isto é, a relação do todo com o todo, ou do Soberano com o Estado, poderemos comparar essa relação com a dos extremos de uma proporção contínua, cujo termo médio é dado pelo governo” Rousseau. **Emílio ou da educação**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2004. Página 681

¹⁶A dissolução da certeza imediata nas *Meditações de Descartes* é sem dúvida o antecedente não apenas de Hegel e da Fenomenologia, mas também de Kant e da *Crítica da razão pura*. Isso fica evidente com o trajeto similar das três obras, ou seja, do saber sensível em direção às suas condições de possibilidade cognitivas até a contradição de uma superação das condições subjetivas. Nesse sentido, deveríamos incluir nesse inventário O *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens* de Rousseau, na medida em que ele reduz todo o desenvolvimento humano da cultura e da sociedade como um equívoco, também pode ser considerado um antecedente do poder negativo da razão e da negação dialética.

¹⁷Nesse sentido, nos diz Hyppolite, "Em face dessa resolução por meio da qual a consciência se purifica de uma só vez de todos os seus prejuízos - e em particular daquele, fundamental, da existência de coisas fora de nós, independentes do conhecimento -, a *Fenomenologia* é uma história concreta da consciência, sua saída da caverna e sua ascensão à ciência" **Gen e estr.** p. 29. Mas essa esperança logo é perdida, pois "no curso do seu desenvolvimento, a consciência não perde somente aquilo que, dom ponto de vista teórico, tomava como verdadeiro, perde ainda sua própria visão da vida e do ser, sua intuição do mundo" Idem, p. 29. "Logo, não se trata apenas da dúvida, mas de um efetivo desespero" **Idem**, p. 29.

método que, como em Schelling, permite eliminar o subjetivo da natureza e libertar o transcendental no saber absoluto, mas sim de uma dúvida concreta que não pode ser separada da experiência pela qual ela se dá e que se impõe, a contragosto da consciência natural, de forma progressiva e necessária.

Essa negatividade vivida deve ser compreendida como uma afirmação: o duplo sentido da *Aufhebung* é testemunho disso. Por isso a negatividade em Hegel não se confunde com o ceticismo moderno que nega a transcendência e reforça o senso comum, nem com o ceticismo antigo que ataca esse último, pois a negação hegeliana ultrapassa o ceticismo. Antes de ser uma alegoria da purificação da consciência — seja em relação aos preconceitos do senso comum ou em relação ao incondicionado ou ainda ao saber do saber — que afasta uma esfera que deixa de ser objeto para o conhecimento, a negação hegeliana estabelece uma relação mais orgânica entre negação e todo, ou seja, a negação é um momento da verdade, pois ela não afasta um todo em direção a outro todo e sim reformula, em cada negação, um todo de onde ela não pode sair. A negação, dessa forma, alarga a experiência em direção a um além imanente, que não era visível antes da necessidade dessa negação integrada. Cada negação, então, faz aparecer uma nova verdade apenas na medida em que altera toda a correlação do todo. A consciência ingênua, “heroína” da Fenomenologia de 1807, visa a todo momento o saber integral e se depara com a experiência da negação em cada um de seus momentos.

Mas se, como dissemos acima, a verdade é a concordância entre sujeito e objeto, então, como é possível constatar-la? Como se resolve esse problema de identidade? Em termos kantianos, se o objeto é transcendente à consciência comum e imanente à consciência transcendental, o problema se resolve não mais entre sujeito e objeto, mas com a superação da consciência comum na transcendental. Dessa forma, a desigualdade entre sujeito e objeto, que deve ser vivida pela consciência natural, pode ter dois

sentidos: por vezes, é o conceito que deve ser retificado em nome do objeto e, outras vezes, é o objeto que deve ser alterado em direção ao conceito, pois não há mais fixidez seja do sujeito, seja do objeto. Em outros termos, se a negação-morte era externa à natureza, ela será imanente ao Espírito e à sua fenomenologia¹⁸. Essa morte que o espírito contém não será agora apenas o direcionamento a um nada abstrato¹⁹, e sim uma ascensão em direção à verdade, pois essa violência que a consciência sofre de si mesma é o motor do movimento fenomenológico, antes que sua superação.

Mas a relação entre a consciência natural e a filosófica é a chave para compreender o movimento dialético: “a necessidade da experiência feita pela consciência se apresenta sob dupla luz, ou antes, há duas necessidades: a da negação do objeto efetuado pela própria consciência em sua experiência, no experimento de seu saber; a do aparecimento do novo objeto que se configura por meio da experiência anterior”²⁰. A consciência comum que quer saber de si como do outro e do outro como de si chega, em cada parte dessa fenomenologia, a um beco sem saída, ou seja, ela se desespera pela necessidade da negação do que ela acreditava ser sua verdade e convicção, mas não é ela que faz a gênese do novo conteúdo das experiências posteriores (por isso o Absoluto é um sujeito, uma terceira pessoa) e sim o observador expresso num *para-nós*²¹ que se quer *em-si*. A finitude da consciência comum a leva ao desespero e só o narrador gera um além para cada um desses impasses: só o filósofo (que só descreve e não atua) vê na vida, que é como um objeto novo, o resultado.

¹⁸ Conf. Hyppolite: "A morte do ser-aí natural é apenas, portanto, essa negação abstrata de um termo A, que é unicamente aquilo que ele é; na consciência, todavia, a morte é um momento necessário por meio do qual a consciência sobrevive e se eleva a uma forma nova. Essa morte é o começo de uma nova vida da consciência" **Gên. e estr.** p. 34

¹⁹ O Espírito surge de uma negação e não se direciona a ela, nas palavras de Hyppolite: "Todo nada, diz Hegel, é o nada daquilo de que ele resulta." **Gên e estr.** p. 30

²⁰ **Idem**, 41.

²¹ É importante notar que para cada forma de pressupor a essência da figuração hegeliana corresponde uma visão do para-nós. Se o senhor (tratado no próximo capítulo) é visto como o poder do capital, o para-nós é o proletariado, mas se o senhor for visto como Deus em relação à criatura, o para-nós é o ponto de vista filosófico a que a consciência natural deve ascender depois de uma trajetória de desespero.

FENOMENOLOGIA CONCRETA: HISTÓRIA COMO TERMO MÉDIO

DA FILOSOFIA. Como poderíamos compreender a relação entre a *Fenomenologia de 1807* e a história? Deveríamos considerar a *Fenomenologia do espírito* como uma história da humanidade? Ou como uma filosofia da história? Como compreender as sucessivas citações históricas na *Fenomenologia de 1807*? Para chegar a compreensão desse aspecto fundamental dessa obra, devemos compreender em linhas gerais o papel que a história tem em Schelling. Nesse último, da mesma forma que a natureza expressa as categorias, a história exprime a liberdade, mas essa permanece ideal para o indivíduo, pois sua ação individual é impotente para realizá-la, ou seja, só há história da humanidade (em direção à liberdade) e nunca de indivíduos. Mas a liberdade não permanece ao lado da natureza, pois deve superar a dispersão entre ser e dever-ser, já que ela deve ser sua reconciliação com a necessidade, como a reconciliação da objetividade com a subjetividade e do inconsciente com o consciente. Nesse sentido, a história em Schelling deve ser o Absoluto se manifestando²². Essa síntese de liberdade, história e absoluto permite ultrapassar cada ação individual em direção à um fundo de inconsciência que garante a manifestação da liberdade à despeito da vontade individual consciente. Dessa forma, a astúcia da razão de Hegel expressa compreensão análoga ao

²² Como dissemos anteriormente, não é fácil diferenciar as intenções de Hegel daquelas de Fichte e de Schelling. Para compreender de forma inicial o papel da história no sistema de Hegel, precisamos compreender o papel que Schelling atribui à história. Nas palavras de Hyppolite, "Essa identidade do livre arbítrio e da necessidade é o que permite a Schelling reencontrar seu absoluto na história e ver, nela, não somente uma obra dos homens sem garantia de eficácia permanente, mas uma manifestação ou revelação do próprio Absoluto". **Gên e estr.** p. 44. Nesse sentido, o absoluto só é possível na dissolução da separação dos opostos: subjetivo em relação ao objetivo; o inconsciente em relação ao consciente, etc. Dessa forma, nas palavras de Schelling: "à atividade consciente, a essa atividade que determina livremente, já deduzida, deve ser oposta uma atividade inconsciente pela qual, à manifestação exterior mais ilimitada da liberdade, venha se associar, sem que o autor da ação se dê conta, sem que o queira de algum modo e talvez mesmo contra sua vontade, de um resultado que jamais poderia realizar por sua vontade." Schelling *apud* Hyppolite, **Gên. e estr.** p. 44. Mas falta algo sem explicação em Schelling, ou seja, não há resposta em relação à "como tal Absoluto é levado a se refletir ou a se manifestar precisamente sob a forma de uma história". **Gên. e estr.** p. 44-5. Dessa forma, chegamos, segundo Hegel, numa contradição, pois "O Absoluto de Schelling, condição da história, é portanto elevado acima da história". **Idem**, p.43. O que não apenas não resolve o problema da cisão como o agudiza.

inconsciente em Schelling: as paixões humanas, as metas conscientes que os homens se propõem são uma forma da razão realizar o que não estava explícito nas intenções conscientes²³.

Mas como devemos pensar essa asserção? Como o Absoluto se faz história ou qual o estatuto desse absoluto? Essas questões já hegelianas escapam da problematização de Schelling. Para que elas fossem vivíveis, seria necessário dar vida e autonomia ao absoluto, fazendo com que ele mesmo reflita. O absoluto de Schelling, contudo, não é sujeito ou objeto, nem Inteligência ou liberdade, ele é apenas o ponto de dissolução entre as dicotomias que são a consciência. Um tal absoluto, para Hegel, é a noite em que todos os gatos são pardos e não pode ser ainda a manifestação da vida do espírito.

Essa intuição do absoluto que Schelling põe na origem de sua filosofia da natureza nos mostra a distância que o separa de Hegel. Para Schelling, a vida orgânica é expressão da inteligência inconsciente, identidade de saber e vida, ou seja, a determinação da diferenciação em direção à não diferenciação pura nos levaria ao absoluto como indiferenciado, a partir do qual todas as diferenças são postas, fazendo do desenvolvimento da vida orgânica uma série límpida, expressão intrínseca de inteligência. Para Hegel, por outro lado, o espírito é história e o absoluto é sujeito, ou seja, a história do espírito é trágica e não uma mera atualização da inteligência inconsciente²⁴. Dessa forma, o sentido da vida não é a reprodução e a morte sucessivas

²³ Para Lukacs, essa astúcia da razão é um enevoamento da consciência que deve ser superado pela consciência de classe do proletariado.

²⁴ Nesse sentido "Hegel se pergunta se a natureza, considerada em seu conjunto como um Todo orgânico, pode oferecer à razão uma expressão adequada de si mesma". **Gên e Estr.** p. 48 Pois, "o que a razão contempla no conjunto da natureza é um silogismo da natureza é um silogismo cujos termos extremos são a vida universal como Universal e a terra, o elemento no seio do qual se desenvolvem todos os seres vivos". 48-9. Dessa forma, longe de apenas se desdobrar de forma autônoma, como queria Schelling, a vida estabelece uma relação dialética com a terra.

(noite em que todos os gatos são pardos), mas o aniquilamento de toda a subsistência à parte: a intuição da vida como vida universal, como pretendia Schelling, se destrói, seja na contingência dos indivíduos, seja no seu poder de aniquilamento como critério dessa vida. Agora não se trata mais, como em Schelling, de considerar a planta como a oportunidade da inteligência de contemplar a si mesma, pois a contingência do indivíduo, por um lado, e a ação das condições externas (a terra), por outro, fazem com que a vida não possa se expressar como a atualização de algo que ela traz apenas em si (única forma de considerar a planta como expressão da pura inteligência). Ou seja, o desenvolvimento da particularização da vida não pode ser encarado como um desenvolvimento intrínseco. Por isso, para Hegel, a vida orgânica não tem história, apenas o espírito a tem: só ele pode se tornar para si o que é em si, ou seja, só ele tem um passado que interioriza.

Nesse sentido, se a *Fenomenologia* de 1807 apresenta uma temporalidade, é porque a passagem da consciência natural (individual e não filosófica) para a consciência absoluta (filosófica) tem como termo médio o sistema das figurações da consciência (empresta da história seu sistema de figurações). Ou seja, mesmo que não seja correto afirmar que a *Fenomenologia* é a história do mundo, nem que seja uma filosofia da história, ela tem na história a possibilidade da formação que permite a passagem do em si ao para si da consciência²⁵.

²⁵ A *Fenomenologia*, dessa forma, não é ela mesma uma história (ideal ou teleológica), pois a história é um médio para a formação da consciência natural que caminha em direção à consciência de si. Para Kojève, em contrapartida a própria *Fenomenologia* é uma história que se torna história da filosofia: “E para os que compreendem a história, e não apenas a fazem ou a aceitam, ou seja, precisamente para os filósofos, toda a história é uma história da filosofia, que, é claro, terminará no momento em que aparecer a sabedoria que suprime a filosofia” Kojève **op. cit** p. 376-7. Para Lukacs, ao contrário, a afirmação do para-nós do proletariado é o próprio movimento inexorável da história compreendida como movimento do conceito que surge em Hegel como uma releitura de uma contraposição que era insolúvel em Kant e que Hegel, depois Marx e o marxismo clássico irão resolver como a práxis que atualiza e realiza o que a filosofia clássica alemã indicou conceitualmente sem realizar. Nesse sentido, Lukacs e Kojève estão de acordo no fato de que a reconciliação proposta por Hegel teria de comportar um curto-circuito entre a história da filosofia e o desenvolvimento social, entre filosofia e história universal. Hyppolite não é

Mas a questão é mais complexa. A Fenomenologia, por outro lado, tem uma relação com a história do mundo, mas essa história nela concebida é diferente da história em seu livre curso temporal. Em sentido oposto, o desenvolvimento da Fenomenologia não é o do espírito do mundo, ou seja, não é a atribuição de um *télos* em relação à história. Essa linha tênue, em que essa obra de Hegel se mantém distante seja da história factual, seja da teleologia histórica, oscila dentro da própria obra²⁶.

Nesse sentido, a Fenomenologia de 1807 pode ser dividida em duas partes. A primeira parte que vai até o fim do capítulo *Certeza e verdade da razão* — onde temos três níveis (consciência, consciência de si e razão) e que será toda a Fenomenologia da Propedêutica e da Enciclopédia — e a segunda que compreende os capítulos finais, Espírito, Religião e Saber absoluto que não apareceram nas versões da Propedêutica e da Enciclopédia²⁷. Na primeira parte, apenas a parte da mera consciência não apresenta referências históricas, ou seja, só a partir do choque de duas consciências de si — que resulta na escravização da perdedora e numa dialética dessa relação — é que temos referências históricas. Essas ilustrações concretas dão matéria e movimento a um desenvolvimento que deve ser tomado como lógico e conceitual e não temporal, ou seja, cada momento dessa primeira parte é uma abstração do todo do espírito. Na segunda parte, há uma nuance nada desprezível, em que se afirma que as figuras que eram mera abstração até o fim do capítulo *Certeza e verdade da razão*, se tornam, a partir do

indiferente a essa consciência subversiva, mas transporta esse conhecimento que quer abandonar a sua distância em relação ao objeto do conhecimento para um plano que ainda é conhecimento e não sociedade.

²⁶Como bem nota Adorno, não há como fazer uma interpretação unívoca da Fenomenologia, e, por isso, a Dialética hegeliana sempre parece oscilar em suas afirmações (por isso é um trajeto do desespero).

²⁷Essa ruptura dentro da Fenomenologia do espírito de Hegel é nuançada por Kojève. Para este último, a passagem do capítulo V ao VI, que Hyppolite considera como a passagem de uma Fenomenologia da consciência para uma Fenomenologia do espírito, não é a não ser uma repetição, um recomeço: “começa-se (subdivisão A) pelo estudo do mundo do senhor. É o mundo grego antigo. Antigo porque o senhor não é apenas o senhor de um escravo. É também cidadão de um estado (aristocrático, a Polís). É também membro de uma família” Kojève **op. cit.** P. 95.

capítulo do Espírito, figuras do mundo, ou seja, o desenvolvimento do espírito parece coincidir com um desenvolvimento histórico: a formação da consciência supra individual da cidade antiga até a Revolução francesa. Mas a necessidade científica da Fenomenologia não deve ser buscada na História do mundo e em seu desenvolvimento temporal, ou seja, da primeira para a segunda parte, há uma relação mais estreita entre o desenvolvimento fenomenológico e o histórico, mas sem que um possa ser tomado pelo outro²⁸.

Mesmo que a Fenomenologia não possa ser confundida com uma narrativa histórica, o seu desenvolvimento conceitual e lógico não está para além do seu presente, estando mesmo em dependência em relação a ele. De que forma? Como foi dito acima, a Fenomenologia é a passagem da consciência natural e empírica para a consciência filosófica e absoluta, tendo como termo médio a história. Ou seja, o indivíduo singular deve estabelecer uma relação pedagógica com as etapas da história da humanidade, encarando a interiorização e rememoração delas como as etapas de sua ascensão. Essa formação pela cultura universal permite que o indivíduo tome consciência de sua substância como o espírito do tempo. Nesse processo interior e pedagógico, a história aparece para a consciência que se forma, primeiro, como algo alheio interiorizado, depois, como expressão de sua própria essência: o absoluto passa de um *ele-sujeito* para um *eu-sujeito*. Naquela divisão entre uma primeira e uma segunda parte da Fenomenologia de 1807, está em jogo essa mudança ascensional da consciência, mas, mais ainda, está em jogo a possibilidade dessa ascensão, expressa pela segunda parte

²⁸A Fenomenologia não é uma história do mundo, ou seja, "enfim, os diversos momentos escolhidos nestes dois capítulos não abarcam a história universal, mas coincidem somente com fenômenos históricos que Hegel julga particularmente importantes para a sua tarefa". **Gên e estr.** p. 55. Em outros: : "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." **Idem**, p. 57

(Espírito, Religião e Saber absoluto). Em outros termos, na primeira parte, o indivíduo é introduzido à ciência, enquanto que, na segunda parte, é a ciência tomando consciência de si. Nesse ápice do processo de ascensão em que o indivíduo se eleva à humanidade, essa se torna consciente de si. Mas essa ascensão e essa coincidência entre o singular e a humanidade estão ligadas ao espírito do tempo, ou seja, quando, na Propedêutica e na Enciclopédia, essa segunda parte (Espírito, Religião e Saber absoluto) desaparece e permanece apenas a primeira parte (consciência, consciência de si e razão), deve isso ser entendido como um refluxo e o fechamento de uma janela? E assim a famosa afirmação de Hegel, sobre a atuação tardia da filosofia em relação aos acontecimentos, deve ser contrastada com a pretensão formadora da Fenomenologia? Mesmo que não se possa responder com certeza, o trajeto do desespero e o aspecto trágico da história contrastam com a pretensão de Kant e Fichte de fazer igualar de forma abstrata esses mesmo dois termos (sujeito e objeto), da mesma forma que contrasta com a visão inerte do absoluto de Schelling²⁹.

Uma questão permanece no que diz respeito ao estatuto do tempo em relação ao saber absoluto. Esse último deve ser pensado como a superação do tempo? Ou “será preciso pensar que essa época é precisamente o fim dos tempos e que Hegel acreditou ingenuamente que com seu sistema a história terminava?”³⁰. Essa acusação, Hyppolite considera uma inversão de perspectiva, pois Hegel tem em conta a reminiscência da história passada e não o porvir dessa própria história e assim a vida do espírito pressupõe uma relação dialética entre temporal e supratemporal que não é de fácil

²⁹ A esse respeito, nas páginas 57 e 58 do **Gên. e estr.**, temos uma análise sobre essa relação.

³⁰ **Gên. e estr.**, p. 62. A questão de fundo que essa pequena afirmação envolve não pode ser resolvida numa nota. A Fenomenologia do espírito de Hegel é ou comporta uma filosofia da história? Para Lukacs, ela comporta uma filosofia da história, mas não é ela mesma essa filosofia, mas apenas um método para deduzi-la de novo. Para Kojève, a Fenomenologia do espírito como acontecimento filosófico envolve a perspectiva de que a filosofia se realize e determine, nesse sentido, a história. Para o húngaro, o proletariado (potencializado pelo filósofo) é que seria o agente dessa culminação do processo histórico, mas, para o russo, é o filósofo que é agente desse abandono da partícula filo por uma filosofia que se torna saber.

compreensão. O singular que ascende à humanidade transcende, no mesmo movimento, o tempo? Mas não é justamente o inverso que o prefácio aponta quando afirma que o eu inerte deve ser desequilibrado e posto em movimento? Em sentido inverso, devemos considerar que “reencontramos no conjunto da *Fenomenologia* todo itinerário da juventude de Hegel, porém repensado e organizado”³¹. Dessa forma, a Fenomenologia de 1807 poderia ser considerada como uma fenomenologia concreta em que se passa de uma narrativa em terceira pessoa para a tomada de consciência que esse *ele* é um *Eu*.

³¹ Nas palavras de Hyppolite: "Diante disso, seria possível perguntar se a *Fenomenologia* não representa o próprio itinerário filosófico de Hegel, assim como o Discurso do método é uma história abreviada e reconstruída da formação do pensamento de Descartes. No entanto, com muito mais peso que Descartes e com um espírito muito diferente: em vez de recusar a história anterior, é preciso ao contrário integrá-la em si mesmo, repensá-la para superar tal história." **Gên. e estr.** p. 64.

A FENOMENOLOGIA DE 1807 ENTRE A PRETENÇÃO E A REALIZAÇÃO DO SISTEMA. Segundo Hyppolite, a Fenomenologia de 1807 é mais orgânica das obras de Hegel e toda aparência em contrário deve ser creditada às circunstâncias externas, em outros termos, nessa obra, os conceitos reaparecem em estágios sucessivos, enriquecendo sua significação e precisando seu sentido³². Assim, analisar a progressão dessa obra é tanto analisar seu conteúdo substancial quanto sua *démarche* dialética, mas isso sem deixar de perceber que as condições externas não são irrelevantes e são absorvidas no movimento do transcender de si da consciência em direção ao sistema do saber absoluto.

³² Mas essa impressão final em relação à *Fenomenologia do espírito* de Hegel esconde um duplo movimento. Por um lado, o movimento pelo qual um texto que era para ser uma *Fenomenologia da consciência* se torna uma *Fenomenologia do espírito*. Por outro lado, a resignificação do que o termo "fenomenologia" designa nas obras posteriores. No primeiro movimento, segundo Hyppolite, já "em 1802, depois em 1803, fala de um livro cujo título seria *Logik und Metaphysik oder System reflexionis et rationis*." [Gên. e estr. p. 69], em 1805, "Decide publicar somente uma primeira parte desse sistema, o qual devia compreender sua lógica e metafísica, precedidas por uma introdução; porém, é somente no semestre do inverno 1806-1807 que tal introdução recebe o nome de *Fenomenologia do espírito*." [Idem, p. 69]. Mas nesse trajeto há uma série de alterações de perspectiva: "O que deveria ser somente uma introdução aos sistema cresceu por si mesmo e se tornou - a despeito das afirmações do próprio Hegel, segundo as quais não poderia haver introdução à filosofia - um conjunto auto-suficiente, uma exposição de toda filosofia hegeliana, precisamente sob aspecto fenomenológico." [Idem, 69]. Quanto ao segundo movimento, ou seja, o movimento do termo fenomenologia em direção à Enciclopédia das ciências filosóficas, nas palavras de Hyppolite, "no sistema definitivo, a Fenomenologia desaparecerá como introdução ao sistema e primeira parte da ciência; seu alcance diminuirá, passando a ser somente um momento particular do desenvolvimento da filosofia do espírito." [Idem, p. 71]. Num sentido mais abrangente, a Fenomenologia, como reprodução de um trajeto da consciência, precede a Lógica como expressão conceitual e objetiva do espírito absoluto. A Fenomenologia de 1807 pretendia ser uma introdução da consciência por meio de uma fenomenologia, mas para isso deveria se restringir ao capítulo da razão (capítulo V da Fenomenologia do espírito), ou seja, surge a questão: "constituiriam os capítulos sobre o espírito e a religião um desenvolvimento que, no sentido estrito do termo, não pertenciam a esta introdução?" [Idem, p 71]. Mas por que essa dicotomia? Nas palavras de Hyppolite, "mas a importância que ele havia conferido a certos capítulos da primeira parte, à observação do orgânico, à fisiognomia e à frenologia, não permitiu que se desse ao luxo de voltar atrás; quase a contragosto viu-se obrigado a escrever, não somente uma *fenomenologia* da consciência, mas uma *Fenomenologia do espírito* na qual todos os fenômenos espirituais deveriam ser estudados sob o aspecto fenomenológico." [Idem, p. 71-2]. Dessa forma, nas obras posteriores à Fenomenologia de 1807, temos a afirmação da Razão como conciliação entre consciência e consciência de si e não mais como uma esfera superada e superável do espírito na obra de 1807. Nas palavras de Hyppolite: "Enquanto a Fenomenologia de 1807 apresenta todas as figuras (*Gestalten*) do espírito, inclusive a da razão (*Vernunft*) do lado do para-si, a Fenomenologia nas obras posteriores não apresentará nada mais que a passagem da consciência à razão. A razão será, a Verdade em si e para si que se desenvolverá como tal." Idem, p. 75 nota 18.

A história do nascimento da *Fenomenologia do espírito* se confunde com a história da filosofia alemã de seu tempo. Nesse sentido, do ponto de vista conceitual, o período de Iena marca, primeiro, um afastamento de Hegel e Schelling do subjetivismo de Kant e Fichte, depois, o afastamento de Hegel em relação a Schelling: esse é movimento geral da *Fenomenologia* de afastamento de uma Absoluto inerte e sem nuances em direção a um Absoluto inquieto e que tem em si o aspecto subjetivo que tinha sido abandonado como a posição de Kant e Fichte. Mas como apreender esse movimento conceitual como orgânico? Sua pretensão e delimitação parecem oscilar entre as funções de *introdução ao sistema*, *primeira parte do sistema* ou *uma certa visada do sistema*. É certo que a *Fenomenologia* de 1807 nasce da necessidade de dar forma ao sistema de Hegel, de refletir e dar expressão à História (que é uma história da história) da formação do próprio Hegel. O dinamismo entre essa pretensão e seu detalhamento não é argumento contra o caráter orgânico da *Fenomenologia*, é sua expressão. Ou seja, no meio de 1806, o texto em produção deixa de pretender ser todo sistema, mas não há menção nem de ser *introdução* nem de ser nomeada *Fenomenologia do espírito*. No início de 1807 se torna introdução e é nomeado *Fenomenologia do espírito*. Apenas durante a escrita se torna primeira parte do sistema. Os textos da introdução até o capítulo sobre *Certeza e verdade da razão* são enviados em setembro de 1806, a parte restante (Espírito, Religião e Saber absoluto) seria enviada, trecho por trecho, em outubro de 1806, o *prefácio*, em janeiro de 1807, em abril seria publicada (conf. nota 33).

Uma pergunta se impõe. Por que há uma segunda parte – Espírito, Religião e Saber absoluto – se a forma tripartite da Enciclopédia – *consciência*, *consciênciadesi* e *razão* – parecia abranger toda a dialética que compete à *Fenomenologia* e limitar sua exposição ao capítulo *Certeza e verdade da razão*? Antes que uma contradição por

pressão dos fatos, essa adição deve ser compreendida como um desvelamento, ou seja, o esquema tripartite não é contraditório com a seqüência dos capítulos primeiro ao oitavo da *Fenomenologia*, ele é espiritualizado nessa continuidade. Mais ainda, na obra que deveria ser apenas uma *Fenomenologia da consciência* – caso se limitasse à primeira parte – surge a necessidade interna de se tornar uma *Fenomenologia do espírito* pela adição de uma segunda parte. Mas como definir essa necessidade? É o impulso da razão de tornar-se um mundo para si como espírito. Como compreender essa exigência? É o redobramento espiritualizado da relação sujeito-objeto, num distanciamento fenomenológico e espiritual em relação à ontologia até que o problema se ponha como um eu = nós e como um nós = eu.

Esse movimento fica mais claro se compararmos a Fenomenologia de 1807 com as Fenomenologias das obras posteriores. Nessas absorções da Fenomenologia num movimento dialético maior, não se altera o caráter de manifestação (fenomenológico) do espírito, mas as últimas partes que constavam em 1807 (Espírito e Religião) desaparecem. Na Enciclopédia, o grande movimento se divide em Logos, Natureza e Espírito e a Fenomenologia do espírito é o movimento intermediário da primeira parte do espírito (espírito subjetivo), mais especificamente a passagem da Antropologia para a Psicologia em direção à razão e, em seguida, ao espírito objetivo. Os temas que apareciam na segunda parte da Fenomenologia de 1807 extrapolam, na Enciclopédia, a parte nomeada fenomenologia. Como interpretar essa variação? Para melhor compreender essa variação, temos de ter em mente duas questões correlatas. A Fenomenologia é uma introdução à ciência ou uma ciência particular? Ou em outros termos, a Fenomenologia é a introdução à filosofia do espírito ou é a própria filosofia do espírito? Na Enciclopédia (e na Propedêutica antes dela), ou seja, sem a segunda parte de 1807, ela é uma introdução, uma passagem da alma em direção ao espírito por

meio das três etapas da consciência (consciência, consciência de si e razão). Mas se compararmos a parte posterior ao espírito subjetivo, na Enciclopédia, percebemos que nesse espírito objetivo constam os temas da segunda parte da Fenomenologia de 1807. Ou seja, essa Fenomenologia é apresentação integral das figuras do espírito e não uma mera introdução. Apesar dessa diferença e da mudança do papel, o tratamento e posicionamento da Fenomenologia nos revela o problema que ela pretende abordar e os limites dela na obra de Hegel.

Dessa forma, o espírito subjetivo não é apenas o posicionamento da Fenomenologia na Enciclopédia, mas o desvelamento de uma característica já presente em 1807. Assim, a consciência de si arrasta consigo o mundo e seus acontecimentos, é já em-si sem ser ainda para-si, pois nada distingue de si: é uma dialética do despertar. Antes, na Antropologia, quando essa consciência era apenas uma alma, tudo lhe parecia externo. O Espírito, objetivo final, passa por uma divisão dos pontos de vista, por uma dialética da experiência, em que, para o eu refletido, é o objeto que se altera, enquanto que, para o filósofo (para-nós), é a própria consciência que muda junto com o objeto. O espírito é a síntese dessas duas perspectivas dentro da Fenomenologia. Ou seja, o eu se eleva de estágio em estágio até que o espírito não seja algo apenas interior, mas se torne o mundo espiritual. Nesse ponto, o espírito objetivo concebe o *eu* em relação ao seu fundo (um *nós*), tratando-o em relação aos coletivos – instituições morais, políticas, povos, estados – para por fim se unir ao espírito subjetivo e se tornar espírito absoluto que se revela na arte, na religião e na filosofia.

Nessa evolução da Fenomenologia em Hegel, se desvela uma outra característica em relação à filosofia de seu tempo. Cada vez mais, Hegel considera a Fenomenologia “como sendo a filosofia de Kant e de Fichte que não se elevaram acima da

consciência”³³. Na consciência, dessa forma, não há a transposição da consciência que permite atingir a filosofia do espírito, ou seja, a dualidade em geral ainda existe: sujeito-objeto, certeza-verdade, conceito-ser, consciência natural-filósofo. Na filosofia kantiana, a consciência é consciência do mundo do espírito finito que coloca a coisa em si num além inatingível e que cinde a inteligência e a vontade numa dicotomia alternativa. A Fenomenologia e a filosofia kantiana apresentam o espírito de forma apenas subjetiva, ou seja, o espírito é apenas uma manifestação e não a verdade que se sabe em-si e para-si. Assim, nessa manifestação subjetiva do espírito, onde a consciência perde uma parte de seu conteúdo (extrusão de um B em relação ao A), não há ainda a elevação ao espírito absoluto, na arte, na religião e na filosofia.

Mas a Fenomenologia de 1807 “é, de fato, um momento que corre o risco de absorver tudo mais”³⁴ – no espírito objetivo, o espírito aparece a si na forma de história e no espírito absoluto como em si e para si – na sua forma fenomenológica, mas o movimento de transcender a consciência, pressuposição do sistema do saber absoluto, não é compreendido na sua totalidade.

Por fim, as partes denominadas com o nome *Fenomenologia do espírito*, nas obras posteriores, se tornam introdução ao espírito, expressão de uma individualidade ainda crua, vazia, abstrata que nega o ser para agir, ou seja, essas partes desempenham em relação ao sistema do saber absoluto o que a primeira parte da Fenomenologia de 1807 desempenha em relação à segunda parte da mesma. O mundo animal do espírito é uma forma mais insciente de relacionar a passividade do saber da consciência e a atividade negadora da consciência de si³⁵. Mas as Fenomenologias posteriores nos

³³ Idem, p. 77

³⁴ Idem, p. 78

³⁵ Conf. Fenomenologia do espírito: "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

ajudam a entender a de 1807. O espírito objetivo unifica essas duas tendências desse mundo pré-espiritual (espírito subjetivo) e surge a história do mundo (instituições morais, políticas, povos e estados) como médio em relação ao si mesmo do espírito que agora oferece figurações reais e não mais vazias e abstratas. As divisões pós 1807 – consciência, consciência de si e razão – servem de base para compreender as Fenomenologias posteriores à de 1807, assim, a razão observadora repete os três primeiros capítulos da Fenomenologia (consciência), da mesma forma que a razão ativa repete o capítulo da *Certeza e verdade de si mesmo* (consciência de si), e mesmo no saber absoluto a questão ainda será da conciliação de ambos. Esse movimento de oposição e reconciliação estabelece estágios ascensionais de ressignificação, se repetindo no capítulo da razão e do espírito, num movimento do abstrato ao concreto. Nesse sentido, a Fenomenologia de 1807 é um sistema orgânico cuja riqueza é dissolvida numa simplicidade que na Lógica permite afirmar que essa dualidade não é mais simples diferença na apreensão e sim diferença imanente ao conteúdo.

A estrutura em três passos se mantém por toda Fenomenologia de 1807. Nos três primeiros capítulos, toda a consciência (1º passo) se torna percipiente (2º passo), toda consciência percipiente se torna entendimento³⁶ (3º passo), mas quer mais que o entendimento (necessidade de superação). Mas, nesse primeiro passo, essa dialética está na consciência. Só quando a consciência visa a si mesma no outro é que surge a consciência de si (capítulo *Certeza e verdade de si mesmo*), ou seja, quando a vida social mais elementar é expressa como o desenvolvimento de uma consciência de si em oposição à consciência – reconhecimento, dominação e servidão — é que começa a

mesma, como também aí desenvolve sem entraves suas diferenças; e na efetivação delas é pura ação recíproca consigo mesma." Hegel, **Phänomenologie des Geistes** (Werke 3) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986 .p. 294 e tradução brasileira da **Fenomenologia do espírito** por Paulo Menezes. Bragança Paulista-SP/Petrópolis-RJ: Vozes/Universidade São Francisco, 2005. p.277 (§ 398). De agora em diante citaremos a Fenomenologia do espírito de Hegel como FE n° página na edição alemã/n° página edição brasileira e § da edição brasileira entre parênteses. Exemplo *FE 307/327 (§ 444)*.

³⁶ Esquema três primeiros capítulos da Fenomenologia de 1807.

primeira volta da dialética entre essas duas instâncias. Dessa forma, o estoicismo, ceticismo e consciência infeliz são a primeira tentativa de síntese entre as duas. Nesse ponto, para a consciência, a realidade das coisas era em-si, enquanto que, para a consciência de si, ela era um meio com vistas à consecução de seus desejos. Mas esse primeiro choque se repete no capítulo *Certeza e verdade da razão*: a razão observadora como consciência e a razão ativa como consciência de si. Enquanto a razão observadora considera a natureza e a si mesma de um ponto de vista científico – expressão de fenômeno histórico-científico que é a revolução científica e a ciência moderna – a razão ativa nega o ser para agir. Mas até aqui temos a ação de um ponto de vista individual e insciente. As aparições da consciência de si estão ligadas com a ação, mas até o capítulo IV, *Certeza e verdade da razão*, essa referência não leva em conta a comunidade como pano de fundo da ação, ou seja, só a partir do capítulo do *Espírito* essa correlação é estabelecida e o que era até aqui *Fenomenologia da consciência* (expressão da consciência natural) se torna *Fenomenologia do espírito* (quando a consciência filosófica se expressa de forma direta).

Como entender essa passagem? O indivíduo singular (consciência natural) se defronta com o mundo mediante suas pretensões quixotescas e – por isso mesmo – sofre fracasso, mas esse destino trágico revela o que essa consciência é, ou seja, consciência universal inadvertida. Dessa forma, a estranheza do mundo, a dura necessidade das suas condições e a falta de reconhecimento nas consequências de sua ação são a oportunidade para uma ascensão na forma de uma solução de continuidade. Essa fenomenologia da consciência singular que se defronta com a ordem estabelecida e fracassa, leva a uma fenomenologia do espírito, onde as razões observadora e ativa se unem. Agora no espírito, o singular ou o individual não se opõe ao universal e à

contemplação (Eu=nós). Mas a dicotomia se revela também no espírito só que em outros termos.

Como figuras do mundo, a exposição do capítulo do espírito, coincide com um certo desenvolvimento histórico. Dessa forma, o espírito verdadeiro (corresponde à cidade antiga), onde a lei divina (da família) se contrapõe à lei humana (do Estado), leva tão longe a oposição entre ambas as leis que chega ao Império (corresponde ao Império romano). Nesse império, o universal se fragmenta em átomos sem ligação com a própria essência, fazendo com que a consciência de si se oponha à consciência da essência: o espírito se esfacela no mundo da fé e no da cultura. Este último é o mundo da alienação, em que a pessoa abstrata se torna pessoa concreta, em que o espírito se realiza pela renúncia da pessoa e em que permanece a oposição ao mundo da fé. Este, por sua vez, é a consciência da essência que não se aliena e permanece em repouso. Mas o fracasso da reconciliação desses dois mundos é também a expressão histórica do espírito da época: é o fracasso da reunião da teoria e da prática numa filosofia do além (Kant e Fichte).

No capítulo da Religião, retomamos o movimento. O espírito parte da religião da natureza em direção à religião absoluta por meio da religião da arte, mas devemos entender esse movimento como o afastamento da essência (posição de Schelling) em direção ao sujeito (posição de Kant e Fichte), como o movimento da verdade à certeza, do objetivo ao subjetivo. Nesse movimento, contudo, a dicotomia essencial da obra se recoloca; a consciência como espírito efetivo e a consciência de si como espírito verdadeiro. Apenas no capítulo *Saber absoluto* encontramos a unidade entre ambos. Nessa nova figura do saber absoluto, compreendemos a filosofia como a história da história, mas muitas outras questões permanecem sem explicação.

CAPÍTULO 1

A conversão da consciência natural

O DESPERTAR DA CONSCIÊNCIA NATURAL. Depois de esboçar as correlações (externas e internas) da Fenomenologia do espírito de Hegel, cumpre tratar dos três primeiros capítulos dessa obra. Numa visão ainda geral, esses primeiros capítulos da Fenomenologia contêm de forma comprimida todo o trajeto da *Fenomenologia* de 1807. Pois contêm a passagem da consciência (ingênua, comum, etc.) em direção à consciência-de-si (filosófica, absoluta, etc.), só que de forma elementar, respondendo ao primeiro passo em direção à verdadeira efetividade dessa passagem que extrapola essa primeira parte. Nesse nível, contudo, a Fenomenologia dialoga com as filosofias que a precederam. Mesmo que o movimento seja próximo ao de Fichte e Schelling, ele se coloca ou se recoloca uma questão que parecia resolvida. Ou seja, se a tarefa da filosofia, repetindo Kant, era a superação absoluta da crítica subjetiva da natureza em um Eu = Eu, cabia à filosofia pós-kantiana começar por essa tautologia. Kant, dessa forma, é o ápice de uma reflexão sobre a objetividade que, ao mesmo tempo, a resolve (Eu = Eu) e a supera (juízo que precede objeto)³⁷. Dessa forma, as filosofias dos séculos

³⁷Por um lado, poderíamos dizer que os três primeiros capítulos da Fenomenologia do espírito de Hegel repetem a Estética transcendental de Kant só que com outra intenção. Nas palavras de Hyppolite, "o movimento próprio dessa dialética que se efetua em três etapas - consciência sensível, percepção, entendimento - é aquela que vai da consciência à consciência de si." [**Gên e estr.** p. 93], mas "é uma filosofia que justifica ou funda uma ciência da natureza, mas que conduz à reflexão crítica de Kant" [**Idem**]. Por outro lado, contudo, esses mesmos capítulos procuram reparar um *defeito* fatal à Estética transcendental, ou seja, a sua independência em relação à lógica transcendental assim como a independência da Dialética transcendental em relação à Analítica transcendental. Dessa forma, esses primeiros capítulos dissolvem as três partes divididas da Crítica da razão pura (Estética, Analítica e Dialética) num tratamento unificado e problemático. Por isso, toda unificação (como a que se encontra no conjunto Estética-Dialética em Kant) se divide novamente (como acontece na Dialética transcendental). Dessa forma, poderíamos pensar as partes da *Fenomenologia* como uma interpretação hegeliana das críticas como passagens de uma à outra, ou seja, cada unidade construída pela Analítica de cada crítica se cinde na respectiva Dialética e pede uma nova crítica (a Dialética da Crítica da razão pura em direção à da razão prática e da Dialética dessa em direção à Crítica do juízo).

XVII e XVIII constroem a objetividade que só poderá ser racionalmente equacionada num $Eu = Eu$, enquanto que Fichte e Schelling começam desse ponto e pressupõem aquela tautologia. Hegel, nesse ponto, dá um passo atrás. Ele começa de uma consciência ingênua que não teve essa “experiência” de construção da objetividade e que é anterior à esse $Eu = Eu$.

Nos três primeiros capítulos da *Fenomenologia*, dessa forma, iniciamos por uma concepção mais elementar de objeto. No primeiro capítulo, ele é ainda estranho à razão, se limitando ao dado sensível antes de sua delimitação. No segundo, surge a “coisa” da percepção comum, distinta de suas qualidades e apenas definidas por elas. Apenas no terceiro, essa “coisa” (*Ding*) torna possível o surgimento da Coisa (*Sache*), ou seja, o objeto é agora a força ou a lei (o que permitirá adiante que o espírito se apresente como um osso). Isso é ainda elementar e tem a ver apenas com a consciência comum, mesmo que essa consciência ingênua ilumine e reproduza mesmo muitas posições filosóficas passadas³⁸, ela está ainda distante de uma passagem em direção à consciência filosófica³⁹. A necessidade dessa passagem, contudo, é um elemento da atualidade da *Fenomenologia* de 1807⁴⁰. E em relação à um trajeto muito mais amplo e complexo que sua reprodução na *Fenomenologia*, ou seja, a meta dessa depende de que esses três

³⁸ Conf. Hyppolite: "Por isso, a primeira dialética, a da certeza sensível, faz pensar de preferência nos temas da filosofia grega, naquela da filosofia platônica ou do ceticismo antigo que Hegel estudara em um artigo publicado no jornal de Schelling, sobre *as relações entre ceticismo e a filosofia*." **Gên. e estr.** p. 94, ou ainda, "Insistimos neste ponto: o estudo de Hegel é o da consciência comum e não o de uma consciência filosófica; contudo, embora nenhum filósofo seja nomeado, ele utiliza a história da filosofia para precisar e desenvolver sua análise" [Idem, ibden].

³⁹ Nesse sentido, a estruturação da experiência em Kant é considerada por Hegel como pré-filosófica, pois particiona o problema deixando invisível o movimento do espírito que se desenrola através dela sem se limitar a ela. Assim, para Hegel a experiência não pode se resolver como algo em geral e nem a mera dedução das categorias é capaz de unir a razão com a experiência. Ou seja, para que se torne evidente o espírito-consciente-de-si não basta a forma do objeto=X, mas sim o conteúdo (a experiência fenomênica da consciência que se torna em-si) da consciência em direção à filosofia que não é mais em geral.

⁴⁰ Conf. Hyppolite: "A meta é sempre conduzir a consciência à consciência de si, ou melhor, mostrar que a primeira chega à segunda por si mesma, mediante uma espécie de lógica interna que ela ignora e que o filósofo descobre ao acompanhar suas experiências." **Gên. e estr.** p. 94

primeiros capítulos demonstrem que a consciência-de-si (para quem, o que importa no objeto é a força que o delimita e a lei de que ele depende) surge de um movimento interno da consciência ingênua que ela mesma ignora.

A IMPOSSIBILIDADE DO CONHECIMENTO IMEDIATO: A CERTEZA SENSÍVEL. Como devemos entender o primeiro capítulo da Fenomenologia de 1807? A certeza sensível deve ser compreendida como o solo a partir do qual a obra é erguida? De forma similar ao movimento da primeira crítica de Kant (e das Meditações de Descartes), a *Fenomenologia* de 1807 nos induz a pensar num trajeto empirista (objeto em direção ao conhecimento), mas resulta em algo totalmente diverso em relação à crítica kantiana e ao empirismo. Como seria possível isolar completamente o objeto do sujeito? Isso não é possível, pois mesmo a designação mais geral e provisória dele já não seria mais a imediatez do objeto cognoscível e sim uma certa mediação em relação a ele⁴¹. Dessa forma, podemos dizer que a filosofia hegeliana parte de um paradoxo do objeto (*Ding*), pois essa impossibilidade posiciona a consciência em direção à verdadeira Coisa (*Sache*). Não se trata de sair da sensibilidade em direção ao conceito, mas de perceber que esse conceito age desde a mais elementar relação com o mundo.

Essa perspectiva nos coloca problemas diversos em relação ao conhecimento. Não se trata apenas da relação sujeito/objeto, mas da exteriorização do conhecimento ou do conceito. Para compreender esse longo e tortuoso processo de alienação que acontece à partir da obra de Kant⁴², devemos ter em mente os três níveis da rubrica de Quantidade, na tábua de juízos da Crítica da razão pura de Kant (Analítica dos conceitos). Tradicionalmente, dividia-se o juízo, quanto à quantidade, em Universal e

⁴¹Para Adorno, a questão do ser em Hegel deve ser considerada com cuidado, pois “a imediatidade, a ilusão de que o ser seria o pressuposto lógico e genético de toda a reflexão e de toda divisão do sujeito e do objeto, não alcançaram em Hegel o crédito do conceito do ser – como uma dignidade original – mas são aniquilados” (Adorno, *Trois Études sur Hegel*., p. 40), ou seja, o imediato torna-se “para Hegel, que tinha percebido a característica mediata de toda imediatidade, em razão de sua indeterminação, um argumento contra a dignidade do ser, a negatividade pura e simples desse, o motor do progresso dialético que coloca sobre o mesmo plano, o ser e o nada” (*Idem*, p. 40).

⁴² A estrutura da tábua de juízos da Crítica da razão pura - Universal, particular e singular - é transposta como característica do conceito e como estrutura da dialética hegeliana. Nas palavras de Hyppolite: "os três momentos do conceito - universalidade, particularidade, singularidade - não devem ser considerados justapostos, mas o universal, que na *grande lógica*, Hegel compara com a onipotência e com o amor, só é ele mesmo ao ser seu outro." *Gên. e estr.* p. 95

Particular, mas Kant introduz mais um nível, o Singular, como o terceiro nível da quantidade. Esse terceiro nível, é o que Hegel absorve e desenvolve em relação à obra de Kant, ou seja, o que era um particular em relação a um universal se mistura com esse universal e se torna um Singular que é literalmente um particular universalizado e que absorve o âmbito total do juízo por um particular. Para isso, contudo, não basta introduzir o singular como terceiro nível dele, é preciso que o particular (2º momento) seja já a indicação disjuntiva e indeterminada daquilo que ele afasta e indetermina, ou seja, o singular não se limita a destacar uma parte de um fundo universal (1º momento), ele simboliza tudo aquilo que ele indetermina e assim já têm a transposição de si e é a mistura do primeiro e do segundo momento. Mas se o singular deve ser compreendido como o símbolo do que ele afasta, ele é (ainda ou já) o universal, ou seja, ele é um singular entendido como um particular universalizado. O universal se coloca como um fundo de afirmação pura, o particular nega tudo o mais para destacar algo, já o singular nega essa última negação e se torna negatividade absoluta. Esse é o movimento da filosofia hegeliana: a intuição da vida ou do eu em direção a si mesmo⁴³. O verdadeiro deixa de ser algo fora ou de ser algo julgado em relação a algo externo, ele é agora esse conceito-sujeito que tem por meta tornar-se o que é, pois ele põe a si mesmo e não pode ser entendido apenas como ser, substância ou imediato, o verdadeiro é a imediatez que veio-a-ser e que inclui em si a mediação.

A Certeza sensível — primeiro capítulo da Fenomenologia do espírito —, dessa forma, tem em si já o que há de mais elevado e também o que há de mais ínfimo, pois o visar (*Meinen*) só se resolve em relação a um mínimo de universal pelo qual o ser e o imediato são e, dessa forma, ele é o mais rico, pois têm diante de si todas as

⁴³ Conf. Hypploite: "É indispensável compreender este ponto de partida de toda a filosofia hegeliana - a intuição da vida ou do Eu que se desenvolve ao se opor a si mesmo e ao reencontrar a si mesmo - para apreender todo o pensamento hegeliano." **Gên. e estr.** p. 96

possibilidades de determinação, mas, por outro lado, esse visar não pode nunca lançar mão dessa riqueza e sair desse mínimo de coisidade, a riqueza resulta assim em pobreza⁴⁴. Já a Percepção — segundo capítulo da Fenomenologia — dá um passo adiante e estabelece o vínculo das coisas com as qualidades, enquanto para o Entendimento — terceiro capítulo da Fenomenologia — esse objeto inerte (universal combinado com o particular) se torna a força ou a lei, ou seja, o que era objeto se torna consciência.

Mas essa é uma velha contraposição na filosofia. Hyppolite acredita que esse paradoxo apontado por Hegel recoloca as reflexões a esse respeito da filosofia grega, sobretudo tal como se apresentam nos diálogos platônicos. Tal como os interlocutores de Sócrates nos ditos diálogos (Teeteto, por exemplo), a consciência ingênua acredita poder começar pela imediatez sensível, enquanto que a consciência de si (Sócrates) não deixa de mostrar os paradoxos dessa pretensão⁴⁵. A consciência ingênua tem certeza da imediatez sensível e por isso considera essa certeza como a verdade mais rica e sem limites, pois nada do sensível é descartado. Mas, diferente de Sócrates, a consciência ingênua não tem uma visão ampla e paciente do problema em questão. O que é imediato, nesse caso? Para ter essa experiência, teríamos de imaginar a recusa de toda mediação e de toda abstração que sempre teria em vista uma comparação com outros

⁴⁴ Nas Palavras de Hyppolite: "Esse conhecimento acredita possuir o conhecimento mais rico, mais verdadeiro e mais determinado, porém é o mais pobre ali onde imagina ser o mais rico, o mais falso onde imagina ser o mais verdadeiro, e sobretudo o mais indeterminado onde imagina ser o mais determinado." [Gên. estr. p. 97], ou ainda, "Por isso, Hegel diz que tal saber aparece imediatamente como o mais rico - não há limite no espaço nem no tempo, visto que ele se desdobra infinitamente, o espaço e o tempo sendo como o símbolo mesmo dessa riqueza inesgotável; aparece também como o mais verdadeiro, o mais exato, o mais determinado, "pois ainda não descartou nada de seu objeto, mas o tem diante de si em toda a sua plenitude" [Hegel apud Hyppolite]" **Idem**, p. 99. Mas essa riqueza que é pobreza chega a um paradoxo: "O sentimento do infável pode aparecer a si mesmo como infinitamente profundo e rico, mas não pode oferecer nenhuma prova disso, não pode sequer pôr-se a si mesmo à prova, sob pena de renunciar à sua imediatez." **Idem**, p. 102

⁴⁵ Nas palavras de Hyppolite: "É a própria tese de Protágoras retomada no *Teeteto* de Platão. "O homem é a medida de todas as coisas, para aquelas que são, medida de seu ser; para aquelas que não são, medida de seu não ser" - e Teeteto extraía daí que a ciência não era outra coisa senão sensação." **Gên. e estr.** p. 109

“imediatos”, ou seja, teríamos, num esforço de imaginação, de nos colocar num momento anterior à predicação, pois tudo que pode ser dito de algo nunca serve apenas para esse algo e assim não pode ser dito imediato. Essa certeza sensível (esse ‘visado’), dessa forma, é um beco sem saída, pois o que devia ser o mais concreto e alicerçar todo saber e conhecer se mostra abstrato e impotente na imediatez.⁴⁶

O mais imediato, dessa forma, não se revela pelo que é meramente visado (quase sem mediação), mas por seu oposto, ou seja, pela linguagem. Se aquele visar fosse a base sobre a qual a verdade pudesse se manifestar, então, a linguagem seria apenas representação sua, mas o oposto é que é verdade, a linguagem expressa o Universal que inverte e nega aquele aspecto infável do visar. Esse não consegue dizer seu objeto sem falsificar a si mesmo e a sua pretensa imediatez, ou seja, a dialética da certeza sensível não pode permanecer, ela pede sua superação. Se mesmo a proximidade mais intensa em direção ao imediato sensível ainda depende de uma negação de si na forma pré-judicativa de um indefinido, então, devemos ir em direção à negação (à linguagem, à cultura, à história) e sua origem para expressar a imediatez do espírito, pois a capacidade de mediação de si do espírito é o mais imediato e o que Hegel pretende desenvolver ao limite.

Não se trata de começar pelo sujeito ou pelo objeto, mas de perceber que o para-si e o em-si são funções de um Universal que tem na particularidade da expressão de cada um a possibilidade de uma mediação consigo mesmo. Aquela certeza não é

⁴⁶ Nesse sentido, nos distanciamos da solução de Hyppolite, que não abre mão do Ser mesmo frente à impotência de alcançá-lo, e nos aproximamos da solução de Adorno para quem Hegel dá mostras de apresentar um paradoxo sobre o ser e não um ser mesmo. Assim quando Hyppolite afirma que há "uma defasagem entre filosofia dogmática do ser e filosofia idealista do eu" [**Gên. e estr.** p. 111] e que "Tal defasagem só desaparecerá quando o eu tiver descoberto a si mesmo no ser, quando a consciência tiver se tornado consciência de si" [**Idem.** *ibidem*], ele reafirma a questão do ser sem lavar em conta que um ser misturado com o nada é mais um problema que uma posição essencial.

verdade e sua desigualdade é o ponto de partida para que essa igualdade como meta se demonstre. Para a questão entre saber e ser, a questão do sujeito e do objeto é uma mediação, pois, para o saber, o ser é uma mistura de sujeito e objeto, enquanto que para o ser, o saber é sujeito, ou seja, apenas o saber ou o conceito podem pretender conhecer esse labirinto mesmo sem sair dele⁴⁷. A consciência atribui ora ao sujeito, ora ao objeto a posição de essencialidade, numa oposição essencial-inessencial, distinguindo de forma ainda bruta o que é em-si e o que é para-ela, na medida que essa mediação não passa ainda (na certeza sensível) de uma oscilação sem finalidade. Mas esse duplo repelão indica que a progressão concreta implica o todo desta relação e não a escolha entre um dos polos da oscilação em que caía a consciência repelida em cada um deles⁴⁸. O terceiro não é mais excluído e sim desenvolvido, pois tanto faz partir do ser como o essencial (Parmênides) ou do saber-subjetivo como essencial (Protágoras), o que importa é o todo dessa relação.

Do ponto de vista da escola eleata, contudo, o ser tem predominância e o saber a seu respeito tem como norma a imediatez, ou seja, esse saber tem função inessencial, pois só é essencial, neste ponto, o que é imediato. Essa posição da consciência ingênua não percebe o entrelaçamento entre ser e saber e considera que o ser é independente do saber. Para a consciência sensível, dessa forma, temos de distinguir o ser dela de seu visar, mas surge então a questão da inconstância. Como preservar o ser se ele deve existir como negação de toda fixação por palavras? Se utilizo, por exemplo, noções mínimas em relação ao ser — Isto, Agora, Aqui — para definir esse mínimo de

⁴⁷ Conf. Hyppolite: "o objeto era posto como o essencial e o saber como o inessencial, mas o objeto mostra-se então como diferente do que era visado: ele era o ser, ou seja, um universal abstrato." **Gên. e estr.** p. 112

⁴⁸ Conf. Hyppolite: "Quando se põe, como essência da certeza sensível, esta mesma certeza sensível em sua integralidade como ato comum entre aquilo que sente e aquilo que é sentido, então atingimos uma esfera mais concreta." **Gên. e estr.** p. 112

existência, essas noções se mostram sempre o oposto delas mesmas⁴⁹. Tudo que qualifico como *agora* se torna passado, mas esse “agora” pode ser recolocado sem que esteja marcado por qualquer das suas posições passadas ou futuras, ou seja, eu posso continuar a chamar as posições futuras de agora sem que essa noção tenha de dar conta das posições passadas dela. Da mesma forma, a palavra “ser” nunca se deixa apreender pelo saber que se tem dele — que é isto, ou aqui ou agora —, mas segue em sua perpétua diferenciação em relação a si e ao engessamento do ser no saber. Mas como fazer essa distinção? A palavra ser também é inconstante, pois não cessa de deixar de ser o que era e de ser o que será. Ou seja, seja lá como for que procuremos nos aproximar desse imediato, ele sempre se revelará ser o oposto dele mesmo, como se apenas fosse possível apreender o presente como a pele morta de um tempo que não se deixa imobilizar. Ou seja, todo imediato se revela como mediatizado, e toda certeza sensível só pode ser resolvida num universal.

Temos, dessa forma, uma oscilação entre o visar e o universal. Para o visar — consciência sensível ou ingênua, posição eleata — o verdadeiro é o que sobra quando retiramos todo o resto de universal, seja um agora, um aqui ou mesmo a palavra ser: o que é um paradoxo. Em outros termos, partimos do aspecto infável desse ser para descobrir nele a negação que ele não pode deixar de apresentar: a singularidade se reverte em universal. Esse, contudo, preserva sua igualdade consigo mesmo, indiferente ao que ele mesmo designa (ser outro). Portanto, o ganho dessa primeira experiência é mínimo. No lugar de estabelecer uma relação entre saber e ser, temos um mínimo de saber que não nos proporciona nem mesmo ainda a particularidade e que tem como mérito nos revelar a dialética do uno e do múltiplo no coração da questão do ser. O

⁴⁹ Conf. Hyppolite: "Portanto, se pusermos a questão: o que é o agora? e nos é respondido: "o agora é noite" - isto de modo algum significa uma compreensão daquilo que designa esse termo genérico, a noite; trata-se simplesmente de uma qualificação deste agora que, de direito, não pode ser dito, mas somente visado em sua singularidade." **Gên. e estr.** p. 106

agora (o aqui, o isto) se repete sem parar indiferente ao que designa, ou seja, quando ele acredita atingir um único, sua indiferença em relação ao que determina faz desse único um indiferente que recai no múltiplo. Se parto da continuidade (todos os agoras são), chego à descontinuidade (nenhum é igual a outro), mas se parto da descontinuidade (cada um é único) chego à continuidade (cada um só se expressa como indiferente e, dessa forma, como igual na indiferença): o uno é, ao mesmo tempo, diferente de todos e idêntico a todos, o que pedirá uma outra mediação.

Mas a essa dialética do objeto se segue uma dialética do sujeito. Ela não será muito mais bem sucedida que a outra, mas esse mínimo indica o sentido da sua superação. A dialética do objeto usava o sujeito como um médio em relação a si (o ser era essencial e o sujeito inessencial), a dialética do sujeito, por seu lado, se tornará o início e primeiro momento mais elementar de todo o movimento da *Fenomenologia do espírito*. Dessa forma, há uma inversão, não apenas no capítulo da certeza sensível em Hegel, mas em toda filosofia racionalista, pois o objeto não demonstrou imediatez e a imediatez que foi encontrada não é mais objeto. Agora, se pensarmos nesse mínimo “imediató” do ponto de vista do sujeito e não mais do objeto, teremos uma outra dialética. Com esse mínimo que não passa do ouvir, do ver e do sentir subjetivos, tenho a verdade do sujeito particular, no instante em que ela é apreendida, o ser dessa verdade — é noite ou a pedra está quente ou agora é dia — é só para quem a sente e no momento em que sente. Da mesma forma que na dialética do objeto, aqui na do sujeito, os sujeitos se multiplicam (no espaço e no tempo), mas se posso chamá-los “sujeitos” é porque tenho um Eu universal limitado. No visar, dessa forma, seja no objeto, seja no sujeito, não atravessamos uma certa limitação, pois não há mediação entre os singulares e esse universal limitado. O universal que cada singular é não permite ainda muito mais que a afirmação da pura singularidade inerte. No visar, posso dizer que “para mim agora, é

noite” e que “ para mim, a pedra é fria”, depois “para mim, é dia” e “para mim, a pedra é quente”, mas nunca que “o sol aquece a pedra”. Mas entre sujeitos, esse nível mínimo é um pouco mais profícuo, ele prefigura os movimentos posteriores do espírito. Cada sujeito particular se limita no outro, pois como o outro é sujeito (relação de atração) e como o outro é diferente em si desse outro (relação de repulsão), assim essa relação não é ainda o *eu = eu* e sim a oscilação entre *eu ≠ eu* e *eu = eu* sem mediação entre ambas. Ou seja, não há ainda o *eu penso* e sim apenas a oscilação entre *todo eu penso singular* e o *eu penso singular*.

Não há então possibilidade de sair dessa infinita remissão a outro? A única forma de sair desse paradoxo é a recusa em postar-se em uma das posições apenas. Um tal imediato, dessa forma, deve se negar a adotar uma das posições — sujeito ou objeto; essencial ou inessencial; ser ou saber — e fundi-las numa pretensão única. Mas como? Se negando a aludir a um universal externo e a uma mediação externa, ou seja, se negando a procurar uma instância maior e mais universalizante. Ou seja, a possibilidade de uma mediação própria ou de uma negação da negação, na forma de uma temporalidade que nega todo ser outro e permanece igual a si mesma nesse mesmo outro. Em outros termos, esse imediato como mediação de si é o termo refletido que contrai em si o que oscilava entre dois polos. O que subsiste da certeza sensível é essa unidade do múltiplo, na forma de uma experiência da mediação que ela põe como imediata. Enquanto se colocava a coisa como o inefável e a mediação como o universal mediador e externo, não havia solução. Só quando surge a coisa com novo significado é que podemos compreender melhor o que subsiste como imediato, pois essas coisas não são mais ou a unidade ou a multiplicidade, mas a unidade da universalidade e da multiplicidade. Essa passagem se assemelha em Kant à passagem da *forma da intuição* (em geral e abstrata) para a *intuição formal* (unidade *concreta*): a primeira é apenas a

potência representativa em geral (Objeto=X da Dedução A) antes de qualquer representação de fato, enquanto a segunda é a forma essência já dada na forma que já pressupõe a acuidade do visar em direção a um objeto (assonância razão-imaginação na Analítica do sublima da 3ª Crítica) que não é mais apenas em geral. Essa passagem faz com que a certeza sensível só se resolva em relação ao perceber e ao entendimento e nunca em si mesma.

O SENTIDO E A FORMA DE UMA DIALÉTICA NASCENTE. Se a Certeza sensível procurava o isto inefável e tinha de se satisfazer com o Universal, a Percepção, por seu lado, ressalta o caráter contraditório do essente, desvelando que as determinações de pensamento constituem o sensível como essência, ou seja, que o movimento próprio da percepção não se dá apenas em relação aos sentidos ou à imaginação, mas depende do entendimento⁵⁰. Em outros termos, não há acesso direto à coisa (ela nunca é vista ou tocada), pois ela é um todo que a imaginação ou qualquer manifestação empírica não podem nunca esgotar: a coisa diante de mim subsiste por meio das qualidades em que ela é apreendida⁵¹. Há então uma relação necessária entre *coisidade e universalidade*, pois, para conservar a identidade consigo mesma, a coisa e suas determinações são reunidas no Universal que não recebe a diferença de fora, pois a tem em si mesma. Esse movimento deve ser a superação da divisão analítica-dialética, ou seja, a questão da objetividade, na Analítica transcendental, deve ser prolongada até a questão da coisa-em-si, na Dialética transcendental. Dessa forma, a coisa se torna um tecido de contradições e a coisa-em-si a abstração absoluta do puro pensamento realizado no objeto, pois a coisa-em-si é a coisa sem qualquer determinação sensível ou pensada, quando resta apenas o vazio total como além, o negativo da representação, da sensibilidade e do pensamento determinado. Mas essa coisidade (pura essência, puro pensamento) faz do concreto o abstrato, pois supera a dialética da certeza sensível numa dialética maior entre a *universalidade da coisidade* e a *unidade exclusiva da coisa*. O

⁵⁰ Nas palavras de Hyppolite, "É que o sensível só é conhecido em sua essência por meio de tais determinações de pensamento:" **Gên. e estr.** p. 115. Ou ainda, "Cremos perceber o pedaço de cera de que falava Descartes na segunda meditação ou o cristal de sal de que fala Hegel neste capítulo da *Fenomenologia* unicamente com nossos sentidos, ou mesmo com nossa imaginação, mas, de fato, nosso entendimento intervém." **Idem**, p. 115

⁵¹ Conf. Hyppolite: : "Essa coisa que está diante de mim não é isto nem aquilo, embora seja capaz de ser isto e aquilo, e até mesmo de tomar formas que a imaginação não pode esgotar. A coisa se exprime em suas propriedades, embora seja somente extensa; entretanto, subsiste em tais propriedades que percebemos nela." **Gên. e estr.** p. 115-6

objeto, dessa forma, é o lugar das propriedades e das matérias livres, por um lado, e, por outro, é a unidades dessas propriedades e matérias livres. A redução dessa dualidade da coisa nos leva a internalizar a contradição na coisa: primeiro, a substância (atributos) é superada como reflexão exterior à coisa; depois, os atributos estão na unidade negativa como mônada. Mas essa não permanece no ser-para-si, pois sua determinidade intrínseca é o que a faz ser-para-outro, ou seja, o que parece ser estranho ao objeto é o que parece ser o seu mais essencial. O movimento da Percepção, dessa forma, vai da substância à mônada, da reflexão exterior à reflexão interior, na medida em que o objeto se torna conceito em-si: resta que a consciência seja para si mesma conceito.

Nesse movimento, contudo, o universal adquire um sentido mais desenvolvido. Na Certeza sensível, ele era uma negação simples e indeterminada, agora, na Percepção, ele não é mais um *isto* dado ao lado, ele é a totalidade que permitirá à coisidade se livrar de seus preconceitos. Esse universal desenvolvido está ligado ao isto, como na certeza sensível, mas agora com uma abrangência que não estava em jogo na Certeza sensível. O universal que era um aquilo, na parte anterior, só consegue, nessa parte, equacionar a questão da coisa como momento de um universal que empresta sua característica à cada um de seus momentos. Em outros termos, se tento partir, na questão da objetividade, de um *quantum* (pretensão da Certeza sensível), então esse quantum parece não poder ser apanhado ou definido como uno (toda unidade redonda numa multiplicidade). O Universal tal como se desenvolve na Percepção, dessa forma, tem com o objeto uma relação mais complexa, pois ele deve ser pensado como um aqui afetado pelo seu ser-outro, como uma multiplicidade de qualidades acolhidas num meio universal, ou seja, como um sensível suprassumido⁵². Mas qual a importância disso? No lugar de quebrar a

⁵² Esse processo culminará no surgimento da lei ou da força: "Quando a consciência tiver superado o estágio da percepção, terá se tornado verdadeiramente o entendimento; seu objeto será então a força, a lei, a necessidade da lei, e não mais a coisa nua; será o conceito em si." **Gên. e estr.** p. 116

totalidade em uma multiplicidade particular, cada momento do universal (objeto, sujeito e cada uma das qualidades) continua a ser universal. Por isso a riqueza da Certeza sensível é a Percepção, já que essa tem a negação ou a variada multiplicidade em sua essência, ou seja, apenas nesse ponto podemos falar em qualidades sensíveis.

O universal se sofisticou, mas um novo problema surge. A percepção supera o inefável, mas não o suprime completamente, pois ele ainda sobrevive como um *nada disto*, como uma determinação sensível universal. Mas o que determina uma coisa determina outra: a brancura do sal existe também em outra coisa, como a extensão do plano vale para qualquer outra figura. Ou seja, para que possamos falar de um objeto, temos de conceber um todo em que essas determinidades coexistam (o também) e, mais ainda, um uno que singularize essa soma de determinidades, numa percepção⁵³. Se a determinidade é a negação que destaca um universal, o uno é a negação da negação que impede que essas determinidades indeterminem o que ela parecia qualificar. As qualidades, enquanto pareciam revelar as qualidades do objeto, acabam por escorrer em direção a outros objetos, e assim há necessidade de uma determinação que impeça essa indeterminação. Para que se singularize, a coisa percebida precisa ultrapassar o também (universalidade abstrata) por meio do Uno (singularidade abstrata). Mas, dessa forma, nós temos duas universalidades sobrepostas. Por um lado, a alma é uma multiplicidade de faculdades (momentos do ato de perceber) e a coisa é um análogo daquela multiplicidade em que se introduziu um uno excludente que diz se tratar desse objeto e não de qualquer outro. Ou seja, a coisa é determinada, simultaneamente, pela ordem e conexão das coisas como pela ordem e conexão das ideias, pois pela essência o objeto e o movimento de apreendê-lo são o mesmo, mas o objeto mesmo só se forma pela

⁵³ Nas palavras de Hyppolite: "ao mesmo tempo que é, por um lado, o lugar das propriedades, ou melhor, das matérias livres, independentes, é, por outro, sua unidade em que tais matérias se dissolvem." **Gên. e estr.** p. 118

reunião de ambos⁵⁴. O ato de perceber é uma síntese de um diverso que se torna coisa percebida pela fixação dessa síntese. Essa síntese, todavia, torna o sujeito inessencial e o objeto essencial, pois tanto o objeto é indiferente ao ato de perceber, quanto o ato de perceber é inconstante (pode ser ou não ser). Dessa forma, a verdade é a conformidade com a coisa e mais uma vez nos enredamos no pensamento dogmático ou no senso comum que exclui a reflexão da constituição do objeto mesmo. Toda inverdade, assim, vem da atividade percipiente, da reflexão e não da coisa igual a si mesma. Entre reflexão e verdade, há sempre um cair fora do outro. Mas o oposto é verdadeiro. O ser só é em conjunto com o não ser, pois a pretensão de retirar o não-ser do ser é a impossibilidade de todo conhecer como não ser por excelência. Dessa forma, tanto a coisa quanto o ato de perceber formam um movimento que, esse sim, será o do objeto integral. Não basta separar o que é ato e o que é objeto, é necessário que tanto ato como objeto sejam vistos como num jogo de essencialidade e inessencialidade.

Mas esse estratagema não resolve todos os problemas. A consciência quer apreender a coisa e faz continuamente a experiência da contradição dela, pois o entendimento teima em manter um certo dogmatismo em relação a ela⁵⁵. Agora em termos de para-si e para-outro, a coisa oscila entre um e outro dos extremos, na medida em que ora é uma unidade que separa a coisa (para-si) e ora é uma multiplicidade que a liga ao ser-outro (para-outro), ou seja, ou é tomada como uma unidade irreduzível ou é tomada como uma multiplicidade indiferente, semelhante à primeira Antinomia

⁵⁴ Conf. Hyppolite: "O que dissemos da coisa percebida se poderia dizer da coisa percipiente; nesse nível a *res extensa* é paralela à *res cogitans*." **Gên. e estr.** p. 122

⁵⁵ conf. Hyppolite: "Tudo é uma *coisa*, a coisa extensa e a coisa pensante, o espírito, o próprio Deus; o dogmatismo pré-crítico só faz prolongar em uma metafísica a atitude da consciência percipiente". **Gên. e estr.** p. 116

kantiana⁵⁶. Só que ambos os opostos podem dar origem a uma nova antinomia: as múltiplas propriedades (antítese) e o uno (tese) são mesclas de negação e sensibilidade. As propriedades, dessa forma, são universais enquanto indeterminam e ligam as diversas coisa em relação a essa propriedade indiferenciadora, mas são determinadas enquanto excluem outras propriedades em relação à coisa (se é branca não é preta, se é redonda não é quadrada). Com o uno acontece de forma semelhante, ele exclui outras coisas e encerra uma multidão de propriedades coexistente, depois, esse uno faz às vezes de determinado e é o meio em que as qualidades excluem as outras. Mas essa tentativa de explicar a coisa pelos seus dois polos (uno e propriedades) não impede a questão sobre a relação entre ambos na mesma coisa, já que ambas são universais. Há duas hipóteses: se as propriedades entre si e o uno estão entrelaçados e interpenetrados, então, há apenas uma coisa única sem qualidades determináveis; se esses elementos estão apenas justapostos, então, a independência de cada um deles está salva, mas a coisa única está perdida. Ou seja, se cada elemento é pensado como universal, ele é independente e subsistente; se ele é pensado como determinado, é singular e exclui o outro. Assim, temos os dois momentos contraditórios da coisa: universalidade e singularidade.

Mas o que seriam as propriedades sem o meio de coisidade em que elas se sustentam e sem a unidade da coisa que exclui todas as qualidades opostas? Elas não são propriedades de nada, pois lhe falta um suporte, da mesma forma que elas não são determinadas porque a exclusão é impossível sem esse suporte. A Certeza sensível não foi tão infrutífera, pois a *sapides* só é, de início, para uma língua, antes de se tornar um universal, da mesma forma o branco foi primeiro para a vista. Mas em que isso importa?

⁵⁶ Nas palavras de Hyppolite: "A contradição da coisa é simples. De início, aparece-nos com una, depois, como divisível ao infinito - *partes extra partes*. Tal é a antinomia apresentada por Kant na dialética transcendental." **Gên. e estr.** p. 125

Essa reflexão sobre as qualidades dá ensejo a uma crítica em que percebemos que não há imediatez, mas apenas mediação primeira e segunda. A Percepção, dessa forma, não é uma pura apreensão, mas uma mescla dessa com a reflexão. Mas isso não resolve o problema, pois essa mescla não deixa a coisa indiferente e a altera mesmo. Em outros termos, a oposição da coisa como o essencial e da consciência e da reflexão como inessencialidades não se sustenta. A rigidez da coisa que se levanta diante da consciência se torna uma projeção do eu fora de si. Ou seja, aquela oposição não era externa à consciência, tanto as propriedades quanto o uno excludente são experiências da própria consciência. Mas o que resolve de um lado cria problema de outro. Se as qualidades são salvas pelo meio de coisidade e determinadas pelo uno exclusivo, então, como diferenciar as coisas entre si? Questão que Leibniz já tinha levantado. Para tanto, é necessário tomar a unidade para a consciência e remeter as qualidades para a coisas (inversão da afirmação inicial sobre a percepção). Como assim? A coisa só pode ser discernível se as qualidades estiverem nela e não forem atribuídas à coisa pela consciência, enquanto a unidade dela é o que a consciência lhe atribui. A coisa, dessa forma, é o verdadeiro também que sustenta a coleção de matérias livres (qualidades), se diferenciando de qualquer outra. Mas essa inversão se converte numa oscilação que se desdobra. A coisa é una quando se mostra múltipla e múltipla quando se mostra una, segundo o conteúdo, e para-si quando se mostra para-outro e para-outro quando se mostra para si, segundo a forma.

Esse andamento da dialética hegeliana se repetirá sob outras formas por toda Fenomenologia do espírito. O que era uno se torna múltiplo, a força se desdobra em duas, a consciência-de-si da mesma forma⁵⁷. Da mesma forma, nesta dialética, passa-se

⁵⁷ Nas palavras de Hyppolite: "A força se desdobrará em duas forças, a consciência de si em duas consciências de si etc." **Gên e estr.** p. 130. Mas essa duplicação tem uma origem na filosofia kantiana e sua divisão em Analítica e Dialética. Essa é absorção das Dialéticas kantianas na questão de uma

da coisa à relação, do coisismo da percepção à relatividade do entendimento: da coisa em seu contrário numa oscilação sob muitas formas. Tanto assim, que essa dialética se expressa mal pelos seres materiais, sendo mais própria a expressar a questão da vida mesma, ou seja, o universal como conceito tem na natureza apenas um momento da ascensão geral do espírito em direção a si⁵⁸. Dessa forma, a contradição da coisa levará à sua dissolução e a afirmação de uma força como universal condicionado em que se misturam o também (ser-para-outro) e o uno (ser-para-si). Esse universal incondicionado se torna assim objeto de entendimento não como mero perceber, mas sim como o inteligir que é para a consciência a força e a lei manifesta e necessária.

experiência da consciência. Nesse sentido, a lei da causalidade da Analítica da Crítica da razão pura se depara com sua limitação pela lei da liberdade na Dialética transcendental da mesma crítica, da mesma forma que a Lei moral, na Analítica da Crítica da razão prática, se depara com sua limitação pela felicidade na Dialética da razão prática. Essa duplicação de uma lei única é explorada ao máximo na Fenomenologia do espírito de Hegel. A força, de início única, se duplica, a Lei da mesma forma e a consciência de si da mesma forma. O que explicita o problema envolvido na reabsorção, na Fenomenologia do espírito, das esferas autônomas de Kant, num discurso único, mas que sempre se duplica novamente.

⁵⁸ Nas palavras de Hyppolite: "Quando se quer compreender a dialética de Hegel sobre o ser-para-si que só é para si em seu ser-para-outro, exemplos tomados de empréstimo à vida humana e às relações entre os homens parecem convir melhor do que o exemplo do cristal de sal, pois é preciso introduzir no ser - que é relação - um dinamismo que podemos emprestar dos seres vivos ou da consciência, mas que nos parece difícil introduzir naquilo que é conveniente chamar de matéria inerte." **Gên e estr.** p. 131

DUPLICAÇÃO DAS FORÇAS E A RECOLOCAÇÃO INFINITA DOS OPOSTOS. No capítulo do Entendimento, temos a superação da consciência percipiente. De que forma? Temos a passagem da substância e da coisa (formas nas quais a percepção se resolvia) em direção à causa e à força, ou seja, um pensamento que se manifestava, primeiro, como um além vazio, agora, torna-se o “interior” desse mesmo mundo⁵⁹, pois esse interior é um sistema de leis (leis da experiência) que surge quando nos deparamos com a contingência das leis na própria experiência e assim nos damos conta de que devemos procurar a necessidade delas em nós. Mas essa explicação é ainda tautológica e não dá conta de todo problema. Apenas no conceito do verdadeiro — que implicará a síntese de uma síntese e de uma análise — poderemos identificar o sensível e o suprassensível, o fenômeno e a lei. Nesse ponto que podemos chamar de pensamento infinito, se vivifica o que estava inerte, se torna movente o que parecia em repouso eterno e a consciência atinge a si mesma e se torna consciência-de-si. Teremos então a unidade da universalidade e da singularidade da consciência⁶⁰. Esse é todo o movimento do capítulo⁶¹.

Todo o problema surge quando se evidencia o fracasso da percepção em pensar conjuntamente os seus dois momentos: o ser-para-outro que exprime uma multidão de

⁵⁹Inversão da questão tratada na Anfíbolia na Analítica dos princípios da Crítica da razão pura de Kant. Por isso diz Hyppolite: "No capítulo que termina sua *analítica transcendental* e que se refere à distinção entre fenômeno e os númenos, Kant insiste no fato de que não se pode tomar este mundo, o mundo do aquém, como uma coisa em si; pelo contrário, tão logo o superemos, ao fazermos um uso transcendental e não mais empírico de nossas categorias, só obteremos um lugar vazio, um númeno no sentido negativo." **Gên. e estr.** p. 140

⁶⁰ Conf. Hyppolite: "Mundo sensível e mundo supra-sensível, fenômeno e lei, identificam-se no conceito verdadeiro, o pensamento da infinidade que, após o dinamismo de Leibniz, o legalismo de Newton e Kant, a polaridade schellinguiana, exprime o ponto de vista do próprio Hegel." **Gên. e estr.** p. 133

⁶¹ Nas palavras de Hyppolite: "Vamos nos ater sobretudo à importante passagem da consciência à consciência de si." **Gên. e estr.** p. 134, ou ainda, "A unidade da Universalidade da consciência e da Singularidade da consciência de si se produzirá, então, como razão (*Vernunft*)." **Idem**, p. 134

diferenças subsistentes (matérias da física ou as propriedades sensíveis) e o ser-para-si em que é excluída toda multiplicidade. Essa carência ou impotência da percepção resultará para o entendimento na tarefa de deduzir ambas (unidade e multiplicidade) de uma mesma essência, dissolvendo a forma (unidade oposta à multiplicidade) e o conteúdo (multiplicidade refratária à unidade) que não podem mais permanecer isolados⁶². A percepção sentia essa mesma necessidade, mas podia apenas oscilar de uma à outra. Agora o que era uma oscilação entre extremos alienados para a percepção se torna força para o entendimento.

A força, dessa forma, é a unidade daqueles extremos alheios. No lugar de uma oscilação (alheia e insciente) temos, através da força, a necessidade da passagem: o entendimento tem como objeto o que era reflexão da percepção, pois essa ignora que aquele seu objeto (sensível) era ela mesma. Para a percepção, a força era invisível, cognoscível apenas pelos efeitos e não pela sua natureza própria. Para o entendimento, a essência da matéria não é nem a extensão (multidão indefinida) nem o átomo (mera imagem sensível), mas a força que une e passa (e não oscila) da diferença à unidade, da unidade ao desdobramento e de novo à unidade. Nessa primeira abordagem, esses dois momentos não se distinguem, mas, na verdade, a força pode ser tomada como a exteriorização ou a expansão de si no meio das diferenças ou como recalcada em si mesma. Na queda de um corpo, por exemplo, temos duas vezes o mesmo ser, enquanto realidade, sua trajetória é a justaposição decomponível em partes, enquanto o todo do movimento, é a integralidade de que o ser é a realização⁶³. Dessa forma, a força é

⁶² Nas palavras de Hyppolite: "Nesse momento, a consciência do Outro se tornou uma consciência de si mesma no Outro, o pensamento de uma diferença que não é mais uma diferença." **Gên. e estr.** p. 133-4

⁶³ Conf. Hyppolite: "Quando encaramos o movimento de queda de um corpo no espaço, temos duas vezes o mesmo ser: enquanto realidade, esse movimento é uma justaposição, é decomponível em partes, ou pelo menos tal decomposição está presente em sua trajetória espacial; mas podemos considerar também o "Todo desse movimento", a integralidade de que ele é a realização." **Gên. e estr.** p. 136-7; ainda mais, "Temos então a força, em seu conteúdo, idêntica à sua manifestação; desta, porém, difere

idêntica à sua manifestação quanto ao conteúdo, mas não quanto à forma, pois apenas como reflexão em si mesma da exterioridade sensível ela é idêntica a essa exterioridade, ou seja, essa tautologia depende de que a exterioridade seja ela mesma. Mas há um ganho, pois essa solução nos permite bordar o problema da causalidade sem que tenhamos de pressupor o abismo das justaposições das substâncias exteriores umas à outras (como acontece em Hume e Kant)⁶⁴. Os termos se invertem, pois agora o que na força não se distingue (causa e efeito) só pode se manter separado pelo pensamento e para a consciência. Mas essa é ainda uma solução em potência e não em ato, pois, na realização da força, o pensamento permite que os momentos assumam certa independência, enquanto a força os suprime e retorna à unidade do conceito. Nesse retorno, contudo, não se configura um círculo perfeito, ou seja, o universal como ponto de partida, a força recalcada se torna o Interior das coisas como Interior: a realização da força é a perda da sua realidade e a unidade buscada se cinde mais uma vez numa dualidade de forças. Essas forças, contudo, se supõem e sua independência é apenas aparente. Mas esse jogo entre unidade e cisão se repetirá em formas mais e mais espirituais pelo restante da Fenomenologia de 1807.

Nesse ponto, contudo, essa relação recíproca entre as forças é o conceito da realidade fenomênica (Interior das coisas) e não mais uma troca incessante de determinações que, na percepção, patrocinava uma instabilidade perpétua que se limitava ao pensamento. Esse era recrutado por um outro que o tira da oscilação como o não-eu em relação ao eu em Fichte, mas em sentido inverso, pois não é o eu que é

formalmente." **Idem**, p. 137. Dessa forma, segundo Hyppolite: : "Por que o corpo cai segundo a fórmula: $e = \gamma t^2$? Porque sofre a ação de uma força, o peso, constituído de tal maneira que se manifesta precisamente desse modo. Em outros termos, o corpo cai assim porque cai assim." **Idem**, p. 147

⁶⁴ Nas palavras de Hyppolite: "Os elementos substanciais de Hume que se seguem ou se justapõem, que são mutuamente indiferentes, também permanecem como tais em Kant." **Gên. e estr.** p. 145, ou ainda, "Em vez de pensar esta dialética que é única a constituir a necessidade da relação, Kant não respondeu verdadeiramente a Hume." **Idem**, p. 145

recrutado e sim essa força desencadeada (expandida nas diferenças) que é solicitada a se redobrar por um outro que só pode desempenhar essa função por ser uma segunda força⁶⁵. Nesse sentido, a dialética assume uma forma mais profunda que na simples natureza, na medida em que ambas são o mesmo e nem por isso se opõem menos.

O essencial, dessa forma, é que a dialética do real só adquire sentido em relação à dialética da inteligência e que o espírito da natureza nos é oculto (não nos aparece como espírito) e só se torna visível como uma projeção do espírito cognoscente, ou seja, esse jogo de forças só adquire significação em relação ao espírito e sua independência só nos revela uma interdependência. Nesse sentido, elas não retêm e nem transmitem nada de exclusivo em relação à outra, pelo contrário, uma desaparece na outra e esse movimento de desaparecimento é sua realidade mais essencial. Por isso, o que resta é a manifestação fenomênica que remete a uma realidade interior que parecia encontrar-se além, mas agora esse nascer e perecer, próprio dessa manifestação, se redobra e não nasce nem perece ele mesmo, pois constitui o movimento da vida da verdade.

Mas sem a mediação de um outro termo, cairíamos numa nova oscilação que nos obrigaria a pressupor um além. Em sentido contrário, o entendimento coloca o Interior das coisas como uma superação da manifestação fenomênica que deve ser entendida como a reunião do sensível e do suprassensível numa totalização fenomênica do fenômeno (infinidade do conceito absoluto). O suprassensível, que em Kant era posto como um além que sustentava o fenômeno, se torna a consciência Interior do ser-aí objetivo. Dessa forma, a diferença entre fenômeno e númeno se torna a ilusão de ótica do redobramento da experiência não em si mesma, mas numa hipóstase do

⁶⁵A despeito da questão epistemológica em que o problema do ser é esmiuçado de forma exaustiva, essa exteriorização violenta pode ser significada de diversas formas. Pode ser o surgimento de um particular em relação a um universal (como pano de fundo da luta de vida e morte), pode ser, por outro lado, a alienação de um produto que, como artefato, se torna independente do produtor e depois, como mercadoria, se volta contra ele. Pode ser ainda o surgimento de um para-nós como uma família filosófica em relação à uma “ancestralidade” conceitual que é sempre motivo de desentendimento.

entendimento kantiano⁶⁶. A totalização do fenômeno (que Kant considerava impossível) é um saber de si que revela uma verdade que não está além. Não basta a reflexão em relação ao dado, é preciso que a reflexão reflita a si mesma, que do entendimento passemos à manifestação fenomênica e dessa ao Interior das coisas. Não se trata mais de uma limitação da razão em relação a um além, mas de que esse Interior é posto pela mediação do fenômeno. “Portanto o suprassensível é o fenômeno como fenômeno”⁶⁷.

Dessa forma, o Interior da coisa é sua lei e essa é a diferenciação constante do fenômeno. Assim é o próprio universal que tem em si as diferenças e essas se tornaram simples reflexo dos fenômenos. Assim a força é a reflexão em si de sua exteriorização e a lei é a unidade do mundo sensível que tem a diferença que traduz o mundo fenomênico. Assim a lei encontra seu conteúdo na natureza e comunica sua força à natureza. Mas resta um problema complexo que a filosofia kantiana tenta resolver: o abismo entre a forma e o conteúdo, entre a lei e a natureza. Em Kant, a ponte sobre esse abismo só pode ser construída pela indução empírica (nesse sentido Kant se aproxima de Hume), mas assim construída ela nunca tem um término e assim o kantismo deve se valer da hipótese (na segunda parte da crítica do juízo) para preencher esse abismo da impossibilidade da totalização do fenômeno. Em termos hegelianos, resta um lado que não é recepcionado pelo Interior e assim o fenômeno não é posto como ser-para-si suprassumido. Ou seja, resta uma contingência das leis empíricas enquanto elas não exprimem a integralidade da presença fenomênica e assim permanece uma multiplicidade de leis empíricas que não podem ser reduzidas à unidade. Essa é a tentativa de Newton na lei geral da gravitação, mas ela falha (enquanto unidade

⁶⁶ Contudo, para Hyppolite, "o método filosófico não poderia consistir em voltar a esse empirismo profundo, ao inefável da certeza sensível, sob pena de renunciar ao pensamento; é por isso que deve elevar o entendimento à razão e tornar móveis as determinações do pensamento - isto é, pensar dialeticamente." **Gên. e estr.** p. 146.

⁶⁷ Idem. p. 141.

filosófica e não enquanto verdade científica) por fazer com que toda diversidade qualitativa do conteúdo desapareça. Se preservo a unidade, perco a diferença, se preservo a última, perco a primeira. O conceito absoluto é a solução em que toda a força da unidade é preservada sem que a diferença se dissolva, mas essa união é dialética. Sem essa união, a lei da unidade não apenas destruiria a diferença como destruiria a si mesma, em sentido inverso, o conceito da lei deve apresentar a necessidade do vínculo dos termos de se apresentam distintos (espaço/tempo o que atrai/o que é atraído) e assim o Interior se aprofunda como Interior da própria lei.

Mas essa explicação apenas indica e não empreende a superação da necessidade analítica da lei, ou seja, o jogo de atração e repulsão é um problema que só faz sentido em relação à pretensão Hegeliana de refazer uma totalidade filosófica que não seja apenas formal. O intercambio possível entre lei e força, dessa forma, soluciona de forma externa a questão da totalização do fenômeno, pois não se vê como os fatores diversos e relacionados se unem. A necessidade posta nestes termos é vazia porque ou caímos na indivisibilidade refratária à compreensão ou na separação sem vínculo necessário. O hábito em Hume e a síntese em Kant não podem desempenhar esse papel, pois são apenas empíricos e permanecem externos em relação aos termos que unem. Mas se cada determinação for infinita (diferente de si mesma) a relação deixa de ser externa e passa a ser a própria vida delas mesma e a relação assim pensada é a vida dialética e não a unidade abstrata ou a diversidade irreconciliável⁶⁸. A abstração ganha aqui um sentido novo de concreção em que a mediação é colocada num novo patamar que desloca a solução kantiana em direção a Hume, ou seja, a hipótese em Kant (o “como se”) permanece ainda externa ao que ela deveria mediar. Dessa forma, a dialética kantiana

⁶⁸ Nas palavras de Hyppolite, "Pelo contrário, ao reintroduzir a vida nessa relação imediata que é a lei, o pensamento se reunirá completamente ao mundo fenomênico, ou, segundo a terminologia hegeliana, o fenômeno será posto em sua integralidade como fenômeno, ou seja, na completa manifestação de sua essência." **Gên. e estr.** p. 146

(as antinomias em especial) surge dessa exterioridade entre fenômeno e conceito e pode ser considerada uma elevação em direção ao inteligível, mas, por isso mesmo, não exprime ainda a totalidade do mundo fenomênico. A lei, nestes termos kantianos, não exprime todo fenômeno e permanece uma oscilação entre campos de racionalidade autônomos.

A dialética hegeliana, assim, pretende superar essa oscilação mórbida entre campos irreduzíveis, por meio da vida que introduz o vir-a-ser no próprio pensamento sem abandonar o pensamento em direção ao infável da certeza sensível. Se antes o fenômeno se movia e a lei ficava inerte como uma espécie de ponto de apoio desse, agora, o que se pretende é introduzir na própria lei a mobilidade do fenômeno que assim manifesta sua essência. Mas “é bem mais difícil levar à fluidez os pensamentos solidificados que o ser-aí sensível”⁶⁹. Essa mobilidade deve ser, portanto, uma dialética que impeça que as certezas se imobilizem em afirmação unilaterais. A dialética deve ser, portanto, algo diverso de uma tautologia que descobre a necessidade deixando o objeto inalterado, ou seja, ela deve ser o movimento da própria coisa que infunde vida na lei inerte e permite totalizar o fenômeno.

Assim quando a lei da gravitação formaliza em geral a queda dos corpos, ela não chega a apontar o porquê, ela diz apenas que é assim porque é assim e, dessa forma, a força da gravidade é a mesma coisa que a lei da gravidade, ambas têm a mesma constituição e não diferem de modo algum. Mesmo com toda utilidade científica (física e cosmológica) dessa lei, contudo, é legítimo, do ponto de vista filosófico, que a força seja posta como a necessidade da lei e não como variação tautológica de sua explicação. Como apreender essa diferença? A força deve ser entendida como a diferença entre o

⁶⁹ **Idem**, 146. Por esse motivo, esse movimento deverá ser repetido ao infinito e sempre se renovar tendo em vista a natureza imobilizadora da própria linguagem que parece, de novo, introduzir a inércia no pensamento.

entendimento (movimento de explicação diferente do objeto) e o objeto em si (além inatingível), como a coisa mesma produzida pela diferenciação da força em Interior das coisas que se exterioriza. Essa diferenciação não é a escolha entre forma e conteúdo, mas a passagem de uma necessidade analítica (tautológica) a uma verdadeira necessidade sintética que está muito além do que pretenderam Hume e Kant⁷⁰. Ou seja, a diferença meramente formal se torna qualitativa e a exterioridade da ciência e da matemática é insuficiente e, dessa forma, não pode apreender a diferenciação da essência ou a desigualdade essencial que permite a passagem do oposto no oposto e do movimento qualitativo no automovimento da Coisa (*Sache*). Dessa forma, o movimento dialético é a Coisa mediada por si mesma e não por algo externo (por isso a impossibilidade da ciência e da matemática em se apresentarem como modelos para a filosofia⁷¹). O tempo (movimento dialético), assim, permanece como a matéria prima que não se deixa apreender completamente pela exterioridade das fórmulas abstratas sem concretude, pois o único modo de apreendê-lo é utilizando a oposição, a contradição e a mediação como um movimento que não se deixa imobilizar. Essa nova espécie de formalização não exclui o oposto e o contrário e os tem nela em toda sua amplitude: é a mudança absoluta que fazia falta na lei inerte. Nesse movimento, o conteúdo vai até inverter a si mesmo, enquanto a forma se mostra rica de conteúdo: é a experiência do mundo invertido, o suprassensível se reverte e se inverte numa mobilidade que lhe parecia externa⁷². Esse novo sentido do suprassensível não é simples

⁷⁰ Dessa forma, em relação à causalidade, Kant não vai muito mais longe que Hume: "Portanto, Kant não captou verdadeiramente *a relação como infinita*." **Gên. e estr.** p. 145

⁷¹ Assim, "ao formalismo do entendimento, Hegel reprova, portanto, a fato de negar a diferença qualitativa em uma fórmula abstrata de conservação. Pode-se notar que, em particular, não crê na fecundidade das equações matemáticas." **Gên. e estr.** p. 148. Pois o que Hegel tem em vista "é uma ciência que permanece ciência, sem renunciar, no entanto, à diferença qualitativa; e a solução que acredita poder oferecer a esse problema - a dialética - resulta de um remanejamento da diferença qualitativa, que impulsiona esta diferença até sua resolução, por meio da oposição e da contradição." **Idem**, p. 149

⁷² Assim, para Hyppolite, "captado mediante o movimento inicialmente formal do entendimento, o conteúdo torna-se o inverso de si mesmo, a forma se torna, por seu turno, rica de conteúdo." **Gên. e estr.**

réplica do fenômeno, mas a reunião de ambos em um único mundo: o mundo inteligível é o fenômeno em sua manifestação mais autêntica que em seu vira-a-ser é de si para si.

Essa experiência dialética é a da inversão do mundo⁷³. Nessa experiência, o profundo se opõe ao superficial e o Interior ao exterior, ou seja, superficialmente o mundo invertido é o oposto do cindido e o repele como realidade efetiva, mas no fundo o primeiro contém o último. Por isso a inversão é um jogo de ser e parecer, em que, primeiro (superficialmente), o que é algo no mundo cindido é o oposto do mundo invertido e, depois (no fundo), no mundo invertido, o que parece algo é de fato seu oposto. Nesse ponto, contudo, o que importa é a expressão moral desse jogo de inversão (que assim deixa entrever uma raiz cristã). Ou seja, há aqui uma prefiguração da reflexão ensejada da dialética do senhor e do escravo. A sujeição do vencido que foi derrotado em duelo com o mais forte será o oposto do que parece, ou seja, essa derrota será a libertação do vencido em relação à sua injusta pretensão de afirmar sua singularidade (diferença), a escravidão advinda dessa derrota será o processo em que o vencido percebe sua posição cognitivamente privilegiada e assim herda toda a força contra à qual se levantara de forma injusta: o castigo se torna perdão. A diferença não deve se afirmar sem limites sob pena de destruir-se, ela deve, por outro lado, se tornar infinita e conter em si o seu oposto. Mas para isso, a diferença precisa de uma técnica infinita que permita a ela a junção de uma diferença refratária e de uma unidade estrita. Como consequência, o choque das diferenças não recairá em um todo alheio de cada lado, pois a diferença terá a realidade invertida em si mesma: cessa o choque da

p. 150. Dessa forma, "introduz-se a infinidade na determinação e, assim, eleva-se acima da filosofia da identidade de Schelling, a qual não chega a reconciliar a identidade do Absoluto e as diferenças qualitativas da manifestação. Por isso, era preciso impulsionar a "polaridade" até a contradição." **Idem.** p. 149

⁷³ Nas palavras de Hyppolite, "com efeito, ao passo que na primeira transformação do mundo sensível elevávamos esse mundo à essência apenas de modo imediato, elevando a diferença nele inclusa à universalidade, mas sem modificá-la em profundidade, chegamos agora a um mundo que é o inverso do primeiro." **Gên. e estr.** p. 151

individualidade contra a lei e da lei contra a individualidade. É o espírito que surge nessa inversão. Com ele não há mais outro mundo, nem além inatingível, pois a contradição não é mais afastada e sim aceita como negação ou determinação absoluta: “Assim, o mundo suprassensível, que é o mundo invertido, usurpou o outro mundo e o inclui em si”⁷⁴. O que era oposto se torna inverso de si mesmo, ele mesmo e seu oposto. Os opostos, no lugar de se reterem em suas indiferenças, se animam um em direção ao outro, num jogo de não-ser e supressão. Entre unidade e multiplicidade, não há mais uma cisão irreconciliável, mas sim uma passagem que tem o absoluto por plano de fundo. Por fim a consciência (cindida) se torna a consciência de si em que o outro é ainda o mesmo.

⁷⁴ **Idem**, 153.

Capítulo 2

A origem do Negativo

A RESIGNIFICAÇÃO DAS OPOSIÇÕES KANTIANAS. Para compreender a Fenomenologia do espírito de Hegel, devemos compreender como o idealismo alemão leu Kant⁷⁵. Enquanto coube a Fichte a função de “Antígona”, ou seja, a função de preservar o sistema kantiano da desagregação que a 3ª crítica parecia indicar e de afirmar o espírito da obra kantiana⁷⁶, colocando o primado da prática sem conseguir, contudo, dissolver a teoria na prática de forma completa (absorção mal sucedida do kantismo); por outro lado, Schelling faz a primeira tentativa de ultrapassar o âmbito divino da “família kantiana” em direção a uma dissolução tão vigorosa e “masculina” que fez desse novo absoluto algo inerte e portanto inútil para a intenção da filosofia

⁷⁵É importante ressaltar que o papel de Kant, na compreensão e interpretação tanto da Fenomenologia do espírito quanto da obra de Hegel em geral, é enfatizado por todos os comentadores. Seja de forma velada com a utilização do jargão kantiano para explicar os textos e conceitos hegelianos, seja, ao contrário, mas ainda de forma velada, com a utilização de problemas hegelianos para compreender problemas kantianos. Ou ainda como o marxismo, onde Lukacs, e Engels antes dele, quando afirmam que “a tarefa que Engels atribui aqui à *práxis* imediata, de por fim à doutrina kantiana da “coisa inapreensível em si”, permanece por muito tempo sem solução” (Lukacs, **op. cit.** P. 19), eles têm em vista a filosofia hegeliana como superação e diálogo de Hegel em relação a Kant. Em outros termos, quando Marx afirma que “os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras, trata-se, porém, de transformá-lo” (Marx *apud* Lukacs, **idem**, p. 64), ou quando Lukacs “acredita que hoje também é importante, do ponto de vista prático, retornar, a esse respeito, às tradições de interpretação de Marx dadas por Engels (que considera “o movimento operário alemão” como o “herdeiro da filosofia clássica alemã”)).(Lukacs **Idem**, p. 57), temos que o marxismo, segundo Lukacs, deve ser revigorado “por meio da renovação e do desenvolvimento da dialética hegeliana e seu método.” (**Idem**, p. 22). Nesse sentido, mas numa leitura exclusivamente filosófica, tanto Hyppolite, quanto Adorno também notam e ressaltam a releitura que Hegel faz do kantismo.

⁷⁶Se pensarmos a Crítica do juízo em relação à multiplicidade das leis empíricas (nas artes ou na ciência da vida) notaremos que ela não pode desempenhar o papel unificador que se esperava dela em relação às outras duas críticas anteriores (Crítica da razão pura e Crítica da razão prática). O juízo do belo não pode fazer o papel de unificador de toda a experiência artística, muito pelo contrário, ele nos dá as bases a uma noção estilizada de universal na arte, ou seja, cada forma de arte com seus artistas específicos produzem uma noção de universalidade própria que podemos chamar de noção de belo. Da mesma forma que o juízo reflexionante objetivo, com seu “como se” característico, não pode desempenhar um papel unificador em relação à experiência da vida: é essa a leitura que faz Hegel da obra kantiana. Dessa forma, o capítulo da razão (capítulo V da Fenomenologia do espírito) termina com uma multiplicidade inconclusa de figuras que só ganham vida pelo seu estilhecimento em relação a um universal anterior, ou seja, esse capítulo da razão refaz com outros elementos um trajeto semelhante ao das três críticas de Kant: da unidade para a multiplicidade. Nesse sentido, tanto Fichte quanto Schelling quiseram inverter os sentidos dessa desagregação e superar essa “letra da obra” em direção a uma unidade que já estava em Kant (segundo Fichte) ou que devia ser introduzida na obra desse (segundo Schelling).

hegeliana. Nesse sentido, a Fenomenologia é a absorção não apenas da filosofia kantiana, mas também da experiência de resignificação do kantismo por Fichte e Schelling. Dessa forma, a *Aufhebung* hegeliana absorve preservando, ou seja, a Fenomenologia representa de forma exaustiva a luta de vida e morte dos fragmentos do kantismo (Schelling e Fichte incluídos) entre si. Assim, o entendimento puro determina *a priori*, simultaneamente, as condições da objetividade e da causalidade (na Crítica da razão pura), enquanto o entendimento empírico descobre a multiplicidade das leis empíricas (na Crítica do juízo), mas o primeiro movimento deve ser a estrutura do segundo, o saber do outro (da multiplicidade das leis empíricas) deve ser um saber de si (da unidade da apercepção), ou seja, o entendimento deve saber a si mesmo na natureza: em termos hegelianos, a consciência de si é a verdade da consciência (empírica). Para Hegel, dessa forma, o trajeto correto deveria começar na 3ª crítica e seu estilhamento e rumar em direção à 1ª crítica e sua unidade da apercepção. A multiplicidade das leis empíricas deveria estar em conformidade com as leis *a priori*, mas aqui ela denota um *a posteriori* que no limite nos conduz à coisa em si como o irredutível ao esquema da apercepção. Nesse sentido, a Dialética transcendental é a primeira manifestação, ainda dentro do kantismo, da oposição ao realismo da coisa em si. Mas o caráter fenomênico da experiência —que é para Kant resultado da subjetividade das categorias — é para Hegel resultado da passividade e da receptividade da matéria (subjetividade não transcendental da matéria), sem as quais, o entendimento não pode ser objetivo. A finitude do saber, dessa forma, explica-se pelo fato do entendimento conceber-se sem limite e se encontrar limitado, mas essa discrepância se manifesta como o sujeito que tende ao infinito ou ao incondicionado como tarefa prática infinita sob a qual se organiza todo saber.

Essa tarefa não é a manifestação da coisa em si na experiência, nem vai além dos limites do entendimento, ela é a ampliação do entendimento como vontade no esforço de superar-se⁷⁷. A consciência de si, tal como aparece na *Fenomenologia*, é saber do outro como saber de si, mas também é mais que esse saber do Outro (como natureza), ou seja, só como consciência prática a consciência de si é a superação do saber do outro. Em Kant, a autonomia é negação da natureza, em Fichte, o Eu prático é esforço em direção ao Eu=Eu, em Hegel, a consciência de si só se opõe à consciência como ativa. Mas Hegel não se detém nessa oposição, ele exigirá uma síntese superior como identidade do ser e do agir. Não se tratará, assim, de separar campos de investigação autônomos (ser e dever-ser), mas de perceber que, num mundo que inverte a si mesmo, surge para a consciência de si o conceito absoluto, a vida universal ou a alma do mundo, que são, para ela, o seu próprio ser, mais ainda, quando a certeza se tornar verdade e essa se tornar certeza de si, a consciência de si se tornará consciência de si universal (Razão).

Mas essa unidade inquieta não é mais a dissolução do finito no infinito, como a religião prega, é antes o conceito absoluto que na singularidade não apaga

⁷⁷ Essa superação (a do kantismo) é indicada por Adorno no seu livro *Três estudos sobre Hegel*, nos seguintes termos: "Hegel, que em muitos aspectos é um Kant que atingiu sua realização, é movido pelo pensamento de que, se há conhecimento, é, por definição, conhecimento integral, que todo julgamento unilateral visa o absoluto pela sua simples forma e não cessa e não encontra seu ultrapassamento a não ser no absoluto" [Adorno, T.W. **Trois études sur Hegel**, trad. Éric Blondel *et alli*. Paris: Édition Payot, 1979, página 15] Essa superação específica do kantismo não é apreendida por Hyppolite de forma completa. Ele afirma certamente que "O idealismo kantiano, tal como foi interpretado pelos filósofos alemães que o desenvolveram, se resumiria de modo bastante satisfatório nesta fórmula que ainda não se encontra no próprio Kant: "A consciência de si é a verdade da consciência"." [Gên. e estr. p. 157], mas vê na *Fenomenologia do espírito* apenas uma repetição dos temas kantianos ao lado do kantismo (tal como fazem Fichte e Schelling) e não a absorção do kantismo com intuito de superá-lo, como defendemos de forma dispersa por todo nosso texto. Nesse sentido, a *Fenomenologia* pretende fazer uma passagem que é indicada, mas não efetivada pelo kantismo de forma satisfatória. Antes de mais nada, é preciso constituir um âmbito único, ao mesmo tempo, teórico, prático, estético, político e, dessa forma, Absoluto em todos esses níveis, de forma que a autonomia das esferas é suprasumida num discurso único e, portanto, tortuoso de uma razão que se torna espírito e de um espírito que se torna saber absoluto.

completamente a universalidade imóvel e a particularidade finita que a compõem. O ser outro do singular é ele mesmo (ele é universal e particular), e essa é sua onipotência, a negação da negação, que como amor supõe a dualidade e sua superação, pois a universalidade não é justaposta à particularidade, a singularidade (conceito absoluto) é uma unidade que só une separando. O conceito não é mais a sombra do ser, ele é o desenvolvimento do Si (sujeito num sentido preciso) que todo sim quer expressar como não e todo não como sim, ou seja, um conceito que é puro vir-a-ser e que expressa uma imagem da vida divina (irracional e trágica).

O entendimento, origem dos conceitos, deve primeiro esfacelar a coisidade da percepção para, depois, reencontrar sua infinidade na identidade da identidade e da não-identidade, onde a separação já contém em si a superação e a separação subsequentes. As determinações autônomas (1ª, 2ª e 3ª críticas)⁷⁸ são apenas a oportunidade para que o entendimento medite em relação à sua união e assim se contradiga: esse é o movimento da alma do mundo, “experiência” para a consciência de si. Para Schelling, a intuição filosófica é a identidade de um saber que se ignora e do saber que se sabe a si, enquanto que, para Hegel, é o espírito enquanto reflexão da vida no saber. Entretanto, a vida é a consciência de uma totalidade que nunca se dá, mas a consciência de si (se sabe como gênero) é origem da verdade de que a interação das diversas consciências de si (verdade

⁷⁸ Essas determinações autônomas podem ser entendidas como a delimitação irreduzível de cada uma das Críticas entre si. Nesse sentido, a primeira, que parece ter sido concebida para ser única, trata da possibilidade e, mais importante, dos limites do conhecimento *a priori* e suas implicações racionais. A segunda, Crítica da razão prática, fundamenta e descreve tanto a lei moral como o seu julgamento que suprassume e reabilita de forma parcial as duas funções, teológica e subjetiva, como potências metafísicas de direito, enquanto o fato é relegado e desprezado em toda lei prática. A Crítica do juízo, a terceira crítica, trata do juízo reflexionante teleológico-subjetivo (Belo e o Sublime) e do Juízo reflexionante teleológico-objetivo (o organismo como fim em si). O belo usa de forma não objetiva as categorias e a imaginação e, por outro lado, o belo é um símbolo da moralidade, mas o juízo do belo não é objetivo e depende de muito mais do que qualquer significado *a priori* pode dar conta. Nesse sentido, a dialética do juízo estético reflexionante tenta retomar pelo menos um mínimo de comunicação com o *discutir* (pretensão equívoca) que é um enfraquecimento do *disputar* (como pretensão objetiva unitária), mas sem cair no barbarismo do gosto em que *cada um tem seu gosto* (não há objetividade do gosto).

na história) é espírito. Essa é uma ontologia da existência humana, da pura vida, que é una em sua multiplicidade, que é inquietude do Si.

O que importa a Hegel, dessa forma, é a dialética do finito e do infinito, em que se determinam historicamente um povo, uma religião e um indivíduo. A alteridade do infinito produz uma dialética no finito que cabe à filosofia desenvolver. Mas não mais como Kant, Fichte e Jacobi, que permanecem naquela oposição justaposta, nem como Schelling que dissolve todas as determinidades qualitativas no Absoluto, mas sim numa dialética que preserva o que absorve e dissolve apenas parcialmente. O movimento do conceito, dessa forma, é a oposição absoluta, em que a reflexão e a mediação não são apenas a impotência de uma totalização de fato, mas o movimento pelo qual o espírito se expressa como sujeito. Nesse sentido, existe agora uma contiguidade entre a afirmação e a negação, de modo que uma negação, quando expressa como afirmação, pode dar acesso a uma afirmação inversa, pois essas afirmações ou negações têm necessidade de seu oposto como forma de conhecimento indireto de si mesmo. Se o finito é infinito e finito, quando exploro um dos lados sempre desvelo o outro necessariamente, pois um é o espelho do outro. O fato de que o infinito caiu no finito nos diz algo tanto sobre o finito quanto sobre o infinito, mas para isso eles são reduzidos a algo de mesma espécie e mesmo intercambiáveis.

Lida dessa forma, a Fenomenologia transforma a Dialética em um dilaceramento do infinito que se faz finito, ou seja, o desenvolvimento formal de uma imagem mística: a paixão de Cristo⁷⁹. Nesse sentido, a diferença se torna oposição que se torna

⁷⁹ Não há uma interpretação única para essa dialética da dominação e da servidão. Mesmo no Gênese e Estrutura de Hyppolite há uma oscilação sobre esse ponto. Por um lado, essa dicotomia é dissolvida nas muitas outras que encontramos na *Fenomenologia*: "Assim como o Senhor e o escravo se opõem como duas figuras da consciência, também opor-se-ão a consciência nobre e a consciência vil, a consciência pecadora e a consciência judicante..." [*Gên. e estr.* p. 186]. Mas, em outra passagem, Hyppolite afirma também que "tal categoria histórica desempenha um papel essencial, não somente nas relações sociais, nas relações de povo a povo, mas também para traduzir uma certa concepção das relações entre Deus e o

contradição que se converte em Logos do Ser e do Si. A negação que parece delimitar o Si de fora dele é intercambiável entre o que nega e o que é negado, ou seja, nega o que não reconhece de si em si não mais como um além; da mesma forma que o infinito é apenas uma determinação do finito⁸⁰, a contradição é o elemento essencial para compreender essa dialética. O sentido da Essência muda para comportar esse novo teatro de operações, pois ela agora é a inquietude absoluta que suprime seu oposto, mas depois a si mesmo e depois ainda suprime a própria supressão que suprime seu ser outro.

A reflexão ganha um sentido mais forte por ser absoluta, ela permite negar a finitude sem colocar algo de fora, permite diminuir o grau de inquietude, na medida em que suprime a oposição, mas é, por outro lado, a inquietude que aniquila a infinitude (fornecedora de substância para a inquietude), a vida que se manifesta como o “mesmo” e como substância subjetiva. O Si, dessa forma, é a identidade da desigualdade dos termos, é a vida universal que só atinge a si como saber universal (de forma indireta), cuja verdade é a luz da vida, terra natal da consciência de si. Para a vida, contudo, o movimento se repete, ou seja, ela é, num momento, a unidade que se opõe à multiplicidade dos viventes e, noutro momento, a organicidade dos viventes entre si como unidade, pois a cisão do uno (que a vida exige na reprodução em geral) é tanto

homem. [Gên. e estr. p. 187]. Por fim, Hyppolite afirma ainda que Hegel "enfim, fala de uma escravidão do homem sob a lei, tanto no legalismo judeus quanto no moralismo kantiano..." [Idem, nota 32, p. 187].

Kojève, por outro lado, acredita que esse senhor é o mesmo a quem se prestam as honras fúnebres no capítulo do espírito, ou seja, enquanto Hyppolite vê uma ruptura na passagem de cada parte, Kojève vê uma continuidade entre os diversos tratamentos.

Para Lukacs, por outro lado, o senhor da dialética Dominação-servidão é o capitalista que apesar de submeter e se submeter ao capital é insciente em relação a seu verdadeiro papel global. Na visão de Lukacs, a discussão da lei divina e da lei humana é um mascaramento, muito comum nas sociedades pré-capitalistas, na forma de uma alienação do verdadeiro sentido da sociedade humana sob o capitalismo.

⁸⁰Essa nova forma de pensar a relação entre o infinito (Deus, por exemplo) e o finito (o homem, por exemplo) se afasta da sua problematização nas Meditações de Descartes, onde a existência de Deus se demonstra pela impossibilidade do homem-finito conceber a ideia do infinito que assim só pode ser coloca em nós por um ser-infinito que dessa forma não pode não existir. Hegel, seguindo uma indicação do texto de Kant, *Religião dentro dos limites da simples razão*, supera essa limitação da nossa finitude que agora é a origem daquela ideia não apenas teológica, mas também cosmológica.

unificação (o filho que se separa dos pais se torna humano como os pais nessa separação) quanto cisão (uma parte dos pais que ganha autonomia). A vida, dessa forma, é um vir-a-ser reflexivo e circular, origem da consciência de si, oscilação entre o monismo e o pluralismo, em outras palavras, movimento que reduz o outro a si mesmo e se reencontra nesse outro⁸¹. Ela é a independência que equaciona as diferenças e as suprime apenas parcialmente, da mesma forma que é a essência do tempo e a figura do espaço. O meio dela não é meio inerte, mas sim a subsistência distinta, o finito ainda fora do universal, que se põe como se fosse infinito e que exclui o todo. Num processo de ascensão da subjetividade a partir de um estágio de vida à parte até uma reconciliação e afirmação do si da diferença, como acontece no capítulo da Certeza e verdade da razão.

Mas para tanto, o finito não pode ser apenas negação enquanto a afirmação é sempre infinita, pois agora a substância infinita só aparece como finita e sua afirmação deve deixar marcas no finito. Esse vivente particular que se distingue da mera natureza inorgânica se torna da mesma forma um inorgânico que serve a si mesmo de alimento, para depois, nutrido pelo consumo da própria realidade, organizar-se. Mas o ciclo da vida universal pede a supressão desse particular que assim retorna à unidade essencial que não perde a unidade em todo processo. Essa unidade, contudo, como verdade da vida, é a consciência de si que dá início a um outro movimento (espiritual) que deverá transpor essa nova oposição em direção à uma oposição mais própria: da mesma forma que a oposição entre Hume e Kant é transposta por Kant numa oposição própria (ser/dever-ser), a oposição entre Kant e Hegel será transposta por Hegel numa série opositiva e ascensional que poderia ser expressa de dois modos, mas seguida apenas por

⁸¹Esse processo de alienação inexorável que podemos apreciar por toda a Fenomenologia do espírito, antes interpretado como a relação do Filho (Cristo) que sai do Pai (Deus), assume também a forma do problema biológico da criação de um filho em que o pai sobrevive e de um pai que perde algo de si pelo filho.

um. Mas as partes da *Fenomenologia* também se comportam como transposição das anteriores, dessa forma, a consciência de si se coloca como espírito em oposição à natureza, mas ao mesmo tempo, a "natureza" (em Hegel) é o meio para o vir-a-ser do espírito, mas isso apenas para a consciência de si, pois, na constituição da natureza (kantiana), o vir-a-ser é a inversão de seu princípio: unidade se torna multiplicidade.

A morte, negação em si, que recolhe o diferente à igualdade de onde veio, parecia vir de fora, como exigência para o germinar; a morte se revela, contudo, como a emergência de uma universalidade aprisionada num vivente que se dispersa com o seu retorno à unidade primeira. Mas essa morte-transposição faz surgir, nesse ponto, outra vida, enriquecida com a realidade absorvida da anterior, como gênero (identidade do eu e da consciência de si) que une a vida e a consciência. A consciência de si tem em si a necessidade de transpor as oposições em uma série que ela chama de vida (espírito), para fazer da natureza o vir-a-ser do espírito como Eu. Mas tudo isso depende de que a subjetividade não seja um substituto da essência objetiva parcialmente perdida, mas sim aquilo cuja negação é uma afirmação e a negação da negação, a necessidade de uma figuração. Nesse sentido, podemos considerar a figuração do capítulo V da *Fenomenologia do espírito* de Hegel em relação ao capítulo VI da mesma obra. No capítulo da razão (capítulo V da *Fenomenologia do espírito*), as diferenças convivem umas com as outras, pois elas ainda se admiram como eram, um pouco antes, apenas parte de um ser anterior de que se desprenderam. No espírito (capítulo VI da *Fenomenologia*), a questão de quem vai ter a soberania da potência engendrada pelo todo surge logo de início. ou seja, de um capítulo a outro, a questão da multiplicidade que a terceira crítica parecia solucionar se transforma numa luta pela sucessão, mas com posições bem desiguais (as chaves homem e mulher mostram isso) e, dessa forma, com resultados esperados.

NASCIMENTO DA VIDA DO ESPÍRITO: DOMINAÇÃO E SERVIDÃO. O ser não é a expressão própria à consciência de si, mas sim o desejo pelo qual ela encontra o Outro, luta e é derrotada por ele, se escraviza e se liberta por meio do trabalho⁸². Para a consciência de si, essa dialética - que é a interiorização do jogo de forças entre as consciências de si viventes - se torna um desdobramento no interior de si⁸³. Nesse sentido, a maestria do estóico (liberdade em qualquer situação) e a liberdade absoluta do céptico (negadora em geral) se exprimem numa consciência infeliz por se encontrar sempre dividida entre a certeza absoluta de si (que permite ao estóico permanecer livre em qualquer situação) e a certeza do nada dessa certeza (do céptico) sem que uma absorva a outra ou ambas se dissolvam reciprocamente. A impotência do acesso à própria substância traz a infelicidade e a dor da pura subjetividade alienada, pois, como escravo, ela percebe que sua essência, o senhor, não tem substância em si e depende tanto da coisa quanto dele mesmo para se realizar, já como senhor, ela não teme a morte pois crê que sua substância não é fenomênica, mais ainda, ambas as figuras se cindem em relação ao oposto em si, ou seja, a dualidade de si é enriquecida pela dualidade alheia que produz uma dualidade complexa: a consciência infeliz⁸⁴ é aquela que têm de levar em conta a ação correlata à sua ação em todo agir; senhor e escravo agem por si e pelo outro.

⁸² Conf. Hyppolite: "A consciência de si que é desejo, só chega à sua verdade ao encontrar outra consciência de si, vivente como ela. Os três momentos - o das duas consciências de si postas no elemento da exterioridade e o desse mesmo elemento, o ser-aí da vida - dão lugar a uma dialética que conduz da luta pelo reconhecimento até a oposição entre o Senhor e o escravo, e daí até a sua liberdade." **Gên. e estr.** p. 171

⁸³ Dessa forma, na nossa interpretação, a alienação pode se manifestar como a perda do princípio vivente e vivificador do espírito de um soberano (filósofo) em relação a um escravo (aprendiz de uma filosofia) que deve pretender se tornar soberano, ou seja, a alienação pode ser entendida como a relação da filosofia de Platão para a de Sócrates ou a de Aristóteles para a de Platão ou ainda como a de Hegel em relação à Kant. Como se a Fenomenologia fosse uma ciência política centrada na questão de sucessão da soberania filosófica

⁸⁴ Numa leitura marxista como a de Lukacs, a escravidão universal é a submissão sem máscaras do proletariado ao capital, enquanto que a consciência infeliz é a consciência burguesa que vê o desenvolvimento econômico e social do mundo capitalista como algo alienado em relação a ela (como resultado de "leis necessárias"), ou seja, a infelicidade se manifesta na necessidade da oposição capital/trabalho que as antinomias kantianas formularam como um beco sem saída e que a filosofia hegeliana e sua continuação marxista colocam como tarefa superar.

Mas o que significa dizer que a consciência de si é desejo em geral? Certamente não é o que o senso comum considera. Significa introduzir uma dicotomia (de si em relação a si⁸⁵) como impulso primordial, como impulso mais básico da consciência de si, ou seja, o saber do outro limita o saber de si, seja como mundo físico, seja como espírito (multiplicidade das consciências de si), e a consciência procura de novo afirmar a tautologia básica do Eu=Eu como além daquela limitação, mas, para isso, o próprio Eu deve ser objeto de si mesmo, deve ser sujeito e objeto, conteúdo e movimento⁸⁶. Mas esse Eu=Eu cuja busca se chama consciência de si não se confunde com a afirmação tética de Fichte que dissolve a tese e a antítese, pois a necessidade da consciência de si surge da reflexão de si do Eu por meio do mundo do ser-outro⁸⁷. Ou seja, essa tautologia não é uma abstração inerte, ela é o movimento da consciência de si que, para tanto, preserva a alteridade e a si mesma como negativo de todo ser outro. Esse é o resultado do movimento em que a mera consciência (para quem apenas o mundo sensível é o outro) determina esse outro como fenômeno ou manifestação cuja verdade não reside em si e sim na consciência, para depois, reduzir toda verdade do mundo como o Si da consciência de si.

De forma ainda geral, a unidade da consciência de si é a negação de todo ser outro, até o ponto em que a verdade do ser é o Eu, pois o ser só é para o sujeito, mas

⁸⁵ Nas palavras de Hyppolite: "O desejo é esse movimento da consciência de si que não respeita o ser, mas o nega, isto é, dele se apropria concretamente e o faz seu." **Gên. estr.** p. 173

⁸⁶ Segundo Hyppolite: "O eu, que é desejo, é objeto para si próprio: é, ao mesmo tempo, o sujeito e o objeto, põe-se para si." **Gên. e estr.** p. 172

⁸⁷ Nesse sentido, podemos perceber em algumas passagens do Emílio de Rousseau uma prefiguração da confluência entre teoria e prática que se assemelha à colocação do problema da filosofia na Fenomenologia. Nas palavras de Rousseau: "Assim nasce a piedade, primeiro sentimento relativo que toca o coração humano conforme a ordem da natureza. Para tornar-se sensível e piedosa, é preciso que a criança saiba que existem seres semelhantes a ela que sofrem o que ela sofreu, que sentem as dores que ela sentiu e outras que deve ter ideia de que também poderá sofrer. De fato, como nos deixaríamos comover pela piedade, a não ser saindo de nós mesmos e identificando-nos com o animal que sofre e deixando, por assim dizer, nosso ser para assumir o seu? Só sofreremos na medida em que julgamos que ele sofre; não é em nós, mas nele que sofreremos. Assim, ninguém se torna sensível a não ser quando sua imaginação se excita e começa a transportá-lo para fora de si." Rousseau, J.J. **Emílio ou da Educação**. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2004. Página 304

essa apropriação do ser pelo sujeito numa unidade é o desejo da consciência de si. Dessa forma, a consciência que percebe põe a verdade fora de si enquanto que a consciência que deseja a põe em si, mesmo que na forma de uma intrincada tarefa⁸⁸. Os animais, como consciências percipientes, não são em-si diante das coisas, pois, na certeza da completa ausência de qualquer traço de Si, consomem o mundo como um consolo pela sua falta de essência, antes de poder refletir sobre ele.

Dessa forma, a consciência que deseja, a consciência de si propriamente dita, se engaja num debate com o mundo, em que o desaparecimento dele (como essência) é a condição para o ato de pôr a si mesma da consciência de si. O desejo quer o desaparecimento de todo ser outro e a afirmação de si, mas de forma que o objeto só é objeto enquanto é para a consciência. O objeto do desejo, dessa forma, não pode ser independente do desejo, ele é e não é, sua verdade é ser negado (consumido), daí seu caráter ambíguo e daí que o término do desejo seja a unidade, objeto não sensível. Por fim, a consciência desejará o próprio desejo e, por meio deste, outro desejo, outra consciência de si⁸⁹. O desejo se torna o desejo do reconhecimento⁹⁰.

Mas a palavra alemã *Begierde* tem significado mais amplo que a palavra desejo pode fazer crer. Ela quer dizer também apetite, ato de cobiçar e não apenas o sentido que lhe dá o contexto discursivo da Fenomenologia, como procura de si no outro. Ainda

⁸⁸ Nas palavras de Hyppolite: "Tal desejo supõe o caráter fenomênico do mundo, que só é um meio para o Si." **Gên. e estr.** p.173; ou ainda "O mundo é para ela o que desaparece, o que não tem subsistência; o próprio desaparecimento, no entanto, lhe é necessário para que ela se ponha; é, portanto, no sentido mais geral do termo, Desejo." **Idem**, 174

⁸⁹ Nas palavras de Hyppolite: "O desejo se refere aos objetos do mundo, depois, a um objeto mais próximo de si mesmo, a Vida, enfim, a uma outra consciência de si, é o próprio desejo que se procura no outro, o desejo do reconhecimento do homem pelo homem." **Gên. e estr.** p. 175

⁹⁰ O significado do reconhecimento varia também de acordo com a significação de toda figuração do capítulo IV da Fenomenologia do espírito. Se a dicotomia se dá como capital/proletariado, o reconhecimento é a consciência do proletariado de que cabe apenas a ele pensar a sociedade como um todo e não apenas pela parcialidade da necessidade da alienação burguesa. Se o reconhecimento é de uma consciência crente, ele é o do desespero do beco sem saída de toda criatura (filosofia de matriz cristã). Se o reconhecimento é entre consciências de si, então, ele é reconhecimento intelectual e filosófico. Mas se ele é um reconhecimento de uma família filosófica, como aqueles que se tornam filósofos pela leitura de Kant, então ele é um correlato de um significado do para-nós como filósofos pós-kantianos.

mais, cada parte na Fenomenologia tem sua verdade, sua objetividade e sua figuração próprias, enquanto nem na certeza sensível, nem na percepção se tratava de um isto sensível, mas de um objeto em geral (externo), na consciência de si, o objeto é reflexão em si e se torna vida. Só o vivente pode ser objeto de desejo imediato, pois a vida é o que se arrisca, é a primeira verdade e alteridade que resulta da última dialética da consciência de si. Mas qual o sentido dessa nova oposição?

O desejo se liberta, a reflexão esfacela a unidade primeira. É a consciência separada de si própria, outra em relação à vida, mas também íntima da vida como o elemento com o qual não se pode confundir. Nesse sentido, a reflexão é a ruptura com a vida, pois, mesmo que nada seja exterior à vida, ela é o que escapa absolutamente, a substância indestrutível e a essência fluida igual a si mesma. Dessa forma, a consciência de si experimenta uma resistência de parte da vida, pois essa é tão independente quanto ela.

A independência do desejo é fruto da sua reprodução, um objeto é negado e o desejo se sacia, depois outro objeto e outro, ou seja, o objeto é necessário à saciedade e à alteridade do desejo em geral, pois é a sucessão dos desejos que é necessária e não um desejado em particular. Dessa forma, o desejo não se esgota e nos conduz a uma alteridade essencial, outra consciência de si, em que a primeira consciência de si atinge a si mesma⁹¹. Essa relação intersubjetiva é a definição do espírito: um Eu que é Nós, e um Nós que é Eu. Portanto, a passagem da consciência desejante à pluralidade das consciências de si nos revela o sentido do desejo: a consciência de si só é de fato quando há outras consciências de si; o desejo se refere a outro desejo⁹². Mas a satisfação

⁹¹ Nas palavras de Hyppolite: "Descubro portanto, no curso dessa experiência, que o desejo não se esgota jamais e que sua intenção refletida me conduz a uma alteridade essencial." **Gên. e estr.** p. 177

⁹² Nas Palavras de Hyppolite: A condição da consciência de si é a existência de outras consciências de si; o desejo não pode se pôr no ser, atingir uma verdade, e não pode permanecer somente no estágio subjetivo da certeza, sem que a vida se manifeste como um outro desejo." **Gên. e estr.** p. 178; ou ainda

do desejo é um retorno em segunda potência ao Eu de origem, o que era uma certeza se torna uma verdade. Essa verdade, fruto do reconhecimento das consciências de si, é a unidade de um conhecer duplicado que encontra a si mesmo. Essa unidade pode dar início à dialética do amor: o milagre em que dois se tornam um. Mas a Fenomenologia não tem ainda a força, a paciência e o trabalho do negativo (necessários para o amor) e assim essa unidade é objeto de uma luta pelo reconhecimento viril entre duas consciências que não se dissolvem numa unidade.

Antes, as forças pareciam estar fora da consciência (pareciam ser em si), agora, elas invertem a relação exterior-interior e se tornam desdobramentos da consciência de si (elas se revelam para-si), com isso, as forças que eram para-nós, são agora para os extremos, ou seja, não há mais diferença essencial entre o ser-no-exterior-de-si e o ser-retido-em-si. Esse é o movimento do reconhecimento. Uma consciência de si é para outra (objeto vivente) diferente do que é para si mesma (certeza absoluta de si), mas o reconhecimento depende que a consciência de si seja a mesma manifestando-se no interior ou no exterior. Esses extremos dentro da consciência de si ficam transparentes entre si: um vê o outro fazer o mesmo que ele mesmo faz e exige do outro o que exige de si. A existência da consciência de si depende dessa operação em que o ser e o si se igualam sem se fundirem, ou seja, quando faço com que outra consciência me reconheça e eu a ela. Esse reconhecimento cria o elemento da vida espiritual, cria o conceito da infinidade, em que cada termo é ele mesmo infinito⁹³. Mas essa vida espiritual não é como a vida mesma — ser-aí positivo que desaparece esmagado pelo que lhe supera —, mas sim potência negativa que nega a si e se retém nessa negação. É a

"O desejo deve referir-se ao desejo e, como tal, encontrar-se no ser, deve encontrar-se e ser encontrado, aparecer como um outro e aparecer a um outro". **Idem**, 178

⁹³ Nesse sentido, podemos perceber que Hegel, ao mesmo tempo, afirma separação dos dois elementos e a sua cisão, ou seja, ele resolve o problema da alienação da Estética e da Analítica da Crítica da razão pura sem deixar de explorar a sua separação. Essa infinidade pode também ser expressa em termos de amor, nas palavras de Hyppolite: "O amor é o milagre pelo qual aquilo que é dois se torna um, sem terminar no entanto, na completa supressão da dualidade." **Gên. e estr.** p. 179

vida humana que se recusa a toda permanência que não seja a do desejo, a da consciência de si cujo objeto (outra consciência de si) é tão livre quanto ela. A vocação do homem, portanto, só se dá nessa intersubjetividade, seu ser é o do desejo (não o da natureza), é o da inquietude de si. Ou seja, a consciência de si não é apegada a nenhum ser-aí (seja em geral, seja da vida), ela é uma Coisa (*Sache*), mas do tipo que não se pode tocar ou tropeçar.

A dialética entre dominação e servidão, por sua vez, supõe a separação entre o Outro e o Si. O primeiro é o elemento da diferença e da substancialidade da diferença, enquanto o segundo é a unidade refletida, pura negatividade. Nessa encenação de um duelo, o Si e o Outro emergem como um homem diante de outro, mas esse é apenas um desdobramento e o Si aparece como Outro e esse como Si. Dessa forma a negação do Outro é também a negação de Si e assim a alteridade não desaparece e mesmo se multiplica, na necessidade de que um fundo, tanto do Si quanto do Outro, surja. Mas essa mediação de um fundo da diferença entre o Si e o Outro é o terceiro termo entre o senhor e o escravo, equivalente ao papel do gozo como médio entre desejo e trabalho.

Mas a essência da consciência de si é a negação de toda alteridade, pois ela tem a certeza de si e não da outra, ou seja, ela tem da outra um reconhecimento meramente formal (como mera coisa vivente). Essa luta é origem de toda vida espiritual, quando o homem pretende se fazer reconhecer como consciência de si e se eleva acima da vida animal, pois ele não luta mais pela sobrevivência como os animais, mas pelo reconhecimento de outra consciência de si⁹⁴. O que se busca é a prova diante das outras consciências de si e sobre elas. O início da vida espiritual é o risco diante da

⁹⁴ Nas palavras de Hyppolite: "Portanto, a consciência de si só chega a existir, no sentido em que existir não é somente ser-aí à maneira das coisas, mediante uma "operação" que a põe no ser tal como é para si mesma; e essa operação é, essencialmente, uma operação sobre e por meio de outra consciência de si." **Gên. e estr.** p. 180

prova de que a essência da consciência de si não é o ser (tudo é evanescente), mas sim o puro ser-para-si. Colocar a vida em risco, nesse sentido e não em geral, significa libertar-se da escravidão da sobrevivência e esse ato não é um acontecimento histórico ou pré-histórico, mas uma categoria como condição da vida humana necessária à consciência de si. Essa luta de vida e morte é a possibilidade da posição ou da negação da consciência, pois ao oferecer a vida se eleva acima dela e ao perdê-la se encara a escravidão como o engendramento da libertação. Mas esse não é um movimento único. Um dos extremos não receia a perda da substância vital e dessa forma escapa à servidão da vida. O extremo oposto valoriza mais a vida do que o ato de ser reconhecido como consciência de si e se escraviza por isso. O primeiro extremo, como senhor, é reconhecido pelo extremo escravizado, enquanto esse reconhece o outro sem ser reconhecido. A dialética, contudo, inverte esse resultado: a escravidão se reverte em libertação, pois é o trabalho do escravo que é a verdadeira maestria e não a falta de mediação em si da consciência de si do senhor. Só o escravo exprime a necessária mediação universal própria à consciência de si, e, quando é consciente disso, se liberta. Se antes, o fundo da oposição era a vida em geral, agora, esse elemento da vida “é integrado a um tipo de consciência de si”⁹⁵ e assim é objeto de uma oposição que se revela por toda a *Fenomenologia*. Essa oposição reaparece sob outros trajes: consciência nobre x consciência vil; consciência pecadora x consciência judicante; por fim, consciência universal é consciência singular.

Essa dialética da dominação e da servidão não está apenas na Fenomenologia — mesmo que essa seja a mais influente na filosofia social e política dos sucessores de Hegel — na medida em que resulta na inversão dos papéis iniciais do senhor e do escravo. Por isso, na consciência estóica, o em-si e o para-si se unem e

⁹⁵ *Idem*, 186

superam aquele reconhecimento unilateral, na medida que a educação da consciência de si na escravidão resultará no estoicismo. Essa categoria de dominação e servidão diz respeito de forma geral a muitas situações (pessoais, sociais e políticas), mas em especial a uma certa concepção das relações entre Deus e homem. O senhor, dessa forma, se relaciona consigo por meio de outra consciência que o reconhece, mas sua independência é relativa, pois se relaciona com a coisa por meio do escravo e com esse por meio daquela. Ou seja, é pela vida que o senhor submete o escravo e pelo escravo que ele se remete à vida. Mas por que essa situação? No combate, o escravo mostrou que sua independência está fora de si (na vida), enquanto o senhor se elevou acima da vida ao considerá-la mero fenômeno, assim, para o senhor, o usufruto da coisa é a negação completa dela, pois seu desejo não encontra resistência de parte do mundo. O escravo, por seu lado, experimenta a resistência em relação a seu desejo, e assim não chega a completa negação do mundo, só restando trabalhar (gozo adiado) o mundo para usufruto (negação total) do senhor. Dessa forma, o gozo do senhor é mediatizado pela vida ou pelo escravo. Mas a ação do escravo só tem sentido em relação à do senhor e não em si, da mesma forma que a ação do senhor só se realiza por meio do escravo, ou seja, a verdade do senhor é a inessência da consciência escrava que age em seu lugar. Por conseguinte, a independência se realiza onde não se esperava: é o medo, o serviço e o trabalho do escravo que realizam essa independência.

De início, o escravo tem seu ser fora de si, mas no desenvolvimento da dialética é a consciência escrava que realiza a síntese do ser-para-si (a mediação implicada no conceito da consciência de si), ou seja, o impasse da via senhorial é a verdadeira via da libertação humana. A consciência infeliz, dessa forma, surge quando o homem se opõe a consciência divina e toma consciência de seu nada e da vaidade da vida. Nesse momento, o escravo experimenta o medo e o abalo de tudo que era fixo para ele e, nessa

angústia, dissolve os momentos da natureza e revela sua essência ou seu ser-para-si. Só aí se revela a totalidade do ser que não é dada na vida orgânica: essa dissolução é a eliminação de toda aderência a um ser-ai determinado. Não bastam assim o medo e o serviço, é no trabalho que culmina a operação pela qual a forma da consciência de si é impressa na coisa que passa a ser ela mesma. A coisidade que intimidava o escravo se esvai e o que aparece é o puro ser-para-si da consciência que não está mais separada da consciência. Mas notemos que é o medo primordial que faz o trabalho imprimir sua forma nas coisas, pois, caso contrário, seu sentido próprio seria apenas um sentido vazio, uma teimosia e não a libertação. Sem o medo, a habilidade particular domina algo singular e não a essência objetiva em sua totalidade. Contudo, muitos outros desenvolvimentos são necessários antes da realização completa da consciência de si.

DILACERAMENTO E INFELICIDADE. Na figuração “senhor-escravo”, a negação da vida pela abstração $Eu=Eu$ (puro estado evanescente) goza por sua vitória, mas não assume uma forma subsistente (um ser estável), dessa forma, aquela emergência das consciências de si viventes não é a supremacia do senhor⁹⁶. A vitória que afasta o senhor do trabalho, o afasta também da possibilidade de ser-para-si, pois o que ele é em si cabe à consciência escrava realizar, ou seja, cabe à consciência escrava o ser-para-si do trabalho do conceito que inscreve assim na matéria um ser-em-si e, nisso, a consciência escrava se torna consciente da liberdade do pensamento em relação ao ser-ai⁹⁷. Dessa forma, essa liberdade, enquanto forma superior de trabalho que impôs a pura forma do eu ao ser, não como ser vivente (Senhor ou escravo), mas como consciência pensante (estoica, depois cética), não é mais que uma etapa do desenvolvimento da consciência de si.

Mas como pudemos passar da questão do jogo de vida e morte para o da liberdade de pensamento? A verdade do senhor, sua realização e entrelaçamento com a vida, depende do escravo, pois esse não realiza sua própria essência que fica retida, mas a do senhor que fica inerte. Mas isso a um custo elevado, pois é o escravo que desenvolve o para-si, do qual o senhor é só a carta de intenção, e transforma a si mesmo em objeto, na medida em que faz parte, como forma, do ser das coisas. Nesse trabalho, o escravo acaba por separar a forma e o senhor, desvelando o trabalho do homem como a emergência da forma universal da consciência: como uma casa real que se desenvolve

⁹⁶ Nas palavras de Hyppolite: "Sob forma abstrata, essa consciência de si só chegava a um puro estado evanescente, à abstração do $Eu =Eu$, que exclui toda alteridade e se exprime, concretamente, no puro gozo." **Gên. e estr.** p. 193

⁹⁷ Segundo Hyppolite: "A consciência de si já não ganha apenas a independência vital, mas a liberdade, que pertence ao pensamento." **Gên. e estr.** p. 193

por uma linhagem bastarda. O estoico podia ser escravo ou senhor, o cético é escravo⁹⁸, enquanto o primeiro desvaloriza tudo em nome do pensamento (em seu nome), o segundo destrói tudo (a si mesmo por fim), mas o que emerge nesse movimento é uma forma que não é nenhuma forma particular, mas uma forma universal (Império Romano), onde a consciência pode vir-a-ser objeto de si mesma (consciência cristã).

Mas o que se torna o pensar? É a unidade do ser-em-si e do ser-para-si, onde o eu tem valor objetivo como em-si que se comporta como para-si diante da essência objetiva. Pensar não é apenas representar ou imaginar - mesmo que o pensar exija que o eu-penso possa acompanhar todas as representações - e sim conceber a liberdade do eu no pensar, pois na concepção não se vai além de si, ou seja, o movimento do conceito é um movimento no eu e não além e isso é liberdade. Pensar é um ato de vontade e não está ligado à escravidão ou à dominação, mas à posição de si por si, idêntico à vontade⁹⁹. A consciência pensante (estoica, depois cética) está rodeada de escravidão (inclusive sua própria) e, por isso, erige uma forma universal da cultura que eleva a educação e a cultura ao pensamento abstrato (como via de libertação): como se evidenciará na parte do espírito da *Fenomenologia*.

A ilusão da cidade autossuficiente e feliz, onde as diferenças naturais se expressavam espiritualmente e as significações espirituais tinham oportunidade de escorrer na realidade, desaparece no Império (Romano, no caso) e, dessa forma, o sujeito perde sua ligação com uma particularidade e domina como “pessoa”: é a

⁹⁸ Nas palavras de Hyppolite: "Entre a consciência de si estóica e a consciência cética existe a mesma relação que entre o senhor e o escravo." **Gên. estr.** p. 199

⁹⁹ Nas palavras de Hyppolite: "Ser livre não é ser senhor ou escravo, se encontrar localizado nesta ou naquela situação no seio da vida; ser livre é comportar-se como ser pensante, quaisquer que sejam as circunstâncias. Sob sua forma suprema, o pensamento é a vontade, visto que é posição de si por si, e a vontade é o pensamento, visto que é saber de si em seu objeto." **Gên. e estr.** p. 195-6

liberdade estoica¹⁰⁰, verdade de um mundo de pessoas abstratas, fonte da confusão cética para a consciência de si que assume a forma de consciência infeliz¹⁰¹. O que resta é a arte moral, entendida mais como a arte do dançarino do que a do piloto, onde se pode no máximo estar à altura dos acontecimentos e nunca penetrá-los, de forma que as coisas se opõem ao puro pensamento e terminam estranhas a ele. Mas, enquanto, para o estoico, o conteúdo do conceito parece vir do pensamento, para o cético, conceito e conteúdo se justapõem sem nunca se fundirem. O estoico se contenta com a coerência do pensamento sem considerar as condições, por isso não pode dar um critério único e universal da verdade, e assim não chega nunca a expandir o conteúdo e “não tarda a engendrar o tédio”¹⁰². A atitude estóica atribui uma roupagem universal a um mundo que permanece contingente, pois as diferenças de situação permanecem iguais, indiferentes à reflexão de si que cria a forma pura: o prolongamento dessa indiferença produz o paradoxo da coisa em si. A pureza da vontade do estoico olhava do alto a teimosia dos que se apegavam às suas velhas situações, como o puro eu que julga os eus particulares e estranha sua meta e seu trabalho. O cético como negador não acredita que a razão seja a realização do Eu=Eu em sua manifestação e coerência, mas talvez que, em sua negação de tudo e mesmo de si, resida sua verdade.

Mas, para a consciência de si, a relação senhor/escravo se repete como estoico/cético, ou seja, o estoico eleva o pensamento à forma universal e abstrata, mas é

¹⁰⁰ Nas palavras de Hyppolite: "A liberdade do estoicismo se define, com efeito, pela negação das relações anteriores. Perdem todo o sentido as diferenças da vida que anteriormente se apresentam dotadas de uma certa substância." **Gên. e estr.** p. 197

¹⁰¹ O que é um ideal da relação entre espírito e sociedade (mundo grego), se torna, para uma leitura marxista, o mascaramento da contraposição capital-poder/proletariado-sociedade, ou seja, não é o império romano que seria visado, mas sim o próprio capitalismo que desvela as forças essenciais do desenvolvimento sócio-econômico.

¹⁰² Na formulação de Hyppolite: "Aqui, o conceito ainda não é penetração do pensamento na variedade e na plenitude do ser. Tal penetração é, portanto, somente postulada. e por isso Hegel faz ao estoicismo o reproche que freqüentemente, durante o período de juventude, endereçou ao kantismo." **Gên. e estr.** p. 196

o cético que realiza a negação que o estoico não leva até o fim, pois essa universalidade abstrata (senhor-estoico) não penetra em todas determinações da vida com o seu nada como faz o cético. A forma, que era a positividade restante para o estoico, é, para o cético, a negatividade onipresente, a infinidade da negação que se manifesta por fim. Dessa forma, o ato de se resguardar em sua forma pura é uma liberdade pela metade, enquanto que o negar até o fim é a verdadeira liberdade de pensamento: a forma se torna a negação de toda determinação particular, a determinação da alma do finito como aquilo que nunca é o que é.

Mas não se deve confundir o ceticismo antigo com o moderno¹⁰³. Na modernidade, o ceticismo se opõe a toda metafísica (e a fundar a experiência sobre uma filosofia crítica) e defende a limitação do saber à experiência do senso comum, na antiguidade, por outro lado, o ceticismo ataca justamente essas certezas do senso comum que o ceticismo moderno defende. O ceticismo de Hegel se aproxima do antigo, pois esse dissolve tudo o que possa se opor à consciência de si e transforma todas determinações em determinações na consciência de si. A estabilidade dessas determinações é uma ilusão a que o homem se apega, refutá-las é a função do ceticismo e isso “não é outra coisa senão a experiência na consciência humana da dialética”¹⁰⁴. A comédia antiga faz isso (toda vez que é lida ou representada), mostra a vaidade de tudo que há e assim eleva a consciência acima da existência ao mostrar a inessencialidade de

¹⁰³ Na formulação de Hyppolite: "Em seu artigo de Iena, Hegel insistirá precisamente na diferença entre o ceticismo antigo, vinculado à tradição de Pirro, e o ceticismo moderno. Este é a negação de toda metafísica: pretende mostrar a impossibilidade de superar a experiência e se limita a autenticar as "inabaláveis certezas" do senso comum." **Gên. estr.** p. 200-1; e ainda "Mas, pelo contrário, o ceticismo antigo estava voltado contra essas inabaláveis certezas do senso comum. Os maiores metafísicos gregos - um Platão, por exemplo - puderam ser considerados céticos por que mostravam o nada das determinações sensíveis, tal como o homem as toma ordinariamente." **Idem**, p. 201

¹⁰⁴ **Gen. e estr.**, p. 201

todo ser-aí¹⁰⁵. Há um prazer enorme nessa experiência da comédia de que tudo é vaidade, pois assim se expressa a negatividade da consciência de si livre (negatividade real) que chega à certeza de si mesma. Nesse sentido, o ceticismo é um aprofundamento da subjetividade. Porém, essa felicidade pode refutar a si mesma se a elevação se tornar cisão em relação ao negado e se essa cisão se tornar dilaceramento, como acontece no desenvolvimento (na *Fenomenologia*) do estoicismo até a consciência infeliz por meio do ceticismo.

Claro, o ceticismo é um momento da consciência de si, em que a consciência chega à sua certeza de si e submete todos os valores ao sujeito (a si mesma). Como o poeta romântico que vê no caráter efêmero de todos os seus personagens o índice de sua própria grandeza, a consciência de si tem a certeza de si no aniquilamento de todo ser. Mas o que se revela? Essa operação de aniquilamento revela a infinidade da consciência de si, por isso a alegria no destruir, mas essa negação de todo outro tem um custo: o dilaceramento ou estilhaçamento da própria consciência em cada nova negação. De que forma? Se ela se põe como igualdade absoluta que se opõe à desigualdade das diferenças, mas reduz essas a um para si, então, encontra a si mesma como oposta e essa cisão se torna dilaceramento. O cético que foi até aí não é apenas cético, mas também consciência infeliz que frequentemente vê a desordem e a vertigem da desordem se engendrando numa experiência contingente e inessencial (como o anjo da história de Benjamin - nas Teses sobre o conceito de história).

Em termos de senhor e escravo, ele continua a obedecer mesmo com a certeza da vacuidade do senhor e com a suspeita de que a vida é uma mera sombra. A negação de

¹⁰⁵ Nas palavras de Hyppolite: "Mais adiante, Hegel mostrará na comédia antiga - e seria possível pensar também na ironia romântica - uma forma de arte que corresponde a tal ceticismo. Na comédia, as sólidas determinações admitidas pelo pensamento são presas de uma dialética que manifesta sua inanidade. Tudo aquilo que pretende se pôr como dotado de algum valor perante a certeza de si mostra-se em sua vaidade. A consciência da comédia antiga, sucedânea da consciência trágica, é a elevação do eu acima de todas as vicissitudes da existência." **Gên. e estr.** p. 201

tudo não pode se deter nessa certeza de si, pois ela mesma está no tempo, é contingente e dilacerada pelo seu contínuo ser outro e por não poder se deter em um momento. A consciência de si se torna a dor da consciência da vida. O cético que não vai até aí reproduz em si a discussão de rapazes teimosos que sempre colocam um “não” onde o outro põe “sim” e vice-versa, sem se dar conta de que a verdade de sua consciência é a consciência infeliz (consciência explícita da contradição interna da consciência): contém criador e criatura em si.

A SUPRESSÃO DO ALÉM. A consciência infeliz — tema de fundo de toda a Fenomenologia do espírito para Hyppolite¹⁰⁶ — não pode se manter em si depois de conhecer a infelicidade de sua incompletude, ou seja, ela não pode retornar à ingenuidade pagã de sua unidade com a natureza (felicidade grega), cabe a ela pretender encontrar a unidade além da separação sem nunca encontrar. Esse é o desenvolvimento da consciência de si, chegar à dor da ruptura que a reflexão implica, para concluir que a vida que se vê não é a verdadeira vida e que, dessa forma, a consciência de si tem a essência em seu contrário (consciência de seu nada)¹⁰⁷.

Mas a infelicidade da consciência foi, sob diversas formas e em diversas oportunidades, objeto de reflexão na obra de Hegel, sempre tendo em vista povos e religiões¹⁰⁸. Assim, a consciência grega era feliz (espírito e natureza estão em comunhão), enquanto que a consciência do povo judeu era triste (reflexão da consciência fora da vida) e por isso mais profunda, pois no lugar de uma unidade colocava a busca por uma unidade perdida como essência e assim preparava a consciência cristã¹⁰⁹. Abraão¹¹⁰, dessa forma, rompeu os vínculos com a vida (com a

¹⁰⁶ Nas palavras de Hyppolite: "A consciência infeliz é o tema fundamental da Fenomenologia." **Gên. e estr.** p. 205; ou, mais especificamente, "A consciência de si é, como mostramos, a reflexão da consciência em si mesma, mas essa reflexão implica uma ruptura com a vida, uma separação tão radical que a consciência dessa separação é a consciência da infelicidade de toda reflexão." **Idem**, p. 205

¹⁰⁷ Notemos que essa consciência infeliz pode ser também uma referência velada a Fichte. Mas palavras de Hyppolite: "Tal sentimento da desigualdade de si a si, da impossibilidade de uma coincidência na reflexão, é decerto o fundo da subjetividade; e se, por exemplo, a primeira filosofia de Fichte, a única que Hegel podia conhecer, representa uma filosofia da subjetividade, da consciência de si, não causará espanto que ela chegue a uma consciência infeliz; nem, tampouco, que o capítulo da *Fenomenologia* sobre a consciência infeliz evoque por vezes a primeira filosofia de Fichte interpretada por Hegel." **Gên. e estr.** 206

¹⁰⁸ Nas palavras de Hyppolite: "Preocupado com realidades supra-individuais - o espírito de um povo ou de uma religião -, havia encarado o povo grego como o povo feliz da história, o povo judeu como o povo infeliz." **Gên. estr.** p. 206

¹⁰⁹ Nas palavras de Hyppolite: "Por isso mesmo, descobre uma subjetividade mais profunda do que a da Grécia, prepara simultaneamente a subjetividade cristã e a reconciliação da qual a filosofia hegeliana será o comentário." **Gên. estr.** p. 206

¹¹⁰ Nas palavras de Hyppolite: "São conhecidos os estudos do jovem Hegel sobre Abraão. Abraão deixou a terra de seus pais, rompeu os vínculos da vida e, agora, não é mais "do que um estrangeiro sobre a terra" [Hegel, Estudos teológicos de juventude, apud Hyppolite]. O mesmo ocorrerá com a descendência da

terra dos pais), se tornou estrangeiro em toda parte e símbolo de sua descendência¹¹¹. A infelicidade dele é a ruptura com os objetos do amor (natureza pátria, família, lugar), a quebra da relação entre finito e infinito que reina no amor. Essa separação se agudiza até que o infinito seja colocado além e o finito aquém e toda realidade seja reduzida à finitude impotente na representação do infinito, oposta a um além sublime e sem forma. Essa é a experiência do nada de si, pois Deus permanece um além jamais atingido. O cristianismo nasce dessa história, no momento em que uma tendência dos profetas judeus — acentuar a cisão até o insuportável para que uma reconciliação irresistível surja — se manifesta na paixão (cristã) como o infinito no finito novamente perdido: nesse sentido o cristianismo é também um prelúdio do espírito. Mas essa ruptura não foi apenas conceitual, ela é a história do ocidente, quando o Império romano reduziu o homem a indivíduo, este perdeu sua essência (a cidade, os deuses da cidade): momento em que o cristianismo e o Deus universal encontraram terreno fértil.

Na própria Fenomenologia do espírito, contudo, a consciência infeliz surge da tomada de consciência negativa do ceticismo em relação a si mesmo, ou seja, depois de descobrir o nada de si, a consciência está a um passo da consciência da contradição que se tornou. Ela é uma consciência mutável e duplicada (sem essência) que descobre que o sentido da vida está além da própria vida e assim, na superação constante das situações em que se engaja, descobre seu esfacelamento. Mas o espírito divisa uma vantagem nesse esfacelamento: o desdobramento que esse esfacelamento implica permite que a consciência de si construa um fundo à partir do qual suas cisões possam

qual Abraão será por assim dizer o símbolo." **Gên. e estr.** p. 206; mas, para o que nos importa: "A reflexão, que Hegel estuda particularmente no caso de Abraão, conduz portanto à separação do finito e do infinito." **Idem**, p. 207

¹¹¹Nesse sentido, a Fenomenologia do espírito pode ser também compreendida como a gênese de uma alienação mais ampla e abrangente. Nas palavras de Rousseau, "o homem do mundo está inteiro em sua máscara. Não estando quase nunca em si mesmo, é sempre um estrangeiro e sente-se pouco à vontade quando é obrigado a voltar a si mesmo. O que ele é nada é, o que parece é tudo para ele" Rousseau **op. cit.** P. 315

ser representadas. Antes, contudo, ela se apresenta como a dicotomia insuperável entre aquém e além, onde a impossibilidade de reconciliação cria um abismo: infelicidade judaica. Na continuação, essa infelicidade se mostra mais como um meio do que como uma contradição cristalizada, na medida em que essa infelicidade evolui (sua falta de essência a leva ao movimento) de um estágio judaico, passando pelas primeiras formas de cristianismo até a razão moderna¹¹².

O surgimento do espírito vivente é o cume desse desenvolvimento da consciência de si, mas para isso é necessário um longo desenvolvimento que tem início na questão judaica de superar a cisão. Dessa forma, a dicotomia senhor-escravo se torna a dicotomia Deus-homem, em que um polo não pode absorver o outro e nem sobreviver sem o outro, ou seja, a infelicidade deve ser tratada como a inquietude da consciência que assume ora uma ora outra posição na dicotomia. Um passo a mais e a consciência se torna a mediação entre os dois polos. É a oposição da unidade e a unidade da oposição que se realiza e se perde na síntese do finito e do infinito representada pelo Deus (infinito) que se fez homem (finito). Dessa forma, a razão prática que busca sem parar a sua essência perdida na razão teórica é uma forma de colocar a questão da consciência judaica (expressão da impotência do eu na busca pela liberdade), na forma de um falso infinito que nunca chega a satisfazer o sentimento de que ele se origina. Interiorizar essa dicotomia não resolve a questão, pois a síntese do finito em relação ao infinito é ainda finita e não perfaz uma real reflexão. Numa analogia entre os becos sem saída do kantismo e a formação da consciência cristã à partir da judaica em Hegel, podemos dizer que o papel do outro em Hegel embaralha novamente as verdades empíricas e as verdades puras, pela necessidade de fazer todas ao mesmo tempo possíveis e válidas.

¹¹² Contudo, é preciso cuidado ao considerar essa sucessão histórica: "Em todo caso, trata-se apenas de exemplos históricos, como o eram o estoicismo e o ceticismo; de fato, aquilo que Hegel quer aqui descrever é a educação da consciência de si, o aprofundamento da subjetividade reconduzindo à consciência do ser" **Gên. estr.** p. 211

A consciência cristã se apresenta, dessa forma, como a realização perdida da reunificação da cisão que caracteriza a consciência do povo judeu, pois se a finitude judaica é o nada cindido em relação à essência transcendente, a finitude cristã se aprofunda com a ideia de que, pelo menos uma vez, o finito foi infinito. Isso torna a consciência singular cônica de seu valor infinito e faz com que ela se coloque mais como a mediação entre finito e infinito em si do que como o finito em relação ao infinito. Para isso, o infinito deve estar na consciência, num jogo eterno de aproximação e distanciamento em relação a si como consciência, ou seja, para a consciência, existe uma ascensão na forma de uma superação de si que nunca sai de si. A infelicidade cristã é um redobramento da judaica, mas tem outro sentido. Antes do cristo histórico, a consciência se opunha ao imutável (infelicidade judaica), com ele, Deus toma forma singular (Imutável), depois dele, o singular se torna espírito (reconciliação)¹¹³.

A *Fenomenologia* não pode, contudo, ser confundida com a numenologia do espírito absoluto (teologia do deus morto), mas deve ser entendida como a fenomenologia da consciência de si em seu desenvolvimento, onde o imutável reveste uma forma sensível, deixando de ser um além para se tornar figura particular da consciência de si. Sob essa forma, o imutável permanece inacessível, só que em outro sentido. Deus saiu do além, se pôs no aquém e morreu. Essa historicidade do Imutável é a fonte de nova e diversa infelicidade que só poderá ser superada pela racionalização da historicidade, pois essa encarnação do imutável tem um sentido universal.

¹¹³ A leitura que Hyppolite faz da *Fenomenologia* do espírito de Hegel é uma leitura cristã e existencial, ou seja, ela acredita que a *Fenomenologia* é uma forma filosófica de encenar a ascensão cristã do espírito cristão e, dessa forma, a história é um meio para a ascensão do espírito nesse sentido. Nossa leitura, contudo, vê nessa referência ao espírito cristão como um meio para a passagem filosófica de um antes a um depois em que a consciência de si é um fundo para que o espírito como nível mais elevado do conceito se faça compreensível. Isso não invalida a importância das análises de Hyppolite, pelo contrário, ela reforça sua veracidade. A questão é de definir o que é fim e o que é meio na *Fenomenologia*. Para nós a referência cristã é um meio para uma questão filosófica e para Hyppolite é o contrário.

É a certeza de si em seu trajeto que ora se coloca como estóica (certa de si e indiferente ao meio em que se insere), ora como cética (destrói também a certeza de si) ou judaica (a certeza de si existe, mas está fora da consciência), para, por fim, encontrar nessa síntese finito-infinito a grandeza da finitude que ela é também: a infelicidade se confunde com a profundidade da finitude. A infelicidade que segue à negação da certeza de si do cético se modifica e se torna a dor pela morte de Deus que andou entre nós (a paixão de Cristo). Dessa forma, a certeza de si não pode ser nunca a adequação (finito-infinito), pois ela não tem mais uma essencialidade com que se medir e assim seu para-si não é adequado à certeza de si que pede a equiparação do para-si em relação ao em-si (essencialidade). Essa certeza, contudo, escapa sempre de si e só pode ser em-si perdendo a si mesma, ou seja, ela é a perpétua superação da inadequação em direção a uma adequação que só se dá de forma fugaz. A consciência que supera a tristeza se torna cética, ou seja, foge sempre de si e recusa as determinações com as quais se pretende defini-la. Mas a consciência quer ser Si (não se confunde com ser em-si), na negação de tudo que é dado, ela se põe à prova como consciência mutável, fazendo surgir uma nova objetividade (mistura de sujeito e de objeto) como resultado da renúncia. O movimento é duplo: a consciência, substância da consciência de si, se aliena e se torna consciência de si, enquanto essa se aliena e se torna o Si universal: surge a razão que se desdobrará em espírito.

Há, contudo, um choque entre sensibilidades de época na forma de ler a Fenomenologia do espírito de Hegel. Enquanto os contemporâneos de Hyppolite preferem enfatizar a infelicidade da incompletude subjetiva em seu caráter irrevogável, a própria Fenomenologia tem um roteiro mais complexo, em que essa passagem é

repetida e lenta, mas não inexistente¹¹⁴. A duplicidade da *Fenomenologia*, entre a consciência natural e a consciência filosófica (para-nós), permite que a consciência se sinta em completo abandono como consciência mutável e, ao mesmo tempo, divise uma vantagem e uma superação nessa renúncia como para-nós. A figuração agora não será abstrata e sem forma, ela será figura concreta, fruto da unidade do imutável e da singularidade, mas não ainda consciência universal em-si e para-si e sim para-si. Apenas a razão poderá superar a subjetividade a que a consciência de si está presa e tornar visível essa nova forma de objetividade do espírito.

A questão da consciência infeliz culmina com a razão. Mas antes, ela é apenas o sentimento da unidade entre universal e singular que não transpôs totalmente a duplicidade que era a fonte de infelicidade para a consciência, ou seja, o sentimento da unidade não é ainda conceito da unidade e a consciência cai novamente no estado de divisão. A consciência cristã, como um médio em relação ao estado de evolução da consciência de si, não é ainda uma singularidade universal e pensada (no conceito). Mas apenas o conceito pode encerrar a oscilação da consciência “entre a noite vazia do além suprasensível e a aparência colorida do aquém sensível”¹¹⁵ e entrar “no dia espiritual da presença”. Dessa forma, os discípulos (de Cristo), os cruzados e os românticos expressam esse sentimento que não se supera em conceito e que quando superado nesse sentido se torna comunidade espiritual (Eu=Nós e Nós=Eu)¹¹⁶. Da mesma forma, o trabalho se liga a essa comunhão como restauração do Universal, pois a operação da

¹¹⁴ Nas palavras de Hyppolite: "Preferem, em geral, isso que Hegel denomina a consciência infeliz àquilo que denomina o espírito; retornam de boa vontade a descrição dessa certeza de si que não chega a ser em-si e que, no entanto, só é por meio de sua superação rumo a esse em-si, mas abandonam o hegelianismo quando a consciência de si singular - a subjetividade - se torna consciência de si universal - a coisidade -, pelo que o ser é posto como sujeito e o sujeito como ser." **Gên. e estr.** p. 219

¹¹⁵ **Gên. e estr.** p. 223

¹¹⁶ Nas palavras de Hyppolite, "Os discípulos viram no Cristo a realização da unidade tão procurada pelo mundo judaico e por seus profetas; para eles, porém, tal unidade é ainda uma verdade *estranha* à sua própria consciência." **Idem.** p. 221

consciência no mundo pelo desejo, pelo trabalho e pelo gozo é o próprio ser da consciência de si. O desejo é já a visão inconformada em relação ao mundo, da mesma forma que o trabalho, como resultado do desejo, é a aplicação à natureza de algo do sujeito. Mas isso não é possível sem a valorização do aquém sobre o qual se exerce o trabalho e que foi empreendida pela consciência que ruma em direção da consciência de si. Deus se apresentou como singular e com isso toda a singularidade se torna encarnação dele, sem isso o trabalho não faria sentido a não ser como destruição total e não parcial, como transformação do mundo. Mas essa valorização tem um preço, na operação da consciência, ela “põe em prática poderes que não provém dela mesma”¹¹⁷ e só dá impressão de agir (Deus é que age): da mesma forma que a ação do escravo era ação do senhor.

Mas essa renúncia profunda (da própria vontade) é uma elevação, pois é o próprio homem que põe Deus como estratégia de aprofundamento de um espírito que se perde e se encontra por diversas vezes num movimento ascensional de oscilação entre o singular e o universal. Dessa forma, a própria renúncia (elevação) é a obra da consciência de si, pois é só assim que ela esquece o para-si em nome de um imutável que ela inventava como forma de se livrar do para-si (limitado, aquém). O que ela descobre? Que o além é apenas uma nova profundidade em si mesma e que ela não pode ser universal sem se redobrar sobre si, em níveis mais e mais elevados. A consciência faz da renúncia um método de superar a infelicidade no ascetismo, como uma forma de negar a própria singularidade num fundo que depois se descobre também singularidade a se negar. O movimento da consciência de si se dá por meio de uma série de negações sob as quais se esconde a universalidade, mas isso apenas para os filósofos que percebem que para que um Si possa surgir é preciso que ele seja o Si de todos os Sis.

¹¹⁷ **Idem**, p. 226

Capítulo 3

Os paradoxos da razão

A MOBILIZAÇÃO DO IMÓVEL: DO ABSTRATO PARA O CONCRETO. Não foi Hegel quem inseriu o termo *Dialética* na filosofia. O Sócrates platônico considerava a Dialética um método dialógico de obtenção da verdade. Para Aristóteles, segundo afirmação de Kant na Dialética transcendental, a Dialética é a ciência da aparência, enquanto que, na própria Crítica da razão pura, a Dialética transcendental é o julgamento e a solução do real alcance da razão pura em questões metafísicas, dando origem às ideias reguladoras. Mas e em Hegel? Para Lukacs, a dialética em Hegel não é apenas uma estrutura conceitual, mas a estrutura teleológica do real que culminaria, por meio do materialismo histórico, na dissolução do fetichismo da mercadoria e no fim da relação coisificada entre os homens. Para Hyppolite (que nós seguimos até certo ponto¹¹⁸), por outro lado, ela é a estrutura ascensional da consciência natural e ingênua

¹¹⁸ Para Hippolite, "Essa história da consciência, que tem seu próprio ser-aí objetivo como história do mundo, se acha muito mais desenvolvida do que o esquema que Hegel conservará em seguida no seu sistema, o qual perderá, cada vez mais, suas relações com a história do espírito do mundo." [**Gên. e estr.** p.236-7], ou seja, o espírito é história, ou seja, uma história determinada e assim um devanescer determinado, enquanto, para nós, seguindo Adorno, o plano propriamente especulativo é que é informado e atualizado pela história e, nesse sentido, a história é suprasumida pelo espírito em benefício próprio. Nas palavras de Adorno: "Assim, essa riqueza material tão admirada em Hegel é ela mesma função do pensamento especulativo" [Adorno, **Trois études sur Hegel**, p. 15] Mas o que significa isso? Em que sentido a história é suprasumida? Do desenvolvimento social? Do homem como espécie? A resposta deve ser decepcionante. Suprasumida como meio e suporte para uma questão filosófico-especulativa, ou seja, para dar suporte e meio à expressão filosófica. Assim, procurar respostas aos problemas pessoais, sociais ou estéticos, em Hegel (na *Fenomenologia* em especial), é uma tarefa sempre propensa ao fracasso e à frustração. A *Fenomenologia* procura um meio de problematizar a atualização e a efetividade em relação à estrutura do saber puro (apenas *a priori*) e, para isso, a história é muito útil. A pergunta a fazer é a seguinte, por que a história é considerada como um meio de refletir sobre um redobramento? A Dialética transcendental da Crítica da razão pura impossibilitou alguns conteúdo e dificultou a expressão filosófica (na verdade exigiu sua renovação), por isso a história em Hegel é o substituto da psicologia, da cosmologia e da teologia racionais. Depois de Kant, o assunto, enquanto meio e ocasião para filosofia, deve se presentificar em outros conteúdos. Há, dessa forma, uma coerência do kantismo enquanto a Crítica do juízo não é a afirmação da unidade do juízo, pois a junção entre homem, sujeito e juízo - junção que está por trás da tentativa de reinvestir a apercepção ou o juízo nas funções ontológicas do sujeito cartesiano - é perdida. No belo, na terceira Crítica (do juízo), o juízo do belo é submetido ao

em direção à consciência-de-si filosófica. Mas essa asserção sobre a Dialética está longe de ser não problemática. Ou seja, seria simples se a estrutura tripartite da Dialética hegeliana – Consciência, Consciência-de-si e Razão – fosse suficiente para dar conta da Fenomenologia do espírito de Hegel. Mas ela só se apresenta de forma explícita até o capítulo V da Fenomenologia. Surge então o problema: como interpretar a seqüência do primeiro ao oitavo capítulo na *Fenomenologia do espírito*? Em outros termos, por que além do capítulo da razão (capítulo V da *Fenomenologia do espírito*) há ainda o capítulo do Espírito (capítulo VI), o da religião (capítulo VII), além daquele do capítulo do saber absoluto (capítulo VIII)?

Assim a consciência (natural) tem o objeto como algo externo ao Eu, mas sua inquietude necessária faz com ela se dirija à consciência-de-si que, por meio de sua formação, passa de consciência-de-si singular (objeto não é mais externo, mas ainda não é para a consciência) à consciência-de-si universal. Para Hegel, a razão é a síntese dialética daqueles movimentos anteriores na forma de uma consciência-de-si universal que não distingue mais entre as determinações do objeto e do eu: idealismo em sentido geral. Nesse movimento geral cabe nuances. Na Fenomenologia do espírito, essa manifestação da razão é um duplo da história do saber que extrapola aquela estrutura

universal igualmente de origem subjetiva (psicológica no sentido moderno). A quebra da união entre coisa e juízo, no belo (o belo está no juízo), se expressa numa multiplicação das noções do belo. Da mesma forma, a terceira formulação do Imperativo categórico - ages em relação a todo ser racional como um fim em si mesmo - coloca o problema da multiplicidade e da unidade no Imperativo moral, pois tratar como *fin em si* é, antes de tudo, tratar como diferente de mim e da minha máxima da ação. A unidade do Imperativo categórico é possível pela afirmação da diversidade. Hegel dá vida, cenário e individualidade à figuras da consciência que se tornam conceito, ou seja, ele é unidade de uma multiplicidade, mas uma unidade tão carregada de conteúdo que é difícil de perceber seu fio condutor. Nas palavras de Hegel, "Com efeito, a diferença tem seu princípio no puro Eu, no puro entendimento mesmo. Desse modo, com isso se admite que a imediatez, o asseverar e o encontrar são abandonados e que o conceber 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, isso deve ser considerado como um ultraje à ciência. Onde é que o entendimento poderia mostrar uma necessidade, se é incapaz de mostrá-la em si mesmo, que é a necessidade pura" **FE** 182/176 (§235).

tripartite, enquanto que, na Propedêutica e na Enciclopédia¹¹⁹, o movimento é mais esquemático (menos vivo), ou seja, a reconciliação do singular e do universal, na Fenomenologia, ultrapassa o âmbito da razão e pede ainda dois outros movimentos que desaparecerão na Propedêutica e na Enciclopédia: espírito e religião¹²⁰. É importante notar que a conquista da universalidade é a superação do eu isolado que reconhece os outros eus e é reconhecido por eles, pois a razão (na Propedêutica e na Enciclopédia) ou o espírito (na Fenomenologia) exercem uma mediação entre os eus e esse é o significado da universalidade da consciência-de-si. Dessa forma, a educação ou a formação (pela história da humanidade) são a elevação do homem isolado em direção à universalidade no sentido citado: reconhecimento como verdade e virtude das consciências de si entre si.

Mas qual é o problema de Fundo que recobre a estrutura tripartite? É a superação do solipsismo kantiano, onde o eu penso estava suspenso no vazio, em direção a uma concretude que se expressa na relação de um eu não-abstrato em relação

¹¹⁹ Quanto às diversas fenomenologias nas obras de Hegel, conf. Hyppolite: "Na Fenomenologia de 1807, alguns anos mais tarde em sua *Propedêutica* e finalmente na *Enciclopédia*, Hegel sempre considera o mesmo movimento dialético que se exprime nestes três momentos: a consciência, a consciência de si e a razão." **Gên. e estr.** p. 233; mas Hyppolite pergunta também "Que diferença há entre a razão da Fenomenologia de 1807 e a razão no Sistema? - No sistema, a razão é verdadeiramente a identidade do em-si e do para-si, de modo que, a partir dela, a consciência fenomênica é superada. Na Fenomenologia de 1807, a razão é o aparecimento fenomenológico da razão, de modo que a unidade do em-si do para-si é encarada tal como (ainda) ela aparece para si à Consciência humana. Somente no final da obra, na dialética da remissão dos pecados, a "oposição interior do conceito" será verdadeiramente transposta (cf. nossa conclusão: "Fenomenologia e Lógica"). **Gên. estr.** Nota 7, p. 236-7.

¹²⁰ O que nos importa aqui é que na Dialética hegeliana, no capítulo V da *Fenomenologia do espírito*, Certeza e verdade da razão, temos a forma ainda imperfeita, mesmo que já bem mais complexa que a dos capítulos I, II e III, da alienação que está em questão em toda a *Fenomenologia*. Dessa forma, a natureza não expressa mais – como em Kant com o conceito de organismo na terceira crítica ou como Schelling com a perfeição expressa no desdobrar da inteligência da vida – de forma simbólica ou não, a perfeição da razão ou do espírito. O binômio razão e natureza representa então uma alienação filosófica em seu estágio ainda elementar. Por isso que, na Fenomenologia, de forma indireta, a estrutura óssea não determina o desenvolvimento daquilo que a preenche como vivente, pois essa problematização do vivente é apenas simbólica (em Kant talvez a asserção sobre o organismo seja também apenas simbólica em relação à razão), ou seja, a estrutura da obra de Kant fornece a base "óssea", morta e indiferente à multiplicidade de filosofias que se estabeleceram a partir dela.

a todos os outros¹²¹. A verdade, dessa forma, adquire um significado novo: ela supera o homem, sem deixar de ser humana e sem poder ser separada da formação (do trajeto) que a consciência de si deve percorrer até que a certeza (subjéctiva, isolada) e a verdade (objéctiva e recíproca) não possam ser distinguidas, ou seja, até que a verdade seja espírito. O conteúdo do pensamento, dessa forma, não é mais (como em Kant) a mera representação de uma coisa-em-si inapreensível, mas sim a expressão da essência mesma das coisas, ou seja, a filosofia hegeliana, diferente da kantiana, não se limita mais a um pensamento abstrato que fica na dependência de algo externo para estabelecer uma diferença concreta (como a carne viva em relação ao esqueleto morto), pois, agora, é o pensamento (fruto do reconhecimento) que detém o critério da verdade que não é mero em-si, mas saber de si (espírito). Mas essa pretensão de concretude corre sempre o risco de permanecer apenas formal (abstrata, parcial, kantiana) se a consciência de si não seguir um caminho mais e mais abrangente nos coletivos reais — família, pátria, estado, religião — em que o eu é um nós e o nós um eu, ou seja, em que a razão se torna consciente de si como espírito¹²². Dessa forma e em contraposição ao kantismo, a razão não é uma imagem formal das capacidades do eu, mas sim um momento (concreto) do desenvolvimento do espírito.

Esse momento que é a razão é a culminância do desenvolvimento da dialética do senhor e do escravo, do ceticismo e da consciência infeliz, ou seja, ela é o resultado de uma verdadeira história *concreta* da humanidade: quando a consciência natural é superada. Mas esse papel da razão varia nas obras citadas. No sistema, a razão é aquela superação (é o todo do espírito), enquanto que, na Fenomenologia do espírito, ela é um

¹²¹ A estrutura óssea da obra de Kant que devia dar nascimento a uma multiplicidade é, para Hegel, apenas um entreato em relação ao predomínio de uma das possibilidades apenas, ou seja, o estilhaçamento do pós-kantismo é um convite ao embate e predomínio de uma única via das possíveis, ou seja, enquanto cada uma das vias são um B (Fichte e Schelling), apenas o C (Hegel) deve predominar.

¹²² Na obra de Hegel, o kantismo adquire consciência (consciência-de-si) da necessidade de sua superação.

aparecimento Fenomenológico que pede o complemento de três outros movimentos (espírito, religião e saber absoluto). O que importa, contudo, é que a história da consciência tem seu ser-aí objetivo na história do mundo como médio em relação a um Si expandido até um nós. Por isso, a consciência infeliz sentia sua insuficiência e seu isolamento como a impossibilidade de permanecer nesse ponto (kantiano) e sofria por ter a conciliação (o Deus medieval, o imutável) com um além. Por meio dessa figura, da consciência infeliz, a consciência expressava a necessidade de utilizar a universalidade da Igreja da Idade média — comunidade universal, vontade geral como alienação das vontades singulares — como via em direção à razão moderna. O meio termo entre singular e universal que representa a Igreja da Idade média coloca esses extremos em relação e se transmuta, como mediação vivente e universal concreto, na razão moderna. A razão, dessa forma, em 1807, é a certeza (não ainda a verdade) de ser toda a realidade: primeiro passo em direção a mudança de significado do além de inefável e inatingível para o que nos resta percorrer. A consciência, dessa forma, não aliena a coisa em si, mas aliena a si mesma num movimento espiritual, na forma de uma conversão e de uma passagem. A alienação não deve ser entendida como a morte em que algo é perdido de forma permanente, mas como uma morte de algo que se conserva e se mantém, ou seja, como uma morte que repele o Si em direção ao universal. De forma que o singular e o universal ou o Si e o ser-em-si perdem o que os separava e isolava: esse momento corresponde, segundo Hyppolite, ao Renascimento que sucede às Cruzadas e à Idade média¹²³. Se a Idade média colocava a salvação em outra vida, ou seja, desqualificava o mundo sensível, o Renascimento quer encontrar-se no mundo e

¹²³Como dissemos mais acima, os elementos históricos não são uma descrição histórica, nem uma reflexão sobre a história, mas sim o embricamento da formação do conceito por meio da sucessão dos momentos históricos que não valem como algo em si, mas apenas como símbolo de uma alienação filosófica.

não mais negá-lo: o mundo será seu próprio espelho e a consciência se reconcilia com a presença-atualidade.

Se o Idealismo é a filosofia própria dos tempos modernos, essa filosofia deve superar o momento em que o ser da consciência-de-si não era ainda o mundo e em que a consciência só queria se defender do mundo como uma realidade estranha¹²⁴. Para Hegel, dessa forma, o Idealismo deve pressupor um comportamento diverso em relação ao mundo, ou seja, enquanto deixa de considerá-lo como outro, passa a comportar-se em relação a ele como um positivo. Mas de que forma? Se antes a liberdade parecia implicar um ato de isolamento em relação ao mundo, agora, a razão, segura de si, faz da realidade parte de si, pois seu pensamento e a realidade se unem nas determinações comuns.

Kant hesitava nesse ponto. Sua razão pura abarcava o mundo, e sua razão prática o desqualificava como fonte de determinação da vontade. Fichte e Schelling acreditaram poder superar essa hesitação por meio de asserções idealista, mas apenas Hegel que acumulava as experiências de ambos podia conceber esse idealismo como um processo dinâmico em que não se ganha nada com asserções imóveis. Ou seja, a razão não é uma tese ou uma mera capacidade vazia, mas o resultado de uma experiência coletiva em que a consciência deve proceder à elevação dela ao saber¹²⁵. Não se trata de verdades imediatas, dadas de início e de forma definitiva, mas de compreender que o idealismo é a filosofia e a prática da razão que quer se tornar espírito. A consciência ingênua (figura

¹²⁴ Notemos, contudo, como diremos à seguir, que devemos diferenciar o idealismo de Hegel desse fundo, nas palavras de Hyppolite: "Foi Nicolai Hartmann que, em seu belo livro sobre o Idealismo alemão, notou a originalidade de tal apresentação. Enquanto os filósofos alemães anteriores, um Fichte e um Schelling, apresentam o idealismo como uma tese filosófica - um deles recorrendo a uma intuição fundamental da consciência de si, outro a um princípio originário da identidade -, Hegel encontra o idealismo no caminho histórico da consciência humana que se desenvolve para si mesma." **Gên. e estr.** p. 240

¹²⁵ Essa experiência coletiva da recepção do kantismo deve ser absorvida sem ser totalmente dissolvida (suprassunção hegeliana).

que expressa as experiências anteriores) acredita que basta dizer que a razão abrange a realidade, pois ela “esquece” o caminho pelo qual se chega a essa verdade, enquanto que a filosofia hegeliana (expressa pela figura da consciência filosófica) tem justamente em conta o trajeto de mediações pelo qual essa verdade se torna saber. Para Hegel, dessa forma, deve-se começar pela denúncia da insuficiência do idealismo unilateral e abstrato em direção à concretude de sua manifestação num mundo que ou se abre para o conhecimento racional ou realiza sua intenção. A consciência filosófica vê na história do mundo o longo processo de mediação e formação para que essa tese (Eu=Eu, Eu=mundo, mundo =Eu) surja. A dialética anterior (da consciência ingênua) via o desaparecimento do ser outro como um dado que cabia enunciar, mas esse enunciado produzia uma representação apartada do representado, ou seja, acabava por não produzir o que enunciava, pois algo ficava como um resto inapreensível (por isso esse idealismo ingênuo se expressava em teses unilaterais). O isolamento da consciência e o paradoxo da coisa-em-si eram expressões dessa insuficiência e deviam ser preservados como parte de um processo que vê nessa insuficiência um convite a sua superação.

Antes de mais nada, não se deve iludir em relação à razão, pois ela não surge do nada e de forma repentina como um absolutamente *a priori*¹²⁶. O conceito, no sentido hegeliano, não é uma forma vazia e dada de uma vez por todas, mas sim um processo lógico-histórico de surgimento da razão e de sua filosofia: o idealismo. O em-si deve ser compreendido como um vir-a-ser, o pensamento como a história do pensamento, mas não deve se contentar com a enunciação imediata dessa verdade (abstrata nesses termos), pois sua essência só se dá no movimento de seu-ser-que-veio-a-ser e sua

¹²⁶ Nas palavras de Hyppolite: "Hegel tem consciência da originalidade de sua apresentação, e por isso mostra as deficiências de um idealismo que se oferece de pronto como uma tese filosófica, negligenciando seus pressupostos históricos." **Gên. e estr.** p. 240

verdade se manifesta de forma diversa conforme a etapa do espírito do mundo em que se encontre.

A consciência ingênua (principalmente Kant e Fichte, mas também Schelling) não apreende o problema dessa forma, pois acredita ter sua tarefa na descoberta e na enunciação de uma verdade atemporal e irrecusável. Com isso, ela fracassa (como Fichte, por exemplo) quando não percebe que a verdade sempre volta a escorrer na realidade e a formar de novo um outro que se acreditava subjugado pela verdade. Em sentido contrário, a consciência filosófica, por meio da reflexão, absorve esse outro sem imobilizá-lo e vê sempre e de novo surgir a si mesma nesse outro, deixando de ser a mera asserção e a mera certeza para se tornar a verdade do movimento do conceito¹²⁷. Dessa forma, a tese imóvel (da consciência ingênua) não consegue reter a antítese que surge e a contradiz, se tornando cética e infeliz¹²⁸. Mas essa infelicidade é já a suspeita de seu fracasso e, dessa forma, esse sentimento permanece invisível para si mesma. Assim, ela se isola desse outro, dessa antítese que não se deixa absorver e perde com isso a verdade numa duplicidade: razão pura/razão prática; eu/não-eu; apercepção/fenômeno; razão/coisa-em-si. Quando o idealismo unilateral e abstrato começa pela asserção de que o 'Eu é toda realidade', isso não se verifica no final, pois esse não-eu se furta ao eu como a coisa-em-si ao entendimento e a razão prática à razão pura¹²⁹. A filosofia hegeliana nasce da experiência da contradição entre a exigência

¹²⁷ Dessa forma, as experiências passadas dos idealismos unilaterais são absorvidas na empresa hegeliana: "As duas vias - a da consciência que vê desaparecer o fantasma do ser-em-si e da consciência de si que, no curso de sua dura e longa educação, vê se evanescer uma essência que seria somente para ela, para ela como consciência singular - são igualmente indispensáveis para a posição de uma verdade, simultaneamente em si e para a consciência, verdade como somente o idealista pode conceber." **Gên. e estr.** p. 242

¹²⁸ Os termos dessa infelicidade se aproximam do aborrecimento, na palavras de Hegel: "Mas essa igualdade-consigo-mesmo do pensar é apenas a pura forma na qual nada se determina. Por isso, os termos universais do verdadeiro e do bem, da sabedoria e da virtude, onde o estocismo tem de parar, de certo são geralmente edificantes; mas como de fato não podem chegar a nenhuma expansão do conteúdo, começam logo a produzir tédio" **FE 158-9/ 155** (§ 200).

¹²⁹ A origem desse estilhaçamento e dessa partição da apercepção se localiza, ainda na *Crítica da razão pura*, na independência da Estética transcendental em relação à Lógica transcendental, assim, como

idealista e a realização de seus defensores, do deslocamento de um *Eu=Eu* (como mera exigência) em direção a um *Eu que deve ser igual a Eu* (resultado irrecusável) em que o pensamento se torna uma unidade abstrata e impotente frente ao estilhaçamento de uma realidade insubmissa¹³⁰. A verdadeira tarefa é realizar aquela exigência e passar dessa certeza (subjéctiva) de ser toda realidade em direção à verdade (objectiva). Mas como ter sucesso onde outros fracassaram? A verdade daquela asserção deve surgir da história do mundo e não permanecer ao seu lado como uma verdade abstrata, pois a razão concreta observa a natureza e seu transcorrer concreto para nele encontrar a si mesma e assim realizar o que era uma mera asserção (certeza subjéctiva). A razão concreta busca sua verdade e não se contenta em proclamá-la sem ter a experiência dela na história. O espírito, dessa forma, é essa síntese continuada de um idealismo concreto em que o Eu e o universo se adequam um no outro.

conseqüência dessa independência, temos a terceira formulação do Imperativo categórico (agir em relação a todo ser racional, inclusive a si mesmo, como fim-em-si), na Fundamentação da metafísica dos costumes de Kant, e a irredutibilidade do subjéctivo em relação ao objectivo, na Antinomia do juízo de gosto da Crítica do juízo de Kant.

¹³⁰ Assim, a multiplicidade resultante do estilhaçamento da razão em Kant só pode ser, para Hegel, um estágio intermediário que incita mais que resolve o problema da unidade necessária da razão. Claro essa unidade não pode mais ser nem inerte, nem abstrata, ou seja, ela não recoloca uma exigência dogmática de um princípio eterno, mas procura na mais absurda multiplicidade um fio condutor excessivo e sempre renovado e portanto também perdido.

VIDA ORGÂNICA E HISTÓRIA. O idealismo de Hegel é uma tarefa e não uma asserção. Como entender essa diferença?¹³¹ Não basta afirmar que a razão é toda a realidade (formulação idealista abstrata), mas perceber que o idealismo de que Hegel é contemporâneo não passa, para ele, de uma certeza subjetiva e que permanece uma pura abstração formal inócua perante uma realidade que lhe é indiferente como aparece na segunda parte da Crítica do juízo. Ou seja, a tarefa de tornar o idealismo uma verdade não pode deixar de absorver o ser multiforme não apenas em suas qualidades gerais, mas no seu desenvolvimento de fato, por isso, para Hyppolite, o capítulo da *Fenomenologia do espírito* consagrado à razão não se preocupa em dar uma forma ao idealismo, mas, por meio da reflexão sobre o desenvolvimento das ciências do Renascimento até a época de Hegel, discutir a relação entre razão, conhecimento e realidade, na forma de uma sucessão de aparentes progressos e subseqüentes atrasos. Essa forma de tratar e conceber o idealismo confere uma originalidade inigualável à Fenomenologia, pois o conceito que interessa à razão na experiência surge de si, mas não cessa de ser confirmado e, em seguida, negado novamente pela experiência entendida como passado da razão, pois a natureza não é conceito e sua observação não pode ser a não ser uma estágio intermediário e negativo para o espírito (verdadeiro objeto)¹³². Por isso, a razão teórica é substituída pela pretensão da razão prática de

¹³¹ Segundo Hyppolite: "A certeza da consciência de ser toda a realidade - não é, como o idealismo, uma afirmação filosófica que permanece gratuita e formal na medida em que não cumpre o que promete. Sabe ser apenas uma certeza e, portanto, encarrega-se de conferir a si mesma a verdade, pondo mãos à obra e realizando um saber do mundo; não permanece no *puro Eu*, ou seja, na abstração de Fichte. Por isso, o capítulo que Hegel consagra à razão na Fenomenologia corresponde ao desenvolvimento das ciências, desde o Renascimento até sua época." **Gên e estr.** p. 247

¹³² Nas palavras de Hyppolite: "Por isso, se a filosofia da natureza - e de modo mais geral, todas as ciências da natureza - deve ter um lugar nesta fenomenologia em que a consciência aprende a se encontrar e a se reencontrar como espírito, tal lugar não poderia ser, como acredita Schelling e talvez o próprio Hegel durante um momento do período de Iena, um lugar preponderante." **Gên. e estr.** p. 248. Mas por que não? Nas palavras de Hyppolite: "O próprio movimento do conhecer é uma vida, e a vida é a existência do conhecer; o que a razão observadora contempla nessa superação da lei é ela mesma como objeto e sob a forma da vida." **Idem**, p. 270, mais especificamente, segundo Hyppolite, "Notemos de

realizar a razão e não de constatar sua efetividade, ou seja, a prática ressalta o para-si das categoria e não o em-si como na categoria, mas a tarefa da filosofia de Hegel vai além: sintetizar esses dois aspectos da razão (teórico e prático/ objetivo e subjetivo) se tornando espírito.

Os reflexos da razão na natureza (a filosofia da natureza), contudo, são ilusões de concretude e não um ato, ou seja, são a expressão do seu passado e não de sua auto constituição, pois a natureza como absoluto da razão (como pretendia Schelling e Hegel do período de Iena) deve ser superada para que o espírito possa se expressar como Absoluto. Dessa forma, a natureza é rebaixada em relação ao espírito como espírito desgarrado e intuição perdida no ser e, assim, a razão observadora busca o conceito como ser e o eu como realidade imediata, mas fica longe da verdade como expressão da unidade dialética (base desse novo idealismo). Esse caminho, contudo, como caminho do desespero, deve ser a perda do eu que procura se reencontrar. De que forma? Na medida em que a consciência tem o saber absoluto como essência compartilhada pela natureza e pelo eu, ela supera a consciência fenomênica e mesmo a Fenomenologia do espírito em um saber absoluto que permite pensar a razão em si mesma e em uma ontologia não mais maculada pelo saber do Outro. Nesse ponto, a consciência buscaria a razão em si mesma e não mais nas coisas. Mas não é assim ainda no capítulo da Fenomenologia concernente à razão observadora, onde a consciência aparece a si como um osso.

O objeto, dessa forma, tem dois sentidos, ou seja, quando a consciência assume o movimento do saber sobre si, o objeto é imutável, quando a consciência se eleva a

passagem que não se pode criticar Hegel reprovando-lhe por não reservar lugar a ciências empíricas, pois o que lhe interessa aqui é somente o sentido de tais ciências, o que significam para filosofia." **Idem**, p. 271

uma verdade fixa e segura de si mesma, ele é o movimento do saber, de forma que, para a unidade, o movimento é o Outro e, para o movimento, a unidade é o outro. Dessa forma, no movimento de descrição, onde nos lançamos a generalizações (gêneros) mais e mais abrangentes, temos um universal sem vida, mas a consciência não é entendimento, é apenas a memória dele e, quando nomeamos, elevamos as coisas do sensível ao pensamento, fazendo delas ideias de si mesmas por meio da linguagem. O ato (nomeador) é o ser-aí do espírito, em que o logos humano é, ao mesmo tempo, natureza e espírito, mas enquanto descrição ela tem limites, pois ela deve transbordar numa classificação, ou seja, num sistema das coisas que exprima a natureza como um todo e permita o conhecimento¹³³. Mas como garantir que o conhecimento exprima o para-si do objeto e não alguma inessencialidade? Essa é a tenção entre o singular e o universal e só o ser vivo pode ultrapassar essa tenção. Em que sentido? Dizer que um animal tem presas e garras, por exemplo, não permite apenas classificá-lo, nessa ou naquela categoria, mas as garras e as presas permitem a ele próprio se separar de seu em torno e se constituir como uma singularidade, como o ser-para-si¹³⁴. Na planta, por exemplo, a matéria se perde na relação com o todo e não permite realizar a separação entre gênero e espécie, pois se formam transições e confusões em que o pasto se torna ruminante e só o carnívoro se mantém para si, consumindo o ruminante. Dessa forma, no escoar da realidade, a lei substitui a classificação e se mantém em si, enquanto elo de

¹³³ Nas palavras de Hyppolite: "Eis a linguagem que melhor corresponde a esse estágio do saber. Assim como o poeta, e particularmente o poeta épico, que ao dizer as coisas lhes confere o selo da universalidade e a forma do pensamento, assim também, ao nomear as coisas, elevamo-nos do sensível ao pensamento." **Gên. e estr.** p. 252; ou ainda, "Insistimos nesse papel da linguagem, cuja importância já apreciamos no primeiro capítulo da Fenomenologia, no momento da certeza sensível, pois a ele Hegel retorna incessantemente em todo o transcurso de sua obra. A linguagem é, verdadeiramente, o ser-aí do espírito." **Idem**, p. 252

¹³⁴ Nas palavra de Hegel, "Por exemplo, os sinais distintivos dos animais são tirados das unhas e dos dentes; pois, de fato, não só o conhecimento que distingue por meio disso um animal do outro, mas por meio deles o animal se separa e, com tais armas se mantém para si e separado do universal" página 183 (§ 246 da tradução). Nesse sentido, é preciso saber identificar o que é pressuposto em cada alusão e visão figurada, mas, ao mesmo tempo, levar à sério enquanto conteúdo a ser descrito.

ligação entre classificações estanques, mas com isso nos conduzimos a outro paradoxo. Uma lei constituída por analogias e por indução não seria apenas provável? Com isso, estamos num beco sem saída de novo, pois a probabilidade só pode expressar o caráter improvável e imperfeito por meio do qual a verdade se apresenta à consciência. Mas uma vantagem se manifesta nesse trajeto tortuoso. O conceito que estava mergulhado no ser se revela como ele é, ou seja, não mais o universal estático da descrição ou da classificação, mas como uma relação unificadora, como o retorno a si a partir do ser outro: o orgânico. Ou seja, esse novo objeto não é a lei de termos que se perdem, mas a lei como unidade do processo que se mantém em seu vir-a-ser-outro. Se o conceito fornece a diversidade, o orgânico fornece mais: a finalidade em que os termos não se separam verdadeiramente.

Não se pode perder de vista que o progresso do objeto é também da consciência. Dessa forma, na natureza inorgânica, a lei não era para si e o seu para si era somente reflexão da consciência, com o orgânico, contudo, isso muda, pois, agora, a própria reflexão se torna objeto. Em outros termos, o próprio conceito se torna para si. Aquilo que a natureza inorgânica atinge apenas pela conexão externa com o todo (o todo que nós chamaríamos hoje de meio ambiente) não permite a ela conservar a si mesma, não faz com que ela reflita a si mesma. Em sentido contrário, o orgânico é um sistema relativamente fechado que tem relação com o exterior, mas se mantém apenas em sua relação consigo mesmo, ou seja, as determinações que o abrem ao exterior estão sob controle de uma unidade simples e orgânica que não está apenas na consciência (como acontecia com o inorgânico). Mas a dificuldade se recoloca, pois a necessidade que se ganha por um lado, o para si do organismo, se perde na relação com o exterior (com o clima, os elementos, etc.): entre o ar e a asa dos pássaros, a água e a forma do peixe, não há relação necessária. Dessa forma, quando tentamos explicar as características do

vivente pela série causal (deduzir a forma das asas à partir do ar ou a forma dos peixes à partir da água) muitas soluções alternativas evidenciam a contingência dessa relação. Para sanar essa adversidade conceitual, Kant se vale do juízo reflexionante e não do determinante, ou seja, ele, por meio da suposição de algo fora da experiência, onde muitas outras soluções se apresentam para um mesmo impasse, não pode estabelecer a relação necessária entre as formas de vida e seu em torno¹³⁵.

Para Hegel, dessa forma, a necessidade da forma vivente não é interna e não se encontra na essência real, mas é apenas teleológica e, assim, se mostra como o contrário de uma lei. Por outro lado, o orgânico, na crítica do juízo, não pode levar a cabo o que ele expressa e apenas o pensamento liberto da necessidade da natureza pode se mover para si e acima da natureza. Schelling acreditou poder resolver essa incongruência (uma relação causal entre vivente e natureza que só se explica por um intelecto divino) acreditando que o orgânico realiza a sabedoria inconsciente do conceito¹³⁶. Para Hegel, contudo, essa finalidade inconsciente da natureza é apenas um primeiro reflexo da razão consciente, ainda imperfeita. A liberdade do orgânico não é para si e sua manifestação é apenas parcial, ou seja, a suposta sabedoria da natureza (justificação de uma filosofia da natureza) é apenas indicada e seu papel no sistema hegeliano é subordinado¹³⁷. A natureza nunca será nada além de um outro do espírito que se realiza no espírito absoluto, na história humana (arte, religião e filosofia). Nesse movimento, Hegel supera

¹³⁵ Para Hyppolite: "Essa contingência das formas viventes, quando se quer explicá-las pela cadeia de causas eficientes, surpreendera Kant na *Crítica do Juízo*, e para remediar essa contingência recorria a uma explicação finalista, explicação que todavia está fora da natureza e deriva do juízo reflexionante, não do juízo determinante." **Gên. e estr.** p. 257; por isso para Hegel, segundo Hyppolite, "neste capítulo acerca do conceito de meta, o que Hegel quer mostrar é a existência da razão na natureza orgânica, mas também sua existência imperfeita." **Idem.** p. 258

¹³⁶ Nesse sentido, Schelling não ultrapassou uma certa interpretação da relação entre organismo e perfeição da natureza tal como aparece na *Crítica do juízo* em Kant.

¹³⁷ Por isso, o capítulo V da *Fenomenologia* não é expressão da perfeição da natureza, da razão ou do espírito, mas apenas uma primeira visão ainda bruta da alienação do espírito e pede assim três outras partes (espírito, religião e saber absoluto).

toda sua contemporaneidade que via, na natureza, a expressão de uma perfeição em si ou do espírito ou do eu ou de Deus. Mas o que vale para a natureza, Hegel transfere à razão: o resultado é o mesmo que o começo, a meta o mesmo que o início. Ou seja, para Hegel, a passagem da potência ao ato, na medida em que o ato é imanente à potência, remete ao Si como centro da filosofia hegeliana. Não é o orgânico a expressão mais elevada do Si e a razão encontra a si mesma na superação da necessidade natural e não em sua causalidade. Quando Hegel trata da relação entre organismo e meio ou entre os órgãos do vivente entre si, essa operação tem um sentido diverso, enquanto o que se ressalta é a astúcia da razão¹³⁸, pois na vida orgânica a razão não vê a si mesma, apenas vislumbra a si mesma: a natureza é um reflexo da razão mas não o definitivo e nem o mais essencial.

Assim, enquanto os pós kantianos acreditavam poder resolver melhor a questão do orgânico fazendo do seu princípio algo imanente (ou o absoluto ou o sujeito ou Deus), já que todos acreditavam que aquele intelecto divino que Kant punha como forma de unir o organismo e o fim fora da realidade só recolocava o problema, Hegel, por seu lado, preserva a dicotomia natureza/conceito, mas com outra intenção, separar o interior-conceito do exterior-realidade. Mas agora, o interior não é um mero substrato suprassensível da natureza, pois ele ressalta uma exterioridade que não é mais a natureza e sim o espírito, ou seja, a natureza é o exterior sem dúvida, mas a exterioridade desse interior é que ele se deixa ver como interior. De que forma? O interior não é só a potência e a natureza o ato, mas a potência é um ato diverso da natureza como ato e que se exterioriza como um objeto (por isso o espírito é como um

¹³⁸O que é astúcia da razão em Schelling se torna, em Hegel, o inconsciente de um espírito que ainda não vê em toda amplitude.

osso)¹³⁹. Sem dúvida, essa solução é paradoxal, mas, por meio dela, se torna evidente a necessidade de uma continuação, ou seja, quando Hegel define a irritabilidade, a sensibilidade e a reprodução como as funções mais elementares do vivente, ele tem em vista o conceito e o espírito como um vivente e não o vivente como um exterior de fato. Sem dúvida, o vivente dissolve e reflete o inorgânico por meio de sua sensibilidade como pura passividade e se volta contra o outro como irritabilidade, mas essas propriedades são também, e mais importante ainda, os momentos do conceito. Dessa forma, essas funções se aplicam ao ente universal como um ser da vida, cuja ideia tem realidade como ideia. Assim, essa exposição do orgânico diz menos respeito à filosofia conceitual da natureza do que aos momentos do próprio conceito. A irritabilidade é inversamente proporcional à sensibilidade e essa lei diz respeito ao ser orgânico de fato, mas ela tem em vista uma recapitulação conceitual por trás das interpretações quantitativas da natureza e da conceituação que ela implica. A matemática deixa de lado o trabalho do conceito por trás do espaço que ela acredita ter por razão última e assim não vê que na passagem do ponto à linha e dessa ao plano há um trabalho do conceito e não a expressão de uma verdade em si quantificável.

Mas essa exposição está longe de dar conta da diversidade de intenções por trás do texto hegeliano. Mas o essencial é que o orgânico é já conceito e não coisa, pois sua exterioridade não exprime o interior e a vida é o próprio movimento do conceito em sua universalidade, ou seja, ela é o próprio conhecer existente: o movimento do conhecer é vida e a vida é existência do conhecer. Assim, quando a observação quer descobrir leis ela apaga as diferenças conceituais e volta às diferenças indiferentes, em que se tem em

¹³⁹ Nesse sentido, afirma Hegel: "A caixa craniana não é nenhum órgão de atividade, nem tampouco um movimento que seja linguagem, não se furta, nem se assassina com a caixa craniana etc.; e por semelhante atos ela não se altera o mínimo que seja; e assim não se torna um gesto de linguagem. O crânio é um essente que não tem valor de signo" **FE** 251/238; (§ 333). Mas essa metáfora se radicaliza, nas palavras de Hegel: "A outra significação do resultado já foi considerado, é a do observar carente-de-conceito, que não sabe entender-se nem designar-se a não ser designando friamente um osso como efetividade da consciência-de-si" **FE** 261/247 (§ 345).

vista o interior do exterior (um fim em si, diverso do primeiro) e não o exterior do interior (um fim que passa do interior ao exterior sem alteração). Diferença que não é tão sutil como pode parecer sua formulação. O verdadeiro ser-para-si é a unidade infinita que não tem expressão biológica, ou seja, as múltiplas formas de vida em potência e suas formas em ato não estão conectadas de forma necessária, pois a vida universal está expressa na série de figuras viventes de forma contingente. Por isso Hegel diz que a vida não tem história e, quando Schelling acreditou que a série dos viventes era expressão de uma única e mesma vida, ele nega, de forma implícita, que haja diferença entre a filosofia da natureza e a do conceito. Assim, a fenomenologia do espírito é diversa da fenomenologia da vida e essa tem sentido para Hegel em relação à filosofia e não o inverso.

O vivente, dessa forma, não tem sua essência como determinação exterior e é a superação dessa determinação como singularidade universal, mas essa última não está desenvolvida até o para si na vida, ou seja, ela está presente apenas como momento negativo que transcende toda determinação, pois o gênero expresso nos viventes é gênero apenas em si e não para si. Dessa forma, a natureza como todo, ou seja, o sistema da vida e seu ambiente perfazem um grande indivíduo universal, mas falta ainda a esse indivíduo a singularidade vivente como exterior do interior e não como interior do exterior. Com isso, fica evidente que o complexo da vida na terra é expressão imperfeita da própria vida, pois só a consciência e na consciência, ou seja, no espírito esse desenvolvimento pode sustentar todos os momentos e perfazer uma história. A razão que busca encontrar a si mesma na natureza não tem êxito, pois a filosofia da natureza é uma pretensão vã. Apenas a vida do espírito é uma história que une o singular ao universal.

PARADOXOS DA OBSERVAÇÃO: RELAÇÃO INTERIOR-EXTERIOR. Na tentativa de justificar a convicção instintiva de que o mundo exprime a consciência mesma, a razão passa de objeto em objeto em direção ao sujeito humano. Esse movimento é um novo tipo de empirismo que preenche o eu vazio, mas, como observação da natureza, não constitui um verdadeiro saber, mas apenas sua imobilização no ser, como mal sucedida busca pela imagem universal de uma coisa isolada que não compreende a vida ou o pensamento. Diante desse impasse, a razão supera a observação em busca da lógica do conceito e da essência em que se deve conceber e não observar, ou seja, onde o conteúdo não vale em si, mas apenas como movimento da Inteligência. O resultado disso são as leis em que as coisas se comportam como abstrações¹⁴⁰.

Na observação do orgânico, essa lei se torna objeto, pois aí o exterior deve exprimir o interior, mas a individualidade humana é um limite dessa pretensão de que o exterior exprima o interior¹⁴¹. Para Hyppolite, é nesse sentido que se deve compreender a análise de Hegel da Fisiognomia e da Frenologia. Dessa forma, no capítulo da razão, Hegel substitui uma lógica formal e inorgânica das faculdades justapostas por uma que exprime o movimento do Si. Como compreender esse movimento? Partindo de uma lógica ainda empírica, ele chega a uma filosofia do espírito: primeiro subjetivo, depois objetivo e, por fim, absoluto. Assim, a razão observadora (individual) se torna razão prática (coletiva) que, como comunidade da consciência de si, se torna espírito. Antes, porém, o vivente põe a si mesmo apenas enquanto se supera, ou seja, não apenas

¹⁴⁰ Nas palavras de Hyppolite: "Tal movimento, porém, escapa por natureza à observação, a própria razão observadora é esse movimento - a necessidade -, quando enuncia leis da natureza "cujos momentos são coisas que ao mesmo tempo se comportam como abstrações"; mas o movimento que ela é não é para ela." Gên. e estr. p. 275

¹⁴¹ Nas palavras de Hyppolite: "Seu princípio se torna: "o exterior exprime o interior", e tal princípio mostrará sua vaidade sobretudo na observação da individualidade humana." Gên. estr. p. 276

nasce e se reproduz, mas também morre. Nesse movimento, o gênero não apreende a unidade do universal e do singular, pois, como abstração (espécie de morte), mostra apenas sua insuficiência como limitação da descrição e da classificação. Assim, o resultado dessa tentativa de apreender uma individualidade concreta por meio dessa malha de conceitos revela que a essência daquela é a universalidade do espírito, mas também que não se pode deduzir a primeira da última. Ou seja, mesmo que a individualidade humana não se constitua sem um meio, sem uma cultura, língua ou religião, tentar deduzi-la daí é não oferecer qualquer explicação a seu respeito: o mundo que age sobre ela não é em si, mas um produto de sua ação de constituição desse mundo¹⁴². Não é o mundo que ilumina o indivíduo, mas é aquele que se torna compreensível por esse, ou seja, o mundo é o que o indivíduo faz dele.

O que está por trás da crítica hegeliana da Fisiognomia e da Frenologia é uma crítica mais abrangente: a da relação alma (interior) e corpo (exterior) como determinação da individualidade. Assim, para que aquela relação se estabeleça como determinação válida, devemos supor uma imobilização e fixação dos dois elementos da relação. Assim o corpo, como exterioridade do indivíduo, seria a realização do espírito invisível, como natureza originária do indivíduo: aptidões e funções inatas. Em outros termos, essas disposições inatas deveriam permitir determinar o que o indivíduo será, pois, por meio delas, ele já é *a priori* o que o *a posteriori* apenas torna presente. A mesma crítica tem validade para a relação entre os órgãos e o que eles realizam? Na relação entre a palavra e a boca, entre o homem e a obra, poderíamos fazer as mesmas objeções? Enquanto ações, a palavra e a obra são ainda interiores para quem as põe no

¹⁴² Nas palavras de Hyppolite: "Explicar o grande homem pelo meio, como fará mais tarde Taine, é, para dizer a verdade, não oferecer explicação alguma, tão estreita é a fusão dos dois momentos que a observação distingue." **Gên. e estr.** p. 279; dessa forma, "o mundo que age sobre a individualidade determinada não é o mundo em si, mas o mundo tal como é para essa individualidade, ou seja, o mundo que de fato age sobre nós já é "nosso mundo"". Idem. p. 279

ser, pois são um termo médio entre interior e exterior e correspondem, ao mesmo tempo, ao inato e ao adquirido.

Os traços do rosto, de que trata a Fisiognomonia, por outro lado, são um caso intermediário mais difícil, em que a opinião que o indivíduo tem da própria ação está em questão: a linguagem do indivíduo consigo mesmo. Mais uma vez, está em jogo a relação entre o exterior, a ação, e as indicações “involuntárias” do próprio sujeito sobre a ação, a expressão do rosto momentânea de quem age. Porém, a crença de que o indivíduo não pode simular nesse campo e encobrir suas verdadeiras intenções dá acesso a uma essência consciente de si falsa¹⁴³. Ou seja, apenas a obra revela a essência da consciência de si individual e não o corpo ou a expressão do rosto que são sempre ambíguos. A Fisiognomonia, dessa forma, faz o contrário do que deveria. Considera a obra o inessencial e a conjectura do sujeito sobre a obra, presentificada na expressão do rosto, como um acesso a essência da individualidade concreta. Lavater, segundo Hyppolite, que propõe tal ciência como acesso à instância última da alma humana, não leva em conta toda uma série infinita de nuances sobre a opinião do sujeito sobre si mesmo, sem levar em conta o engodo ou a interpretação cênica sempre possível, pois, primeiro, o sujeito pode ter uma opinião errada de si e de sua obra, expressando isso no rosto, depois, ele pode expressar no rosto sua impotência em perceber todas as condições conscientes e inconscientes que sua ação envolve, por fim, ele teria de se imobilizar para satisfazer aquela pretensão de ser conhecido de forma definitiva¹⁴⁴. O

¹⁴³A dificuldade de interpretação de Hegel é imensa como nota Adorno, pois apesar de haver, nas entrelinhas, uma alienação simbolizada e significada de forma indireta o tempo todo, os temas devem ser tratados de forma livre e independente, ou seja, a dualidade complexa do texto hegeliano exige que levemos à sério os temas e que também tenhamos em mente sempre a questão indireta. Tudo acontece como se devêssemos, simultaneamente, ignorar e levar em conta a indeterminação e a determinação direta ao mesmo tempo.

¹⁴⁴Portanto, diz Hyppolite, "Uma psicologia dessa ordem se perde em uma infinidade de nuances e estas nunca são suficientes para dizer o interior como tal." **Gên. estr.** p. 284

erro de isolar um puro interior (imóvel e definitivo) e um puro exterior para, em seguida, estabelecer uma correspondência entre ambos só revela de fato um impasse.

A Frenologia, por seu lado, vai mais fundo na ilusão e assim torna mais absurda a pretensão de relacionar interior e exterior. O espírito se tornaria, então, visível na relação entre fibras cerebrais, regiões do cérebro e da caixa craniana. Para Hegel, essa correlação equivaleria à lavadeira que percebe que sempre chove quando ela estende a roupa e assim acredita ter conhecido uma relação causal científica: estender a roupa causa a chuva. Como se fosse científica a “conclusão” de que a feiúra se relaciona à maldade ou à burrice. Dessa forma, quando Hegel diz que o espírito é um osso, ele expressa a impossibilidade de autoconhecimento espiritual e não um juízo paradoxal. Mais ainda, nesse caso, a razão vê a si mesma como coisa e enuncia a verdade do idealismo, mas apenas como uma espécie de desequilíbrio de um em-si que não é ainda para-si. A razão se recusa a encontrar a si mesma no ser. O que se ganhou nesse movimento? A percepção de que o ser é a mediação da consciência em relação ao espírito: à consciência de si contemplativa, sucede uma consciência ativa. Nesse trajeto, a razão observadora esgota as pretensões ao ser como acesso ao para si e revela a necessidade de uma outra síntese na razão ativa.

PARADOXO DO CORAÇÃO: O QUIXOTISMO DA BELA ALMA. A passagem da razão observadora para a razão ativa é o modo hegeliano de resolver a dicotomia kantiana, liberdade-natureza, de que todo o idealismo alemão descende¹⁴⁵. Aos olhos de Fichte e Schelling, a Crítica do juízo de Kant tinha sido uma tentativa insuficiente de reunificar o que a Razão pura e a Razão prática tinham separado e, assim, enquanto Fichte faz prevalecer a prática, ou seja, enquanto o eu prático é produção e não produto, a natureza, dessa forma, para Fichte, é o não-eu dependente daquele estado-de-ação, para Schelling, por outro lado, a intuição do absoluto tinha esse poder de reconciliar natureza e liberdade. A filosofia hegeliana, de forma geral, e a Fenomenologia do espírito, mais diretamente, nascem da desconfiança de que aquelas soluções eram tentativas sem efetividade na reunificação daquelas instâncias da razão.¹⁴⁶ Essa síntese das esferas autônomas da razão só pode ser real, para Hegel, se tiver a história humana como médio na forma da problematização da organização coletiva e da vida livre do povo. Em Iena, essa solução se apresenta sob a forma de uma exposição ideal da organização social como a República de Platão, em que há uma harmonia entre vontade particular e vontade geral. Essa antropologia filosófica, contudo, só faria sentido numa organização como a da cidade estado grega e só podia ter algum valor, para Hegel, como um momento evanescente do espírito que segue em direção a uma elevação entendida num sentido que a antiguidade não podia nem mesmo conceber: um povo

¹⁴⁵ Nas palavras de Hyppolite: "Em Kant, há um filosofia prática que é, essencialmente, uma filosofia da liberdade, e uma filosofia teórica que, sendo obra do entendimento, nos conduz ao conhecimento fenomênico da natureza. A crítica do juízo mostra ao mesmo tempo a distinção necessária entre dois domínios e a exigência de sua síntese. Todavia, a síntese do eu cognoscente e do eu prático, da natureza e da liberdade, é dificilmente realizável, constitui o grande problema que se põe um Fichte e um Schelling." **Gên. e estr.** p. 289

¹⁴⁶ Para Hegel, dessa forma, segundo Hyppolite: "Sabe-se que Hegel, desde sua chegada a Iena, tomou consciência da diferença existente entre os sistemas de Fichte e de Schelling; também ele tentou conceber uma síntese original entre a teoria e a prática, a natureza e a liberdade. Em Hegel, é a história humana que fornece o modelo dessa síntese." **Gên. e estr.** p. 290

individual que se pensa como universal. Mas uma nova cisão sempre se faz presente, pois a elevação do saber acerca do ser impede que a harmonia ética se consume.

Nesse sentido, o que era uma exposição ideal, no período de Iena, se torna uma *Fenomenologia* da história do espírito em que cada povo particular representa um momento do espírito.¹⁴⁷ A filosofia do espírito, agora, se expressa na história do mundo como saber que o espírito tem de si e o momento de Hegel (o mundo moderno) teria a suprema tarefa de realizar a unidade do singular e do universal, mas a reflexão de que depende essa filosofia se apresenta como o dilaceramento necessário à figuração superior do espírito, pois, quanto maior a adversidade experimentada pelo espírito, maior sua elevação e o que era uma ideia que flutuava ao lado da experiência se torna o movimento do conceito em que o espírito busca se tornar substância ética. A razão ativa, como início desse desenvolvimento, é ainda a ação singular que, num longo trajeto, visa a substância espiritual.

A Razão ativa, dessa forma, tem a sua dinâmica expressa por uma série de figuras: do prazer e da necessidade; da lei do coração e do delírio da presunção; e da virtude e do curso do mundo. A felicidade que impulsiona essa atividade só é concebível na organização social e na vida ética que dizem respeito à problematização das formas do individualismo moderno. Mas essa passagem só faz sentido se tivermos em mente que a razão observadora chegou a um paradoxo: o espírito, para ela, é um ser (como um osso), ou seja, recoloca todas as dificuldades da problematização do ser

¹⁴⁷ Nas palavras de Hyppolite: "Assim, Hegel, que inicialmente procurava representar a cidade humana organizada como uma obra de arte ideal pairando acima da história, é aos poucos conduzido à história do espírito do mundo, à sucessão dos povos particulares que representam, cada um deles, um momento do espírito universal." **Gên. e estr.** p. 290

herdado do kantismo¹⁴⁸. Dessa forma, a observação da razão acredita poder procurar o Si e não produzi-lo, ou seja, a observação solidifica o interior e o exterior, fazendo desse expressão daquele. A razão ativa, por seu lado, põe a categoria não mais na forma do ser, como na observação, mas sim na forma do ser-para-si, em que, ao contrário do que fazia a observação que buscava a si mesma nas coisas, quer fazer a si mesma: a operação é o objeto da razão ativa.

Todo esse movimento, contudo, só é claro se nos ativermos ao todo da Fenomenologia e não aos seus detalhes. A sucessão da razão observadora em direção à razão ativa é a recolocação reflexiva da dicotomia kantiana (natureza-liberdade), mas a razão ativa é apenas uma parte do trajeto e não sua conclusão, pois a síntese da individualidade (conciliação do em-si e do para-si) é a superação da razão em direção ao espírito¹⁴⁹. Antes dessa passagem mais geral, é necessário nos atermos às figuras da razão ativa para que sua superação no espírito se mostre na sua necessidade. Em outro termos, se a coletividade é o espírito, a razão, mesmo a ativa, é ainda individual e sua universalidade é ainda subjetiva, pois o espírito é a razão como verdade objetiva. Essa clareza não é ainda visível para a consciência engajada nessa experiência, mas apenas de um ponto de vista filosófico (para nós) ela pode ficar clara. Para a consciência individual, esse processo se dá desde os primeiros impulsos até sua superação em

¹⁴⁸ Para Hyppolite: "O resultado atingido por essa razão observadora é paradoxal: exprime-se no juízo infinito de "que o ser do espírito é um osso". Esse juízo, porém, não deve nos surpreender: não está, de início, tão afastado daquele juízo da consciência comum que atribui o ser ao espírito." **Gên. e estr.** p. 292; mais especificamente, "tal juízo resulta da própria atitude da consciência quando se limita a observar e, por instinto, procura-se a si mesma como Si no ser. Como razão que veio-a-ser, a consciência é imediatamente a síntese do eu e do ser, e essa imediatez se exprime como ser." **Idem**, p. 292

¹⁴⁹ Nas palavras de Hyppolite: "A própria operação da consciência tornou-se o seu objeto, ao passo que anteriormente era nosso objeto. Logo, passamos da razão teórica para a razão prática, da razão no elemento da consciência à razão no elemento da consciência de si." **Gên. e estr.** p. 293

direção à essência espiritual. O espírito já está presente desde o começo, mas isso só é visível no fim.

A razão autônoma que se expressa melhor como razões autônomas (indivíduos singulares) se devora nesse espírito que constitui a todos e que é também obra daqueles, numa ação recíproca das individualidades entre si. Nesse sentido, elas são vida, espírito universal no elemento do ser, que se tornam movimento do saber (reflexão fora da imediatez), base ética de um povo. O movimento é circular, ou seja, a harmonia ética que é meta é também ponto de partida. Assim, o indivíduo se destaca do todo e rompe a imediatez, conquistando a mediação que engendra a substância espiritual. Ou seja, o que era razão prática singular, na busca de sua felicidade, se eleva à consciência de si em outros. Essa definição da substância espiritual. Essa substância, dessa forma, emerge da verdade do desenvolvimento desse eu prático. Antes, o indivíduo parece trilhar caminho oposto, pois ele, na sua autonomia ou autossuficiência, corta o laço com o todo e, mesmo que cada momento de sua ação seja um momento da substância, essa aparece rebaixada a predicado de determinação do Si e não como ser para si de cada Si. Mas esse heroísmo se revela em oposição à sua intenção primeira, pois sua destinação era desprovida de valor como mero pensamento da substância ética e não como sua produção para-si. Essa ilusão, dessa forma, se depara com duas opções: ou se isola ou supera a vida substancial. As diversas formas do individualismo espelham aquela escolha: o protesto do coração contra a ordem estabelecida e a virtude contra o curso do mundo. A Razão individual era em si na observação, depois, para si na operação e, por fim, em si e para si se tornam idênticos.

Mas o desenvolvimento da razão ativa é mais complicado e se expressa em três formas. Na primeira destas formas, o prazer, a necessidade e a individualidade se opõe à natureza, mas essa não é mais entendida como o conjunto da causalidade natural e sim

como o mundo dos outros indivíduos: a realidade social e a ordem humana. Ela procura pôr a si mesma e gozar sua singularidade em oposição a ordem do mundo e, como o Fausto de Goethe, despreza o entendimento e a ciência, mas não é mais puro instinto como era a razão observadora, na medida em que se projeta como meta contra a realidade erigida. Mas, com o Outro oposto a ela, acontece o mesmo que acontecia com a natureza, ou seja, esse Outro é só aparência de alteridade e a individualidade sabe ter nela sua ipseidade. Toda a relação se encontra espiritualizada em relação ao que tinha acontecido nos estágios posteriores, pois é ao espírito que ela se opõe. Seu ímpeto se deve à busca pela felicidade de assimilar os outros. Seu resultado é que ela se torna consciente de si como essência das outras consciências de si. O amor sensual é o arquétipo dessa primeira relação em que o encontro de outra individualidade é fonte de um prazer irresistível: trata-se do hedonismo de todos os tempos. Mas essa dialética do amor não impede a contradição de que a morte é o resultado, pois ela não se atinge no outro (o prazer é mau conselheiro) e o filho cresce na morte dos pais: esse é o movimento do gênero, a realização da meta como a superação dela. A sua morte é a universalidade e a potência aniquiladora é o destino (sua necessidade) que torna visível o aspecto trágico dessa necessidade¹⁵⁰. A verdade da experiência do homem é a potência absurda que o aniquila e isso ele não compreende, pois é incapaz de dar um conteúdo ou um sentido (uma mediação) ao seu destino. Da volúpia ao aniquilamento, só se revela a desaparecimento, ou seja, essa adversidade é a própria categoria (o filho) que se destaca e se expõe no elemento da exterioridade. O eu, dessa forma, como categoria para si, é a conexão sólida das abstrações (das figurações) entre si onde se uma é posta, todas o são. Dessa forma, o nascimento, o crescimento e a reprodução formam o mecanismo

¹⁵⁰ Nas palavras de Hyppolite: "Este Universal, ao qual a vida remete sempre, sem que jamais o atualize, é aqui para o homem, mas ainda sob sua forma mais pobre e mais despojada: a morte, se se quiser, mas uma morte de cada instante. Em todo gozo, nossa singularidade como tal é aniquilada, e nós morremos, nos consumimos a cada instante." **Gên. e estr.** p. 301

inexorável do aniquilamento que se repete por conteúdos diversos e torna contraditório que a consciência de si deva assumir o posto da universalidade, pois essa é já superação da primeira figuração da razão ativa e o surgimento de outra figura, a lei do coração.

Aquela primeira figura da razão ativa tinha sua necessidade na necessidade absurda de aniquilamento, enquanto que, nessa nova figura, a lei do coração, essa necessidade se interioriza. Ou seja, a universalidade é assimilada à lei e o desejo tem um valor mais que individual (válido para todos), enquanto ligado ao da lei: a do coração. Com isso a oposição se espiritualiza, mas não desaparece, pois a lei do coração tem a ordem reinante como oposta, ou seja, essa lei supera aquela individualidade do desejo cru, mas sua imediatez não foi superada. A lei do coração diz que todos sigam a inclinação de seu coração e que seu prazer é de todos, mas ela tem contra si uma realidade diferente dela¹⁵¹. Essa última, dessa forma, é a tentativa de separar a lei e o coração é a tentativa de esmagar as individualidades ávidas de gozar sua singularidade. A lei dessa realidade separa, de forma arbitrária, a si mesma dos indivíduos, constringendo e violentando a lei do coração. Esse é o paradoxo do individualismo moderno contra o qual o romantismo e o pré-romantismo não cessaram de encenar o protesto: Rousseau, Schiller entre outros¹⁵². Libertar os homens, nesse sentido, é opô-los entre si para reconciliá-los com a pureza de seu coração (consigo mesmo), pois a ordem humana é ilusória e deveria ser substituída pela ordem do coração. O resultado, contudo, é decepcionante, ou seja, quando a lei do coração se atualiza deixa de ser do coração e se torna lei da realidade, pois sua atualização recebe sempre a forma do ser (potência

¹⁵¹ Para Hyppolite, ainda, "Se a noção de universalidade é assimilada à de lei, noção de uma ordem válida de direito para todos, pode-se dizer que, na nova encarnação, a consciência de si elevou-se acima de sua singularidade primeira, inclui em seu desejo a própria idéia de lei; essa relação é imediata, por isso, a lei, que ainda não existe, que é somente meta para a ação, é dita lei do coração." **Gên. e estr.** p. 302

¹⁵² Para Hyppolite ainda, "O individualismo de Rousseau, e depois dele o individualismo romântico, são um protesto do coração contra essa violência perpetrada contra a individualidade humana." **Gên. e estr.** p. 303

universal, oposta ao coração) ao qual o coração é indiferente. Esse é o aspecto trágico da ação humana: a defasagem da intenção original do coração e a operação no ser que resulta dessa intenção. Assim se desenha um novo fracasso, semelhante àquele do desejo singular no gozo cru, mas que agora tem um elemento mais rico: a oposição que cada coração tem na lei de cada outro coração. A verdade dessa dialética é a contradição que dilacera, pois a lei do coração acreditava que a ordem reinante era aparente, mas essa é também sua essência e sua obra, em que a essência é não essência e a não essência é essência. Esse estado é a loucura em que a consciência se afunda, enquanto contradição para si, e que faz da consciência da realidade algo próximo e aparentado a da irreabilidade. O delírio da presunção, dessa forma, é a rejeição dessa perversão de um mundo em que real e irreal se aproximam perigosamente. Ou seja, esse delírio denuncia a perversão como um outro e reconhece no despotismo e na obscuridade do fanatismo a origem da infelicidade que resulta desse estado, mas, por outro lado, mesmo essa queixa e lamentação da consciência enlouquecida em direção à ordem de fato não deixar de considerar que sua vitória seria sua perda e isso faz dela um delírio. Esse paradoxo, dessa forma, cria um conflito de todos contra todos como a ordem de individualidades inquietas e imutáveis.

Dessa dialética surge uma nova figura, a virtude, que quer aniquilar o jogo dos egoísmos individuais, a luta de todos contra todos entendida como o curso do mundo. O movimento é de decaimento, pois essa virtude é descrita em cores irônicas ao modo de Cervantes e seu enlouquecido cavaleiro andante. Dessa forma, não se trata de uma virtude com lastro na substância de um povo, como a da virtude antiga, mas sim de uma virtude privada que se resume a discursos pomposos sem nenhuma efetividade: coração sem razão. Ou seja, longe de afirmar a lei do coração em direção à substância ética, ela abandona a substância ética e sonha se opor ao curso do mundo, mas sem dar um passo

nessa direção. Ela opõe o ideal ao real e com isso perde de vista que o mundo real não é como seu discurso o descreve e, dessa forma, o que se atualiza e se realiza é uma individualidade pervertida que só busca o gozo e se esfacela contra o mundo real, pois esse nada mais é do que a resistências dos outros corações em relação a todo outro. É um universal, sem dúvida, mas como uma natureza pervertida em sua lei. Mas, para a virtude, a individualidade na forma do egoísmo é o vício, a lei é oposta à individualidade e só resta, já que a comunhão não é mais um a opção, destruir a individualidade para inverter a perversão. Mas a ilusão de um idealismo infantilizado é deixar de notar que a lei e a individualidade não estão opostas a essa virtude, pois ela está no curso do mundo e o curso do mundo está nela. A vantagem desse quixotismo é que, se é assim, ou seja, se a virtude e o curso do mundo estão entrelaçados, então, sua vitória é certa já que o interior do mundo é a sua lei. A desvantagem é que assim sua luta e sua oposição ao curso do mundo se tornam puro fingimento¹⁵³. Assim, de forma tortuosa, o que era oposição na observação (razão observadora) se torna unidade na operação (razão ativa), pois agora a diferença do em-si e do para-si desaparece.

Mas a diferença entre a virtude quixotesca e a efetiva é que, na primeira, os dons, capacidades e forças são pervertidas pelo curso do mundo, enquanto que, na segunda, são efetivadas nele. Mas o paradoxo não se dissipa, pois, ou a virtude está no mundo e o bem existente pertence à substância ética, ou ela se separa do curso do mundo e permanece apenas verbal. Em outros termos, no homem que faz história, Napoleão, por exemplo, a ação é a atualização do universal, já, no criado de quarto da moralidade, as ações são mesquinhas e seus motivos baixos, mesmo que digam o

¹⁵³ Nas palavras de Hyppolite: "A virtude de que se trata não é virtude antiga, que tinha "seu conteúdo sólido na substância do povo", que não se propunha um bem inexistente, e não se revoltava por princípio contra o curso do mundo, mas uma virtude privada de essência e que se exterioriza apenas em discursos pomposos e vazios." **Gên. e estr.** p. 308

contrário¹⁵⁴. No grande homem, dessa forma, o ser e o agir são idênticos, enquanto que a virtude idealista só tenta desacreditar as ações do primeiro iluminando-as com luzes desfavoráveis. Essa consciência “virtuosa” acredita que seu julgamento (uma mera observação) substitui a ação, mas acaba sucumbindo frente ao abismo entre ideia e fato, mas a verdadeira ação não se separa de sua manifestação. Aquele idealismo impotente fazia o mundo parecer pior do que é de fato, enquanto que o idealismo concreto que se atualiza sem cessar não apenas prega a substância ética como a atualiza. Assim a abstração do puro eu que fala em vez de agir separava abstratamente os elementos entrelaçados, provando desconhecer o verdadeiro agir que não pode se limitar a um dever-ser. Mas há uma astúcia da razão na impotência da ação, já que, mesmo a impotência do idealismo infantil, atualiza contra sua intenção e vontade virtualidades que ela ignora. Dessa forma, a impotência e a covardia são também ações que se expressam numa dialética de que elas não têm a menor suspeita. Ou seja, essa operação inconsciente supera a si mesma, na medida em que o em-si se torna um para-outro e, assim, atingimos uma nova síntese, em que aquele abismo se torna insustentável. A operação, dessa forma, transforma a separação numa reunificação no vir-a-ser e se aproxima da substância do espírito revelada como sujeito: a idealidade busca a realidade como essa busca aquela.

¹⁵⁴ Nas palavras de Hyppolite: "A consciência do "criado de quarto da moralidade" pode bem explicar sua ação por motivos mesquinhos e baixos - tais motivos estão também em sua ação enquanto ação de uma individualidade particular -, mas essa explicação é parcial: "o grande homem é aquilo que ele fez, e deve dizer que tanto quis o que fez como fez o que quis". É a consciência dita virtuosa que se engana ao iluminar essa ação sob uma luz desfavorável, ela é que se revela mesquinha. Aliás, julgando, não age, e pretende fazer com que seu juízo inoperante seja aceito como uma ação." **Gên. e estr.** p. 311

Capítulo 4

A concretude da contradição: Espírito.

O "NÓS PENSAMOS" COMO EXPRESSÃO DO "EU PENSO". O sentido da *Fenomenologia do espírito* de Hegel é duplo¹⁵⁵. Por um lado, a consciência ingênua deve ser conduzida ao saber filosófico, mas, por outro, aquela consciência, enquanto singular, deve se tornar coletiva, ou seja, a singularidade se direciona à universalidade. Esse já era o sentido na disputa senhor-escravo em direção à consciência infeliz que alienava sua subjetividade (singularidade) em direção à razão (universalidade). A meta do espírito deve ser compreendida como um *Nós pensamos*¹⁵⁶ e não mais apenas como um *Eu penso*, dessa forma, a superação do isolamento supõe a absorção da diversidade no espírito e, por conseguinte, o reconhecimento ganha um sentido mais preciso, ou seja, cada consciência singular só se afirma como tal no reconhecimento recíproco de

¹⁵⁵ Nas palavras de Hyppolite: "A Fenomenologia se propõe uma dupla tarefa: por um lado, conduzir a consciência ingênua ao saber filosófico; por outro, fazer a consciência singular sair de seu pretensão isolamento, de seu ser-para-si exclusivo, para elevá-la ao espírito. É necessário desvelar no próprio seio do ser-para-si sua relação ontológica com outros seres-para-si. Assim, a consciência de si singular se elevou à consciência de si universal por meio da luta pelo reconhecimento, da oposição entre o senhor e o escravo, da consciência infeliz, que, por fim, alienando sua subjetividade, nos conduziu à razão." **Gên. e estr.** p. 343; Ainda mais que essa duplicidade se expressa por toda a Fenomenologia. Hegel, a esse respeito, afirma no capítulo IV: "o duplo sentido do diferente reside na [própria] essência da consciência-de-si: [pois tem a essência] de ser infinita, ou de ser imediatamente o contrário da determinidade na qual foi posta. O desdobramento do conceito dessa unidade espiritual, em sua duplicação, nos apresenta o movimento do reconhecimento" **FE:** 142/ 145 (§ 178)

¹⁵⁶ Para Hyppolite: "Portanto, o espírito aparece aqui como a experiência do *Cogitamus* e não mais apenas do *Cogito*. Supõe a superação das consciências singulares e, simultaneamente, a conservação de sua diversidade no seio da substância. É no coração da consciência singular que descobrimos sua relação com outras consciências singulares. Cada uma é para-si e ao mesmo tempo para outrem, cada uma exige o reconhecimento da outra para ser ela mesma e deve igualmente reconhecer outra. O conflito que as faz existir é, simultaneamente, conservado e transcendido no nível do espírito." **Gên. e estr.** p. 343. Nesse sentido, existe uma questão, poderíamos dizer, epistemológica, ou seja, o universal não é mais baseado em um Eu penso e é ainda uma sobreposição de vários eus que agora se reconhecem nessa relação de ser reconhecido e reconhecer. O senhor era reconhecido, mas não reconhecia, o escravo não era reconhecido, mas reconhecia, agora a relação é outra, trata-se de uma cidadania e não mais de uma submissão, nesse sentido as cidades gregas no seu auge são um modelo e uma forma de discutir a questão de forma substancial. Claro, essa cidadania vai implicar no problema da soberania desse novo sistema, ou seja, vai implicar numa nova oposição.

cada uma das suas adversárias. Assim, não basta à consciência se afirmar como imediata, é preciso que ela se oponha a si e se faça outra em relação a si para espelhar a reconquista de toda outra por meio da reconquista reflexiva de si. É isso que significa filosofia para Hegel e o diferencia de Kant, Fichte e Schelling.

Assim a *Fenomenologia* revela seu movimento de fundo. A razão tem o ser outro em potência, mas para tê-lo em ato ela deve englobar o mundo como história humana ou do espírito, pois nela o espírito progride da verdade à certeza e atinge o saber de si mesmo. Dessa forma, o espírito deve ser entendido como o saber de si em sua história onde não subsiste nada de estranho, pois o ser do espírito assim pensado é sua própria operação. Mas o que isso significa? A igualdade subjetiva só se dá na inquietude e na instabilidade da história, pois, caso contrário, a pluralidade das consciências de si nos leva a um beco sem saída onde, por um lado, o conhecimento do outro depende de uma experiência sensível (tese realista) e, por outro, ele deve ser englobado nas condições gerais de uma experiência possível (tese do idealismo kantiano), ou seja, numa ou noutra alternativa, a intersubjetividade (problema central da objetividade para Hegel) nunca se coloca de forma apropriada. Como compreender essa condição de objetividade? O eu-existo tem como fundo e condição o eu-existo de todos os outros, pois o ser de cada consciência depende do reconhecimento recíproco, condição de possibilidade do pensamento universal: a verdade é obra de todos e de cada um.

O espírito (o eu universal) é esse nós que atualiza a unidade e a superação dos Eus, é a categoria que desenvolve a si como história, é a razão que alcança a certeza de ser toda realidade. Assim o mundo é o si do espírito enquanto esse último engendra a si e se sabe como si na forma da historicidade. Nesse novo contexto, a categoria não é conceito da razão de direito (sem realização), mas de fato, ou seja, concretamente.

Aquele eu abstrato que constituía a objetividade e tornava apenas possível o mundo como natureza, em Kant, não exprime mais a razão para si, pois no em-si da natureza a razão (kantiana) estava perdida de si (alienada). Para o espírito que conhece a natureza, contudo, essa se desvela para aquele em sua aptidão para ser conhecida, mas essa verdade se torna um movimento de mediação e não mais, como em Kant, uma imediatez de si da razão estática. Na *Fenomenologia*, ao contrário, a coisa encontrada ingressa na consciência como ser-para-si do Eu que, na essência objetiva, se sabe como Si (eu que reflete a si mesmo no outro) e fracassa na perpétua negação da essência objetiva. A categoria, por outro lado, não é mais apenas o sustentáculo abstrato da forma objeto que a razão imprime na realidade, como acontecia em Kant, mas se torna a operação e a Coisa mesma (*die Sache selbst*) ou a essência espiritual que não é mais coisa da natureza. Nesse sentido, o espírito é um prolongamento do Kantismo rumo a uma universalidade que não é obra de um Eu = X, mas de uma razão que se torna um Nós e só se sabe como um mundo que se expressa na história humana.

O desenvolvimento do espírito, dessa forma, é correlato ao da história humana: os três momentos do espírito — espírito imediato, espírito estranho a si mesmo e o espírito certo de si — corresponde aos três momentos da história — o da história do mundo antigo (Grécia e Roma), do mundo moderno (do feudalismo à Revolução Francesa) e do mundo contemporâneo (de Napoleão e da Alemanha do tempo de Hegel)¹⁵⁷. Mas essa concepção deixa uma questão. O que importa, o desenvolvimento

¹⁵⁷ Devemos notar, contudo, que essa reflexão histórica culmina, nas palavras de Hyppolite, no fato de que à "vontade geral de Rousseau parecem suceder o moralismo kantiano e a revolução interior implementada pelo idealismo alemão. Tal revolução conduz ao saber de si do espírito, e este se exprime em um novo elemento, o da religião, destinado, por sua vez, a encontrar sua verdade no saber absoluto ou na filosofia." *Gên. estr.* p. 349; Dessa forma, aquela questão de soberania não fica sem solução, ele diz nós e assim se torna um eu diverso: "Quando o espírito objetivo apreende a si mesmo como sujeito, quando toma consciência de ser o *espírito criador* que reconcilia em toda a história, e no próprio seio da sua história, o infinito e o finito, o Eu universal e o Eu particular, o filósofo que diz nós na

dos momentos em conjunto ou o desenvolvimento de cada momento de forma isolada? A obra de Hegel e a história humana se espelham? A resposta a uma é a resposta a outra? Para Hyppolite, Hegel é ambíguo a esse respeito e dá vezo a interpretações diversas¹⁵⁸.

Quanto ao Estado, por exemplo, o ideal da cidade humana, defendido nas obras anteriores à *Fenomenologia*, teria sido abandonado em prol daquele da cidade de Deus, na *Fenomenologia*?¹⁵⁹ Mas se há uma variação quanto ao papel do Estado, na obra de Hegel, como sustentar uma relação entre o espírito objetivo e a história universal? Se não há uma variação, por que os capítulos da *Religião* e do *Saber absoluto*, na *Fenomenologia*, se sucedem ao do *Espírito*? A única forma de resolver, mesmo que precariamente, essa questão é compreender a sucessão conceitual da questão do Estado na *Fenomenologia*, como uma totalização dos indivíduos, ou seja, esse reconhecimento pode ter vários níveis¹⁶⁰.

Para Hegel, a ideia ética é a substância do espírito onde o Si tende a se absorver e, em seguida, emergir da totalidade harmoniosa e se tornar destino de si mesmo. Esse Si é a consciência infeliz da história e seu mundo é o da alienação e o da cultura que, depois do movimento de libertação do século XVIII, conduz à Revolução Francesa.

Fenomenologia descobre nessa reconciliação um novo elemento do saber: o saber de si do espírito; a partir de então, uma nova história aparece na história, a história da religião." **Gên. e estr.** p. 350

¹⁵⁸ Corroborando o que diz Adorno, afirma Hyppolite: "É difícil responder com precisão a essas diversas questões porque o pensamento de Hegel permanece ambíguo e os textos da *Fenomenologia* são suscetíveis de interpretações diversas." **Gên. e estr.** p.248

¹⁵⁹ Hyppolite afirma a esse respeito: "É o que estudaremos mais tarde ao interpretar esses diversos textos; aqui, porém, nos parece provado que a *Fenomenologia do espírito* não é a passagem da ideia de Estado à ideia religiosa, como parecia crer Rosenzweig" **Gên. e estr.** p. 350

¹⁶⁰ O significado estritamente epistemológico e especulativo não é incompatível com o sentido literal. Dessa forma, esse reconhecimento pode ser tanto a de falantes de uma mesma língua, com uma história (da formação social, da constituição de memória em conjunto e de formação). Mas não se pode perder de vista que, nas palavras de Hyppolite: "Todos os momentos da vida humana - o carecimento, o gozo, o trabalho, o instrumento, a linguagem etc. - não assumem verdadeiramente o seu sentido senão no seio dessa totalidade que a filosofia deve apresentar" **Gên. e estr.** p. 353

Mas esse esforço sublime de um povo de reconciliar o céu e a terra aborta no Terror e faz o espírito sair do campo político e se tornar moralidade. A filosofia espelharia esse movimento, pois à vontade geral de Rousseau pré-revolucionária (política), sucederia o moralismo kantiano e a revolução interior do idealismo alemão (moral). Por isso, a obra de Hegel seria o caminho do desespero e conduziria ao saber de si do espírito que exprime o elemento da religião. Dessa forma, o ideal do Estado se desfaz. Ou seja, o fracasso da Vontade geral (ideal político) faz da religião a única expressão do saber de si do espírito.¹⁶¹

Assim, essa passagem do fracasso político à afirmação da religião é histórica e conceitual? Para isso a passagem do espírito à religião, na *Fenomenologia*, teria de ser o equivalente à sucessão entre acontecimentos. Mas se é assim, a filosofia seria o médio da história e não o inverso. Ou seja, quando o espírito objetivo apreende a si como sujeito e toma consciência de ser o espírito criador, ele reconcilia o infinito e o finito, o Eu universal e o eu particular, em toda história: uma nova história aparece na história. Esse é o significado da Religião na Fenomenologia, não um espelhamento inerte da história e sim a operação nela. Em outros termos, na *Religião*, o que está em causa é o desenvolvimento do saber de si e sua história, pois a reconciliação da intuição do divino com a intuição de si do divino se manifesta como a história do espírito que se fez sujeito, de um Deus que se fez sujeito. O cristianismo, dessa forma, é uma representação dessa história, mas é preciso progredir dessa representação ao conceito: não apenas um espírito que se aliena como sujeito, mas de um sujeito que se reconcilia nesse espírito de onde ele é alienado. O *Saber absoluto*, dessa forma, não é apenas espelhamento de um

¹⁶¹ Mas se tomamos a Fenomenologia de forma direta como uma reflexão política, não podemos deixar de afirmar com Hyppolite que "Tal obra de Hegel, malgrado a beleza e o valor de certos desenvolvimentos, parece singularmente arcaica. A Cidade antiga e o ideal platônico se mesclam estranhamente aos Estados do século XVIII, a história está ausente de tal exposição. Trata-se da ideia do *Volksgeist*, mas não ainda como a ideia que vem a ser ela mesma uma história." Gên. e estr. p. 353

fracasso histórico, mas a operação de uma reconciliação que só se dá por meio da filosofia e da transformação em conceito.

Para Hyppolite, dessa forma, na *Fenomenologia*, não se trata da passagem da ideia do Estado à ideia religiosa, mas, ao contrário, no mundo moderno (mundo burguês) e em sua religião, descobrimos essa subjetividade espiritual que estava implícita desde sempre. O espírito se espelha na história certamente, mas não de forma passiva, ou seja, a reflexão em si do espírito que é a obra de Hegel não é apenas descrita por Hegel, mas é realizada na história. O ideal da cidade antiga, dessa forma, ou seja, a de um Estado substancial, se transforma no da contemporaneidade (de Hegel) no espírito certo de si cuja ação se manifesta por meio de Napoleão, por exemplo. A *Fenomenologia*, dessa forma, mostra a passagem da substância, expressa na harmonia da vida política da cidade antiga, em direção ao sujeito que no seu egoísmo burguês trabalha implicitamente para todos.

A diferença em-si/para-si nos ajuda a compreender essa passagem, pois ela tem dois significados distintos na *Fenomenologia*. Num primeiro sentido, o para-si é a forma absoluta da ideia oposta ao em-si como objetividade alienada da consciência, no segundo, o para-si é o segundo momento da dialética e o em-si é o primeiro. O primeiro sentido diz respeito ao movimento geral da *Fenomenologia* (substância em direção ao sujeito), enquanto o segundo diz respeito ao movimento interno de cada momento, ou seja, do sujeito singular até a universalidade da consciência. Dessa forma, o desaparecimento do Estado, no último capítulo da *Fenomenologia*, não é o abandono da cidade humana em favor da cidade de Deus, mas sim a afirmação do espírito como um sujeito coletivo. Ou seja, não há variação da concepção de Estado em Hegel, mas apenas uma variação na apresentação do espírito. O final da *Fenomenologia*, dessa forma, não é a negação do espírito substancial, mas a emergência da consciência de si

do espírito. Mais ainda, a bela vida ética da cidade antiga não é substituída pelo individualismo extremado e pessimista, pois ela permanece como uma meta a ser perseguida pela história: o espírito deve conquistar a si mesmo. Dessa forma, aquele espelhamento história/espírito é mais complexo do que poderia parecer, pois o sentido dialético deve ser o próprio sentido da história e não sua representação. Ou seja, o espírito, substância da cidade grega, não é afastado, mas permanece na contemporaneidade como a superação do espírito de um povo pelo espírito do mundo (sucessão da universalidade cristã em relação à particularidade antiga). Nesse sentido, a reconciliação do universal com o singular é a igualdade de si do espírito e não a representação subserviente do pensamento em relação ao mundo.

A AÇÃO E SUA AMBIGUIDADE. A emergência da consciência de si não é um fato abstrato que se dê no vácuo do absolutamente *a priori*, ou seja, seja lá como a designemos, a consciência de si parte de um *primeiro espírito* de onde ela se destaca¹⁶². Mas como entender isso? De início, ele é um dado histórico que depende do cogitar em conjunto de um povo, numa língua e num momento, tal como a consciência apenas herdou, tal como uma natureza originária de onde ela surge. Pano de fundo da atuação da individualidade, ele é diverso do momento abstrato em que uma outra figura anterior tentava realizar seu ideal. Nessa substância, não faz sentido separar o singular do universal, o indivíduo do gênero, pois ela, enquanto espírito, não é apenas a matéria da consciência que se quer como consciência de si, mas também sua meta.

Dessa forma, no primeiro momento (o da imediatez do espírito), a consciência não se sabe como um Si. Logo após, ela surge como um Si abstrato e oposto ao ser, ou seja, livre de todo conteúdo concreto. Por fim, o em-si do primeiro momento e o para-si do segundo se fundem e formam a consciência em-si e para-si. Essa solução, contudo, não é formal-abstrata, ou seja, dela não se infere uma distinção ideal, mas sim a compreensão do momento presente de Hegel: o da alienação da cultura¹⁶³.

¹⁶² Nas palavras de Hyppolite: "Primeiro o espírito existe imediatamente, é aí como um dado histórico, e esse dado é a existência de um povo, uma comunidade de indivíduos tendo consciência de si mesmos na realidade concreta que é o povo." **Gên. e estr.** p. 357; mais ainda, o "dado histórico" é comparável à "natureza originária" que a individualidade humana encontrava inicialmente nela - aquilo que ela própria não fez. Trata-se, igualmente, do problema da *individualidade* que de novo se põe a propósito de um *povo*; aqui, porém, o *próprio indivíduo* é um mundo, uma *totalidade*, sem que por isso seja aquela ausência de figura do cosmopolitismo, o que sempre Hegel denuncia como incompatível com a vitalidade do conceito. Tal individualidade aparecerá como universal da negação da negação...". **Idem**, nota 1 na p. 357

¹⁶³ Reduzindo bastante o argumento e o movimento do conceito, nos diz Hyppolite: "Com efeito, o término de tal dialética será a resolução dessa "bela vida ética" em um mundo de pessoas abstratas que valham em si e para si. A partir de então, a substância será dissolvida nesse reino das pessoas, e o espírito será posto em exterioridade para consigo mesmo; já não será o que é, mas será sempre em oposição consigo mesmo: o mundo moderno da alienação." **Gên. e estr.** p. 358

Como a repetição em outros termos do mesmo acontecimento de fundo (disputa singularidade e universalidade), o capítulo do espírito da *Fenomenologia* é uma repetição sofisticada das figuras anteriores¹⁶⁴. Dessa forma, a substância se divide entre gênero e indivíduo, manifestando a duplicidade da lei (divina e humana) de forma concreta nas leis da cidade e da família¹⁶⁵. A lei humana, da cidade, é pública (conhecida por todos e exposta a todos), expressa a vontade geral e está no âmbito da masculinidade, enquanto a lei divina, da família, é oculta e está no âmbito da feminilidade. Enquanto a primeira é a operação, a outra é o fundo para essa operação, ou seja, o fundo da lei divina é a profundidade da natureza e o fundo da lei humana é a divina. Para compreendermos essa problematização, temos de utilizar a cidade antiga (cidade estado) como médio. A harmonia desses âmbitos forma a bela totalidade, mas a emergência do Si (potência negativa) perturba essa quietude opondo a consciência de si ética e o destino (dissolução da bela totalidade). De que forma? A ordem ética é o belo momento do vir-a-ser do espírito, em que o Si sabe sempre como agir, sabe sempre sem conflito a lei de sua ação. Ou seja, não basta a consciência formal de uma ação possível *a priori*, pois dessa a ação não pode ser inferida. No mundo ético (da bela totalidade), em contrapartida, a forma não exerce um controle sobre o conteúdo, pois não se opõe a ele. Dessa forma, o Estado original da cidade antiga não é o da barbárie anterior ao da

¹⁶⁴Segundo Lukacs, essa concepção do essencial da Fenomenologia como a contraposição entre o indivíduo e a universalidade caracteriza a compreensão existencialista de Hegel e da filosofia. Nesse sentido, compreender Hegel dessa forma é, para Lukacs, um retrocesso à concepção histórica do kantismo em que a questão da “insociável sociabilidade” substitui o essencial do método hegeliano, ou seja, a luta de classe entre o proletariado e o capital. Mas o caso de Hyppolite é mais complicado, pois, quando ele diz que o espírito se torna evidente quando um Eu se torna um Nós, ele extrapola essa simples contraposição entre indivíduo e totalidade e contempla uma leitura mais refinada da Fenomenologia.

¹⁶⁵Por meio dessa apropriação da cultura grega se divisa a Gênese ideal da surgimento do espírito como sujeito em contraposição da dissolução completa da morte abstrata. Dessa forma, nos diz Hyppolite: "Aqui, o que Hegel descreve é a *Cidade antiga*, e o declínio dessa Cidade será representado segundo a tragédia antiga." **Gên. e estr.** p. 358 "Portanto, a divisão da substância em lei humana e lei divina, lei manifesta e lei oculta se efetua em virtude do movimento da consciência que não capta o ser senão por contraste com um Outro, haure a figura do consciente no fundo de um elemento inconsciente. Lei humana e lei divina, Cidade dos homens e família são outros um para o outro, e, no entanto, complementares." **Idem**, p. 359

civilização, mas da harmonia entre espírito e mundo (bela individualidade)¹⁶⁶. Da mesma forma que o artista faz da pedra, da cor ou da forma sensível a obra de arte e assim torna sensível a ideia como obra, o grego antigo faz de seu espírito a obra de arte política (o espírito ético)¹⁶⁷.

Essa bela totalidade é um entreato entre dois não seres da harmonia. Antes dela, no despotismo oriental, a lei divina domina sozinha de forma sempre oculta, depois dela, no Império romano, a subjetividade exacerbada esfacela a ideia orgânica do exercício de poder. A singularidade, dessa forma, surge apenas quando a cidade estado se desagrega e a vontade geral perde seu vínculo com a vontade individual. A contemporaneidade como desenvolvimento tardio dessa desagregação (o surgimento e desenvolvimento da individualidade) seria vista como destruição do humano para os cidadãos da antiguidade. Só o Império romano e sua contraposição entre ser abstrato e o poder central poderia fazer surgir a Interioridade que será depois matéria prima da excelência cristã, pois ela surge do abismo entre ser e dever-ser, do problema que o agir se tornou em relação à vida.

Nesse sentido, a tragédia antiga se apresenta como a grande reflexão sobre essa perda da naturalidade da ação, na medida em que a reflexão sobre a lei divina e a lei humana pode servir para a reconstrução, em termos filosóficos, daquela harmonia. Nesse sentido, aquela dicotomia histórica se espiritualiza. O homem sai da família e se eleva à cidade que ele constrói e onde encontra a essência ética (lei humana), já a

¹⁶⁶ Nas palavras de Hyppolite: "Para Hegel e para Hölderlin, não se poderia tratar de um *estado de natureza*, de uma barbárie anterior à civilização, mas de uma harmonia realizada entre o espírito e seu mundo, de uma vida espiritual que fosse ao mesmo tempo natural, sem a dolorosa oposição entre o Si e o conteúdo de sua vida, a exigência infinita desse Si e o dado finito de sua operação." **Gên. e estr.** 360

¹⁶⁷ Para Lukacs, o sinal positivo com que a bela totalidade da cidade estado grega é marcada por diversas gerações de estudiosos e em especial pelos filósofos clássicos alemães é um equívoco, pois o que é relevante, nesse caso, para Lukacs, é que essa totalidade mascara as reais forças por trás da história, ou seja, o capital e o trabalho. Essa forma de mascarar é comum às sociedades pré-capitalistas de forma geral.

mulher permanece guardiã da casa e da lei divina¹⁶⁸. Tal lei não é obra humana, nem é escrita, mas sim apenas expressão do elemento substancial de onde surge a lei humana. A união de ambas pode ser expressa como a do homem e da mulher, do mediato com o imediato, do consciente com o inconsciente, em que a cidade como individualidade exprime o Si de todos os governos (espírito de todos os governos). Sem esse Si, os homens voltariam à violência do estado de natureza (gozo e aquisição de riquezas). A estabilidade desse estado, contudo, faz surgir a individualidade que se isola mais e mais até perder contato com o todo, sem mais temer o senhor daquele Si: a morte. Dessa forma, a guerra se apresenta como a forma espiritual da ação que amalgama as partes do todo que queriam se desgarrar¹⁶⁹.

Nesse ponto, o trágico é a característica do próprio espírito como posição absoluta, pois a morte é trabalho da vida, é um fato cuja significação espiritual não é aparente e que é papel da família tornar uma operação do espírito¹⁷⁰. Dessa forma, não é a afeição o cimento das relações familiares no mundo antigo, mas sim a garantia da consumação da universalidade independente da inquietude da vida contingente, na forma das obrigações funerárias. A família desvela por meio do culto aos mortos o sentido espiritual da morte: a passagem do indivíduo à universalidade: começo da vida do espírito. O Si, dessa forma, é “este desaparecido” que começa, depois de morto, a fazer parte do espírito. Não fornecer as honras funerárias equivale a deixar desagregar a ancestralidade na natureza, ou seja, negar a lei divina e, por consequência, a lei humana.

¹⁶⁸ Confira início do capítulo 2 do nosso texto.

¹⁶⁹ Nas palavras de Hyppolite: "Os indivíduos singulares podem tomar consciência de seu ser-para-si, porque a força do todo se propaga neles, e, de certa maneira, se dissocia em famílias distintas; tal expansão, porém, que correria o risco de culminar na negação da individualidade simples desse espírito, é por seu turno negada pela guerra, que contrai, em sua operação negativa, os sistemas particulares em via de se separar do todo." **Gên. e estr.** p. 364

¹⁷⁰ Nas palavras de Hyppolite: "Assim, a família é mais uma associação religiosa do que uma associação natural; todas as suas outras funções não poderiam caracterizá-la verdadeiramente como totalidade ética. A família é o culto dos mortos; ela desvela o sentido espiritual da morte." **Gên. e estr.** p. 366

A bela totalidade, em sentido contrário, é a união dessas duas leis, o amor entre homem e mulher, em que há um reconhecimento diverso daquele da luta de vida e morte (reconhecimento homem-homem). O filho é a realização dessa união, na forma de um vir-a-ser da própria relação, para ele a unidade do matrimônio é sua interioridade e seu sentimento substancial, mesmo que separada em dois sujeitos cujo amor escapa de si nesse outro. O amor dos pais pelos filhos é afetado pelo sentimento de que o ser-para-si deles não pode ser retomado (permanece uma efetividade estranha), mas o filho vê os pais como sua natureza inorgânica, pois só alcançam sua consciência de si na separação de uma origem que se esgota no ato dessa separação¹⁷¹. Na família, apenas na relação irmão-irmã podemos encontrar uma relação livre entre duas consciências de si. O homem se realiza na cidade, enquanto a mulher guarda a essência da família, os filhos concorrem pelo direito de agir fora da família, enquanto as filhas se preparam para as famílias em geral, ou seja, apenas a irmã pode ser neutra e consciente para o irmão. A mulher repõe um filho perdido por outro, um marido perdido por outro, mas o irmão é insubstituível.

A dialética da família e da cidade para Hegel tem valor independente do momento histórico. O que importa para a história do espírito é a saga em que surge o Si. Na cidade antiga, o Si era a sombra da exclusão de todo outro (do indivíduo abstrato do Império romano). É o destino que absorve as individualidades do reino ético (bela totalidade) e as faz perder seu caráter imediato para se tornarem o Si abstrato dos indivíduos. A cultura e a alienação da consciência de si e, por fim, o espírito certo de si, farão perecer a substância ética. O mundo ético, assim, não interessa como totalidade

¹⁷¹ Nas palavras de Hyppolite: "Aqui a família, ao se substituir à natureza, eleva o morto à universalidade do espírito." **Gên.e estr.** p. 367; ou ainda, "Se para os pais o filho é o ser-para-si de seu amor que está fora dele, inversamente, os filhos vêem sua natureza inorgânica, seu em-si, na figura de seus pais: somente alcançam o ser-para-si e a consciência própria de si "na separação da origem, uma separação na qual essa origem se esgota"." **Idem**, p. 369

imediate, e sim como fundo para a essência trágica que é necessário aprofundar, enquanto a virtude não é uma mera abstração, mas do sacrifício que exige ao sujeito faz uma realidade presente. Nesse *ethos* da razão formal, ela se divide em lei divina e lei humana. Nessa última, tarefa masculina, a consciência de si ruma ao universal e vai da luz à sombra. Na primeira, tarefa feminina, a morte subleva a inefetividade em efetividade e conduz da sombra à luz. Essa totalidade (razão para Kant, espírito para Hegel) é medida e justiça sem ser nem lei transcendente, nem puro arbítrio desprovido de pensamento. Ou seja, o espírito absoluto só tem uma representação trágica.

Mas tragédia e comédia têm significação espiritual como arquétipos da possibilidade de compreensão do choque entre as potências imanentes à consciência de si¹⁷². Na comédia, dessa forma, o espírito se eleva acima das oposições. Na comédia antiga, as oposições aparecem como sombras que em seguida se dissolvem, na comédia moderna, por outro lado, o espírito, engajado no finito, revela o absoluto como ilusão. Mas a impotência do espírito na comédia revelará a tragicidade de seu destino: a alienação do espírito. Mas como assim? O mundo da cultura (da alienação do espírito) é o desaparecimento do destino do antigo Si e o aparecimento da substância de si como destino, pois o espírito aparece alienado de si mesmo. O burguês cristão, habitante da finitude, duplica o mundo do espírito que se torna assim estranho a si mesmo.

Contudo, a repetição temática que compõe a *Fenomenologia do espírito* de Hegel está submetida a um tema fundamental: a oposição entre o Universal e o singular (entre a substância e a subjetividade; entre o ser e o si). Num primeiro momento, o

¹⁷² Nas palavras de Hyppolite: "Pelo contrário, na comédia - comédia divina de Aristófanes ou comédia burguesa moderna -, o espírito aparece como elevado acima de todas as oposições, seja quando as deixa se manifestar por um momento como sombras, para em seguida dissolvê-la em sua pura certeza de si mesmo, seja quando ele próprio se encontra nelas tomado, engajado no finito, de tal modo que o absoluto se revela a ele como um nada, uma ilusão." *Gên. e estr.* p. 372

Universal desaparece na singularidade da consciência de si que, privada de substância, se torna a consciência infeliz, pessoa abstrata do Império romano e o espírito alienado de si do mundo moderno. Apenas na visão do absoluto que a religião oferecerá, poderemos haurir o sentido desse sentimento de infelicidade (dor). Dessa forma, a morte do Deus-homem aprofunda até a restauração a perda da substância que havia mergulhado na subjetividade. Só então podemos falar de sujeito absoluto sem anacronismo, de um Universal singular sem contradição. A infelicidade não desaparece, nem a alienação implicada pela transformação de um (Deus pais) em dois (Deus e o filho de Deus), pois essa ação trágica sempre renasce das cinzas em sua majestade: Deus se faz homem e o homem se faz Deus, mas essa não é uma história heróica¹⁷³.

O momento da dor se preserva, pois o Si só se encontra na sua finitude e na perda de si nessa finitude, ou seja, só na alienação o Si se torna o que é. É a facticidade que se torna destino, a passagem da vida finita à vida infinita que se torna pensável, mas não pelo entendimento discursivo. Só a perda do destino pelo homem pode produzir a reconciliação de ambos. Do ponto de vista empírico, como nota Kant na Crítica do juízo, o destino é uma fábula dentre outras, mas quem se coloca numa situação limite reencontra a significação do destino não como conceito, mas como experiência vivida. O destino trágico recolhe os atributos da substância num Panteão único que é o espírito como espírito, mas é preciso separar o destino em geral do destino particular. Nesse sentido, só a paixão atribui grandeza à operação humana e a torna adequada à vida infinita, mas só a separação introduzida pela operação faz surgir o destino de um

¹⁷³ Nas palavras de Hyppolite: "O tema fundamental é o da oposição entre o Universal e o Singular, a substância e a subjetividade, o ser e o Si. Vimos a consciência do Universal desaparecer na singularidade da consciência de si. Mas a consciência de si, como subjetividade, é a consciência infeliz que perdeu a substância. Vamos reencontrar a consciência infeliz ao término dessa tragédia do mundo ético. Aparecerá sob sua forma objetiva - na história do espírito - com o mundo romano, a dura política do império, o redobro das pessoas sobre si, e se desenvolverá no mundo moderno da cultura; o espírito será, então, alienado de si." **Gên. e estr.** p. 374-5

homem como algo estranho. Para compreender o destino de um povo, é preciso compreender o destino das individualidades características dele, pois a individualidade determinada só é em si como determinidade originária.

O destino em geral e a história do mundo só podem ser expressão da mais elevada reconciliação do homem, por meio de amor e pela suprema consciência da liberdade. Ou seja, essa reconciliação inscreve meu destino no destino em geral, o justo destino em sua onipotência: harmonia final da representação trágica. Essa harmonia, na antiguidade, se apresentava como o esquecimento, mas, na modernidade, o destino torna o sujeito espírito consciente de si como espírito: quando o indivíduo sucumbe a seu destino o espírito reencontra sua liberdade ao superá-lo. A virtude não predomina sobre o curso do mundo, pois só esse confere sentido àquela, mas o Si deve ser compreendido como a potência absoluta em si, a unidade abstrata a que tudo retorna. O destino é esse retorno de uma nova ordem que só pode se realizar em termos da continuidade da antiga ordem, terceiro tempo da oposição subterrâneo-manifesto. O Império romano é o terceiro tempo da oposição humano-divino, o tempo da superação da cidade pelo império, da mesma forma que a infelicidade era o terceiro tempo entre o estóico e o cético, assim também a religião é o terceiro tempo da oposição Império-poder econômico. Para a filosofia, importa que o espírito imediato da cidade antiga se depare com a oposição formal entre saber e não saber no Império e que perca a tranquilidade e a beleza nesse processo.

A determinação da imediatez da individualidade é a natureza (um caráter) e não o Si abstrato e, mais ainda, sua decadência se origina na sua orientação para a lei, ou seja, não há conflito na determinação da ação, não há ainda livre-arbítrio. A ação trágica, dessa forma, tem sentido - não há dúvida do que deve ser feito - no saber e não-saber que ainda não se opõem. Há nisso beleza e quietude para o espírito, mas elas se

desfazem. Note-se a esse respeito que, no espírito certo de si (figura contemporânea), essa mesma imediatez (razão do agir) está nele e não mais na natureza, dessa forma, ressurge a dicotomia saber/não saber. Na bela totalidade, por outro lado, a oposição é apenas ocasião de aderir a uma das essências, pois o choque das duas leis em deveres diversos parece sempre, para cada um, a colisão infeliz com o não direito (por isso não há dúvida e a hesitação não é reflexiva). A violência trágica não é arbitrária, as ações opostas aderem à lei, mas não se reconhecem, pois o surgimento desse reconhecimento fará emergir o não saber da ação que agora leva em conta a potência abstrata da ação de qualquer um. A ação da bela individualidade era parcial e universalizava essa parcialidade, mas seu destino só aparece com o abandono dessa limitação do ponto de vista. Só nesse ponto a ação adquire ambiguidade e reflexividade e se torna um problema que se descobrirá como um destino: a efetivação da unidade da substância: eu como nós e nós como eu.

Esse sentido trágico do reconhecimento diz respeito à ação em que o direito do real (do não-eu) é reconhecido, ou seja, diz respeito ao esquecimento da parcialidade do ser-para-si. Agora, a ação se torna a mera transição do pensado ao ser, o mero reconhecimento de si no outro, por meio do qual surge a oposição sabido/não sabido, consciente/inconsciente. O divino como não saber ou inconsciência entra em conflito com o direito absoluto como direito ético da consciência de si, mas não são mais cegos entre si, pois uma lei suscita a outra lei de forma necessária. A ação adquire forma mais ambígua como a possibilidade de chamar à consciência o inconsciente, pois essa inconsciência é a própria consciência de si. Só há inocência na não-ação, toda ação é culpada, pois a ação está agora vinculada à finitude. Ou seja, o declínio do caráter como em si da lei humana e a preponderância do subterrâneo no império como em si da lei divina mascaram o destino comum de cada um dos opostos. Ambos devem ser

submetidos e devorados pelo justo destino, onde a potência absoluta domina. O Si negativo como consequência daquele choque infere o que o mundo ético tinha em potência: o Império e a pessoa abstrata como duas formas de apreender, submeter e devorar a individualidade dos povos. Isso sem esquecer do processo de absorção das nacionalidades no Império de Napoleão, na época da redação da *Fenomenologia do espírito* de Hegel (ou do deslocamento do centro da civilização ocidental em direção aos EUA, quando da redação do texto de Hyppolite).

O DESESPERO DA AUSÊNCIA DE FIM. Assistimos ao declínio da bela individualidade espiritual, pois a existência do reino ético era imediata e isto não convém ao espírito. A ascensão do mundo dilacerado e alienado representa uma vantagem para o espírito, pois esse aparece a si mesmo de forma exterior e percebe sua essência além da realidade, ou seja, enquanto o Si se torna abstrato no processo de reconhecimento, ele se isola e se torna a consciência infeliz, mas nesse processo surge o espírito do mundo.¹⁷⁴ Ou seja, quando a cidade (estado) se dissolve no império (romano), se prepara o esgotamento do paganismo clássico, o surgimento do cristianismo e do mundo moderno. A universalidade política (império) e a universalidade religiosa (cristianismo) aparecem como resultado de um longo processo social e espiritual da antiguidade, em que a potência da religião pagã desaparece junto com a liberdade pessoal e municipal. A liberdade antiga, contudo, não é a liberdade de consciência ou o livre arbítrio, mas a indistinção entre a vontade do Estado e a vontade própria como meta final desse mundo municipal, ou seja, a virtude e a moral eram cívicas e não individualistas. O Estado não era um déspota estranho e o cidadão não pensava em opor sua vida privada à vida pública. O esgotamento e o desaparecimento dessa vida faz surgir, como refúgio, uma ordem mais elevada de coisas só acessível à pessoa abstrata e não ao cidadão desaparecido. O poder se alheia e se isola em alguns ou mesmo em apenas um, enquanto que o restante das pessoas se torna mera engrenagem.

Para o cidadão, a lei da cidade era uma produção sua, por isso sua defesa e execução eram a liberdade extrema, no império, por outro lado, a relação entre o indivíduo e o todo se desfaz e a meta individual passa a ser a posse da propriedade privada. Nesse atomismo social, o direito abstrato e formal se torna universal e a

¹⁷⁴ Nas palavras de Hyppolite: "No reino ético, o espírito existia imediatamente; tal existência imediata, porém, não convém ao espírito; por isso, assistimos ao declínio da bela individualidade espiritual. O que sucede ao mundo ético é o mundo da dilaceração e da alienação. [...] A verdade do mundo ético é, no entanto, a emergência do Si que nele ainda não existia como tal." **Gên. e estr.** p. 389

religião privada (cristianismo) estabelece sua dominação. O homem tenta encontrar algo absoluto que compense a perda da relação com o todo, mas, para isso, oscila entre a prosa do mundo e a reconciliação com o infinito, entre o Si e a essência, entre o aquém e o além. Surgem a vida privada e o formalismo do direito abstrato, duas faces da mesma moeda do ser singular.

O eu abstrato não está vinculado a um conteúdo determinado e assim surge uma desigualdade sem espírito como igualdade do direito, fruto do reconhecimento jurídico, onde forma e conteúdo não se alinham mais. Aliado do exercício do poder, o direito abstrato se vincula à propriedade privada como conteúdo finito. O eu não se encontra mais e a dominação se faz como dominação estranha (de um soberano do mundo). A realização efetiva da certeza universal de si só é possível, portanto, num mundo onde o eu se furta a si mesmo¹⁷⁵. Experimentando sua finitude, ele se vê exterior a si: na forma de um conteúdo real como obra sua; ou como essência absoluta posta além do mundo finito. A possibilidade de tratar da consciência de si como validade universal é o estranhamento dela com a realidade, pois a validade universal da consciência de si é a renúncia dela à essência de si. Essa é a dialética da passagem do mundo ético ao mundo da cultura¹⁷⁶. O reconhecimento abstrato, substituto da unidade do espírito vivo, não dá conta do vir-a-ser de um conteúdo concreto que escapa e se desenvolve em seu âmbito: o mundo privado e a propriedade privada. A obra do sujeito abstrato aparece a ele como

¹⁷⁵Nas palavras de Hyppolite: "É o que nos ensina a dialética do *Estado de direito*. Reproduz, no universo do espírito, a dialética que já encontramos na história da formação da consciência de si. O que vamos encontrar é o movimento da consciência estóica se tornando a consciência infeliz, após ter atravessado o ceticismo, que vamos reencontrar; entretanto, já não se trata do desenvolvimento particular de uma consciência de si, mas de um momento geral da história do espírito." **Gên. e estr.** p. 389

¹⁷⁶ Assim, "Pela alienação voluntária de sua subjetividade, a consciência infeliz preparava a razão para a qual era a categoria, a unidade do ser e do Si; do mesmo modo, esse Si - imediatamente universal e que engendra um mundo, mundo que, não menos imediatamente, é o contrário de si mesmo - deve alienar-se voluntariamente; essa alienação, porém, permite a constituição de um novo reino do espírito, ao término do qual o Si terá constituído a si mesmo como o universal; esse reino é aquele do espírito estranho a si mesmo, que se opõe ao espírito imediato." **Gên. e estr.** p. 399-400

estranha, da mesma forma, a sua essência se afasta desse mundo finito, pois essa forma vazia (direito abstrato) não determina o meu e o teu interior ou exterior, ou seja, essa posse tem sua base numa potência alheia.

Esse processo desemboca na substância que se torna sujeito. O Si surgido nesse contexto era o Si imediato (a pessoa abstrata), depois, o Si que se opõe a si e, por fim, o Si como sujeito ativo (criador da história). Esse espírito morto (das cidades antigas e de suas leis) que dá origem ao Si se esfacela nos átomos das pessoas privadas¹⁷⁷. Sob influência do estoicismo, o direito privado deixa de ser a regra imposta pela autoridade e pela tradição para se tornar a manifestação da equidade natural que deveria abarcar todo conteúdo sem se prender a nenhum. Ou seja, a unidade dessa lei era o puro pensamento como consciência da contingência de todo conteúdo (estoicismo se torna ceticismo) que leva à infelicidade de ter todo conteúdo como alheio: é o desprezo pelo indivíduo que se designa pessoa. Cabe apenas ao senhor do mundo o movimento do vir-a-ser do conteúdo, ou seja, aos olhos do pequeno proprietário, ele é estranho e dominador. Assim o “indivíduo” e o “Estado” se tornaram destino, pois as pessoas abstratas entre si se relacionam por meio de suas propriedades, mas esse soberano formal do mundo é incapaz de domar as potências desse conteúdo. Ele só conhece a si na violência destruidora que exerce em seus súditos e essa é a educação do mundo (miséria do mundo), onde só resta ao homem se retirar na filosofia e pensar sua inessencialidade: a ausência de fim como o fim da vontade. Esse mundo do império era apenas a negatividade de todo conteúdo e o desespero da ausência de fim. Mas todo esse

¹⁷⁷ Esse é acontecimento primordial para Hegel: "Essa "consciência infeliz" da história, corresponde à passagem da Cidade antiga ao despotismo romano, do paganismo ao cristianismo, foi considerada pela primeira vez por Hegel em um escrito de Berna. O termo "consciência infeliz" ainda não é utilizado, mas já encontramos nesse estudo os principais caracteres de tal consciência. Tampouco é desprovido de interesse observar que, antes de apresentar sob uma forma abstrata a cisão do Eu em si mesmo, Hegel descobriu a consciência infeliz em um *fenômeno histórico*." **Gên. e estr.** p. 390

processo do surgimento da consciência infeliz prepara a razão, a unidade do ser e do si, que só existe no movimento de mediação, onde o duplo movimento da cultura se dá.

ALIENAÇÃO, PERVERSÃO E MEDIAÇÃO. Depois de ir do mundo do espírito natural (a bela totalidade da cidade grega) até o mundo da pessoas privadas que se excluem (primeiro tipo de Si), a análise de Hyppolite nos conduzirá ao segundo tipo de Si. Enquanto o primeiro Si singular era sem conteúdo, o segundo Si universal tem a substância como a si mesmo e, dessa forma, é o acabamento e a negação da civilização e da cultura anteriores: o mundo espiritual será expressão de sua vontade.¹⁷⁸ Com isso, o desenvolvimento dialético não termina, pois, mesmo transpondo toda alienação, o Universal (conteúdo do segundo Si) não tem a forma do ser-aí livre do Si, ou seja, não atinge nenhuma plenitude (conteúdo ou mundo) e permanece a liberdade absoluta que não encontra a si mesma, nem perde a forma da alteridade. Esse movimento, contudo, não pode ser apreendido em si, ele precisa da história como médio.

Se a Idade média é o período da Cultura e da civilização (o primeiro Si que se torna o segundo Si), as grandes rupturas que se desenham no seu final (luta, fé e saber; ideário revolucionário do século XVIII e a Revolução francesa) são a expressão tardia da alienação e da cultura que nascia do fim da bela individualidade. No mundo da cultura e da civilização, o Si imediato mantinha as potências espirituais que se dividiam e se dilaceravam até que o espírito se tornava estranho a si. Mas o movimento é mais abrangente, ao alienar-se do seu ser natural (costumes, hábitos, vida familiar ou social), o Si busca uma vinculação ao Universal por meio da própria operação, mas, com isso,

¹⁷⁸ Nas palavras de Hyppolite: "Estudamos o espírito imediato ou natural e vimos a dissolução desse espírito no mundo das pessoas privadas; a substância espiritual de que partimos tornou-se a relação formal entre indivíduos singulares, nos quais o Si se refugiou como pura certeza (abstrata) de si. Fomos, portanto, da substância ao Si, da ordem social objetiva e natural às pessoas privadas que se excluem umas às outras; resta-nos percorrer o caminho inverso, que nos conduzirá ao segundo tipo de Si, a um Si cuja vontade é verdadeiramente universal e que nele abarca todo o conteúdo substancial do espírito. Tal Si, que se encarnará historicamente na "Liberdade absoluta" da Revolução Francesa [...]. O mundo (no sentido espiritual do termo, como já indicamos) não será mais do que a expressão de sua vontade, melhor ainda, será sua própria vontade." **Gên. e estr.** p. 401

busca se encontrar no outro¹⁷⁹. Nesse sentido, todas as oposições são o desenvolvimento da oposição Si-Substância como resultado da alienação, mas essa oposição é espiritual: entre *o espírito que é* e *o espírito que se sabe*. No limite, sob a dominação do “senhor do mundo”, o conteúdo (o direito privado) é inteiramente exterior e contingente ao Si.

Mas o vir-a-ser do conteúdo é o movimento do Si, mais ainda, essa substância espiritual é produzida pelo Si como efetividade exterior e como trabalho negativo que depois oprime o Si e produz a miséria do mundo. Ou seja, o ser-aí da substância é a alienação do Si, a operação e o vir-a-ser como estranhamento da personalidade, na forma das potências espirituais ordenadas num mundo. O Si e a essência, assim, se buscam até que a substância se torna espírito (unidade da fé no além pensado), mas essa unidade se dá pela consciência pura e não pela real (dualidade característica do espírito estranho a si), na forma de um absoluto buscado além como fuga do mundo da opressão. A fé se torna o antídoto da alienação do mundo da cultura e, ao mesmo tempo, uma nova forma de alienação. Reparemos que essa consciência crente difere da consciência infeliz, na medida em que a última era a nostalgia da unidade irrealizada e a primeira é a consciência de uma objetividade além mundo que se converte em outro mundo. Assim, para a consciência crente, o homem vive em referência a dois mundo — a cidade terrestre e a cidade de Deus — de forma que o último nos dá a segurança de que os acontecimentos do primeiro não são uma necessidade cega. A multiplicação das dualidades, dessa forma, não deve mascarar a tarefa hegeliana de superá-las e isso como uma grande tarefa de época (expressa também na Reforma, no Iluminismo e na Revolução francesa) em que se batem a pura inteligência e a fé. Nesse sentido, o mundo

¹⁷⁹ Nas palavras de Hyppolite: "Ainda seria possível dizer que o espírito existia imediatamente; a consciência vivia como quem vive dos hábitos ou costumes, cuja origem é desconhecida e que ainda não são considerados distintos do Si que os vive. Inteiramente outro é o segundo momento dialético do desenvolvimento do espírito, o da oposição: esta é atinente à efetividade do Si que não estava presente como tal no momento ético." **Gên. e estr.** p. 402-3

ético permanece um ideal, mas a totalidade do mundo moderno não é uma unidade e se aliena em duas oposições cuja verdade comum é o Si. De um lado, as luzes introduzem no reino da fé os instrumentos do mundo do aquém, de outro, o Si reduz tudo a si mesmo, reduz os dois mundos a um e o espírito é a liberdade absoluta.

A cultura é alienação, mas não se pode ainda falar de mundo espiritual antes dessa compreensão. O escravo se tornou o senhor do senhor e o processo de cultura ou da formação do ser-em-si o eleva à consciência de si verdadeira, pois, no trabalho, ele se exterioriza e renuncia ao seu si natural. Sua essência objetiva é o ser da substância espiritual e não o ser-em-si da vida, pois ele se manifesta como verdade do ser da vida ao lhe comunicar a forma da consciência de si, tomando o ser-em-si da substância social. Ou seja, o indivíduo só assume valor objetivo por meio da cultura, em que o pensado se torna realidade e em que o ser-em-si das coisas adquire sentido pelo trabalho do homem. A elevação à razão só se dá por meio da alienação de sua pura objetividade. A cultura como elevação do indivíduo à sua essencialidade se dá pela alienação do ser natural do homem, da mesma forma que o Si pode ser concebível apenas mediante a alienação e o estranhamento: são o momento do dilaceramento e da mediação que caracteriza o conceito hegeliano de cultura.

O movimento todo é circular: é a perseguição a si mesmo que determina a vida do Si e dá fundamento à dialética hegeliana¹⁸⁰. A oposição a si mesmo permite ao Si reconquistar sua universalidade porque apenas por meio da cultura se percorre o círculo completo que conduz à unidade completa. A renúncia a seu direito natural e a seu Si imediato é o pagamento pelo bilhete de entrada ao círculo. A elevação à razão, dessa

¹⁸⁰ Nesse sentido, "Ao se elevar da consciência efetiva, da consciência do mundo presente, até a pura consciência, até a consciência do pensamento e da essência, o espírito reencontra nessa pura consciência uma nova dualidade ou uma nova forma de alienação: tanto encontra a *pura intelecção*, que reduz tudo ao Si, quanto a *pura essência*, o pensamento sem o movimento da intelecção. A Fé é somente um elemento; o outro é o conceito, e a Fé do mundo da cultura se oferece em sua oposição ao conceito." **Gên. e estr.** p. 407-8

forma, não é um processo contínuo e linear (como prega uma pedagogia das luzes), nem o desenvolvimento espontâneo e harmonioso das forças da natureza (pedagogia humanista), mas o momento em que o Si se tornou desigual a Si e só pode pretender sua universalidade. A alienação se torna a meta e o ser-aí do indivíduo, pois o Si tem consciência de si como singular, mas a realidade espiritual é sua universalidade. A educação para o universal, dessa forma, é um estranhamento que cria o saudosismo do “mundo natural” como em Rousseau¹⁸¹. Mas o trajeto é outro. Trata-se da força do indivíduo para se ajustar à substância e da vontade de potência implicada nesse esforço. A alienação, dessa forma, pode ser expressa por um contrato que encerra o mundo natural e inicia o estado de direito (como em Hobbes e em Rousseau). Seja à vontade geral, seja ao soberano, o preço do estado de direito é a alienação dos direito e das propriedades em relação ao todo como a elevação ao universal pela negação de si.

Mas a questão de fato deve ser medida com a questão de direito. Por um lado, o todo é anterior as partes e a substância social aparece como realidade estranha ao Si e que ele deve conquistar. Por outro, a vontade geral se constitui da vontade individual, mas aquela é a essência e o termo primeiro dessa. Ou seja, a substância do Si (vontade geral) é o em-si dos indivíduos e aquilo que esses devem se tornar. Dessa forma, a substância que de início é um conceito se realiza por meio da cultura da consciência de si de forma que o Si confere a si uma realidade substancial: substância se torna sujeito e sujeito, substância. O juízo, dessa forma, tem esse papel de atualizar a alienação e cultivar o Si até a essencialidade. Mas note-se que devemos compreender “juízo”, “conceito” e “raciocínio” como a tradução lógica de um processo concreto ou a

¹⁸¹ Ou ainda como afirma Hyppolite: "O que faltará cada vez mais a esse mundo é a coincidência de si consigo, que era a essência do primeiro mundo do espírito; é o que será justificado no século XVIII pelo desejo de um retorno à natureza ou, pelo menos, ao natural, preconizado por Rousseau." **Gên.e estr.** p. 413

ilustração concreta de um movimento lógico, pois, no mundo espiritual, o Si nunca se encontra a si mesmo, na medida em que ele é só negatividade interna que constitui o incessante vir-a-ser-outro desse mundo.¹⁸²

O aspecto negativo do Si tem uma dupla implicação, pois, por um lado, todas as suas determinações se apresentam como algo estranho a si mesmo, mas, por outro lado, como produto do próprio Si. O mundo espiritual, dessa forma, se constitui pela exterioridade e pela relatividade de cada um dos seus momentos, ou seja, ele não tem nada fundado em si. Não podemos perder de vista, contudo, que esse estado dilacerado do espírito (a cultura) é precedido e sucedido (movimento circular) pelo mundo do espírito-natureza (mundo ético) em que o Si é centrado em si e o bem não se confunde com o mal. Há assim um dualismo maior por sobre os pequenos dualismos de cada modo do espírito e que não se reverte em seu oposto tão facilmente. Na longa duração, dessa forma, o estranhamento sustenta o todo, pois a um momento A sempre sucede um momento B e, mais ainda, algo que era mal se tornará bem e vice-versa; o que era nobre se revela vil e vice-versa. Com isso, contudo, teremos o estranhamento do estranhamento em que o Si recuperara o todo na absoluta dilaceração.¹⁸³

É o juízo da consciência de si que liga conceitos e raciocínios, conduzindo o Si ao seio da mediação e à redescoberta do próprio Si. Dessa forma, ao final do mundo da cultura, surge um Si livre, da mesma forma, que, no fim da dicotomia consciência vil e

¹⁸² Para Hyppolite, em outras palavras: "Cultivar-se não é desenvolver-se harmoniosamente como por meio de um crescimento orgânico, mas opor-se a si mesmo, reencontrar-se mediante uma dilaceração e uma separação. [...] A vida só se desenvolve ao opor-se a si mesma: parte da unidade ingênua (no sentido de Schiller) e só reencontra a si mesma após um momento de separação e de oposição." **Gên. e estr.** p. 410

¹⁸³ Dessa forma, para Hyppolite: "Em sua integralidade, o mundo espiritual é o mundo do estranhamento; sua vida e seu desenvolvimento, portanto, consistem unicamente no movimento por meio do qual um momento se torna o outro, lhe confere sua consistência e a recebe inversamente a si. Assim, o que para a consciência engajada na experiência se fixa como Bom será mau e vice-versa." **Gên. e estr.** p. 416

nobre, surge a Revolução francesa. Em outros termos, aos momentos autônomos da substância (conceito), sucede esses mesmos momentos para a consciência de si (juízo) e, por fim, eles se tornam raciocínios ou silogismos pela mediação da alienação do Si. Essa dialética pode ser reencontrada em toda obra hegeliana e corresponde aos três momentos do conceito: Universal; Particular; Singular.¹⁸⁴ As posições, dessa forma, só são possíveis como negação da negação (retorno ao em-si no para-si). Nos elementos naturais, ela se reflete. Assim, o Ar permanece como expressão conceitual do universal e da transparência, a Água, como oferenda, o Fogo, como unidade animadora, tanto uma quanto cinda novamente, e a Terra como sustentáculo dessa organização como sujeito daquelas essências em termos de processo, origem e retorno. Mas o que cumpre guardar é que a identidade abstrata só é possível com a alteridade.

A identidade do Si é uma abstração (contrário de si mesma), ou seja, é para outro. Dessa forma, a substância é o espírito que se divide no interior de si. Mas a efetivação real desses momentos se apresenta como Poder do Estado versus Riqueza¹⁸⁵. O primeiro é a realidade estranhada da consciência singular, enquanto que o segundo é o vir-a-ser do em-si da família como Riqueza. Ou seja, o direito à propriedade da família se hipertrofia em riqueza, enquanto que o mundo cívico se torna um império,

¹⁸⁴ A esse respeito, afirma Hyppolite: "A dialética de Hegel sobre os momentos da substância sempre se reproduz do mesmo modo; logo, é bastante fácil de ser captada *in abstracto*. De início, a substância é em si, é o ser igual a si mesmo, porém, enquanto tal, é a abstração de sua alteridade, o contrário de si mesmo; logo, é o ser-para-outro ou a desigualdade consigo. Por fim, ela é, nessa alteridade, seu retorno a si, seu vir-a-ser para si. **Gên. e estr.** p. 417; ou ainda "Tal dialética é reencontrada no hegelianismo. Ela corresponde aos três momentos do conceito: o Universal, o Particular e o Singular. - A igualdade consigo mesmo *exclui* a alteridade, o que equivale a dizer que ela supõe esta última e que não é verdadeiramente igual a si. Toda posição só é possível porque é negação da negação; portanto, retorno ao *em-si* no *para-si*." **Idem**, nota 40 p. 417.

¹⁸⁵ O que está em questão, dessa forma, é, na palavras de Hyppolite: "Concebem-se então dois tipos de juízo possíveis: o que faz do poder do Estado o bem, porque é o em-si dos indivíduos, e a da riqueza o mal ou o nada, porque é somente o vir-a-ser-outro, o único momento do ser-para-si; o que, pelo contrário, erige a riqueza em Bem, porque exprime a consciência de si em seu ser-para-si, e o poder em Mal, porque nesse poder "a consciência de si encontra antes a operação renegada como operação singular e sujeitada à obediência" [Hegel apud Hyppolite]". **Gên. e estr.** p. 421

mas o que se opõe por esse meio é o Universal (Poder do Estado) e o singular (Riqueza), pois a origem do Poder do Estado, a operação de alienação de todos em relação a ele, desaparece no resultado e a vida do indivíduo só é na individuação da vida econômica (na riqueza e nos recursos da nação).

A dicotomia que caracteriza o mundo alienado pode ser expressa também como a separação entre a pura consciência e a consciência efetiva que têm a riqueza como essência universal. Com isso, o egoísmo de cada sujeito econômico se mostra o contrário: buscando seu prazer, dá prazer a todos; trabalhando para si, trabalha para outros que também trabalham para ele. Dessa forma, o ser-para-si é o universal, pois, mesmo que não tenha em vista o bem de todos, seu trabalho redundando em benefícios gerais. Assim riqueza e Poder do estado se entrecruzam. O Poder do Estado não é apenas a lei estável, mas o governo que coordena os momentos singulares do operação universal. A riqueza não é apenas a vida econômica de todo o povo, mas sim também a mediação universal indireta. Esse jogo de fragmentação-mediação, contudo, é permanente, pois o mundo econômico substitui a natureza na tutela da sobrevivência do homem.

Nesse mundo da alienação, a consciência não se confunde com nenhuma dessas potências. Mas como a consciência se comporta em relação a elas? Claro, ela é pura consciência (fonte das leis do Estado) e a consciência efetiva, mas, por meio do juízo, ela correlaciona uma pela outra. Mas o que isso quer dizer? O indivíduo crê poder escolher um ou outro (Riqueza ou Poder do Estado) ou mesmo nenhum deles por meio de seu poder de julgar. Assim o juízo pode ligar o Poder do Estado ao bem como em-si dos indivíduos e a riqueza ao mal como mero vir-a-ser-outro; da mesma forma, pode ligar a riqueza ao bem como consciência de si em seu ser-para-si e o Estado ao mal que quer e nega a operação singular e a submete à obediência. Dessa forma, pouco importa a

determinação intrínseca de cada potência, mas apenas a igualdade e a desigualdade delas com a consciência de si, mais ainda, elas alternam sua determinação com o contrário do que eram de início. Dessa forma, a individualização tanto opõe quanto reúne os indivíduos. Ou seja, a igualdade e a desigualdade que eram os próprios momentos, agora, são a relação dos momentos com a consciência de si (juízo).

Não se trata mais dos próprios momentos, pois a maneira de julgar se duplica e recoloca a igualdade e a desigualdade em relação a essa operação, mas essa relação oposta das essencialidades reais duplica, dessa forma, tanto a igualdade quanto a desigualdade das formas de unir os momentos e a consciência, sem ainda colocar essa oscilação em relação à própria consciência que então se elevaria ao ser em-si-e-para-si do todo, onde desigualdade e igualdade são figuras concretas dela mesma.

A figuração se torna mais complexa na consciência, a igualdade ou consciência nobre é adequada tanto ao Estado quanto à riqueza e com a consciência desigual ou vil perfazem a nova figuração. Nesse sentido a igualdade é adequada aos mundos político e social, é de acordo com a riqueza e o Estado, ou seja, obedece à lei do Estado, satisfaz seu para-si na riqueza e é grato ao benfeitor que lhe proporciona o gozo-riqueza. A nobreza e a vileza são tipos possíveis da consciência de si e, dessa forma, recolocam o problema fenomenológico de Hegel. Na cidade, a nobreza (o senhor) buscava a conservação (auto conservação, diríamos), repetia a lei como se ela fosse sua lei e hauria a riqueza em benefício. A consciência vil ou desigual (escrava) se submete de má vontade e com rancor ao Estado e vê a riqueza como a desigualdade, efêmera e insatisfatória, ou seja, ela despreza e mesmo odeia o “benfeitor”. Mas a nobreza se mostrará vil e sua satisfação se converterá em insatisfação, como os escravos na cidade antiga se viam como os desiguais submetidos pelos iguais. A interpretação marxista dessa dicotomia assumia um caráter revolucionário pós hegeliano, pois se o andamento

da argumentação hegeliana (as sucessivas dissoluções) é revolucionário, o sistema é conservador (pretende preservar a equivalência de uma continuidade). Mas essa oposição não se reduz à oposição entre classes econômico-sociais, ao contrário, tem significado metafísico, psicológico e diz respeito à essência da consciência de si. Mas sob a igualdade e desigualdade dessas figuras, mesmo que concretas, há uma desigualdade e uma dilaceração mais profundas do Si, ou seja, no mundo da alienação, necessariamente cindido, a consciência desigual tem domínio cognitivo do processo (conhece seu significado e sentido). Apenas para o movimento mediador, ou seja, apenas para a superação e articulação dos juízos isolados em um silogismo, há elevação espiritual, alienação da consciência de si na ascensão de si mesma.

O poder do Estado se torna real pela alienação do Si natural da consciência nobre, mas o Si só atinge a essencialidade numa operação semelhante de mediação em relação à essas figuras concretas. Para isso, o poder e a riqueza deixam de ser predicados e se tornam sujeitos, mas com isso se esfacelam como juízos espirituais isolados e unilaterais. A universalidade do Si se dá no vir-a-ser desses momentos que só é possível pela alienação. Quando a riqueza tiver se tornado o em-si, toda consciência se torna vil: supremo momento de alienação. Surge o mundo da consciência dilacerada ou da cultura e da alienação sintetizada na obra de Diderot, O sobrinho de Rameau, onde se revela de forma necessária um mundo corrompido e uma consciência cínico-revolucionária.

Diz respeito também a um desenvolvimento histórico. O mundo pré-revolucionário ou o dito *antigo regime* é a vitória do rei diante dos nobres, ou seja, é a decadência dos ideais de nobreza, mas o combustível dessa vitória, a supremacia do poder econômico que o rei utiliza como força domesticadora em relação aos descendentes dos antigos cavaleiros, é a ruína e o signo de decadência desse mundo

cortesão. Anúncio de um novo espírito (mundo dilacerado). Um passo antes, contudo, a natureza nobre sacrifica sua natureza em relação ao universal, e conduz o universal ao ser-aí. Mas de que forma? Renuncia tanto a seus fins particulares quanto ao conteúdo e se torna vontade que quer o universal. Dessa forma, por meio dessa alienação, a substância do Estado entra na existência como poder em vigor e como reconhecimento universal sendo-aí, enquanto que a consciência nobre implicada nessa emergência do poder do Estado deixa de ser imediatez natural, se torna imediatez suprimida e ganha respeito e estima de todos (sentimento de honra).

Essa honra, contudo, é uma mistura equivocada de orgulho e virtude, pois a retórica do bem universal, envolvida no surgimento do poder do Estado, é um substituto para a ausência da ação. Mais ainda, para que o poder do Estado se manifeste como um Si pessoal, será preciso uma alienação mais elevada que a do ser-aí natural, será preciso uma negação espiritual que conserva e nega simultaneamente (uma *Aufhebung*). Ou seja, para superar a alternativa negação-posição, só por meio de uma exterioridade do eu que permanece o eu por meio da linguagem. De que forma? Tanto o eu como o poder do Estado se exteriorizam por meio da linguagem, ou seja, o Eu se torna universal e esse se torna sujeito. No mundo ético a linguagem traduz a essência na lei, no mundo da alienação ela exprime a essência como dilaceramento, agora, vai desempenhar papel enquanto linguagem: a forma linguagem realiza o que tem de realizar, pois a linguagem é uma alienação espiritual do eu que não se retém em si.

Isso porque a linguagem é a singularidade que se alienando se torna para-outros, ou seja, dá origem a um contágio universal em seu processo de dispersão e desaparecimento que faz do desaparecer uma permanência. O universal se torna um eu pela identificação que a linguagem permite entre ambos, pois essa faz do espírito a unidade consciente de si dos indivíduos. Quando digo algo, me exprimo e me alieno

passando de um consciência de si singular a uma universal, pois o que se pretende realizar é a consciência de si universal que só é possível pela linguagem. Mas nesse processo há níveis. A linguagem cortesã faz do estado um eu delirante, a da adulação torna a riqueza essencial, apenas a linguagem da dilaceração faz do espírito alienado algo transparente a si e desigual.

A linguagem é então elevada a meio termo entre Universal e singular¹⁸⁶. O Si se torna substancial e a substância, sujeito de sua própria história, ou seja, a consciência nobre e o poder do Estado são decompostos nos extremos. De que forma? O Estado expressa o bem comum de forma abstrata sem ser uma vontade e sem existir para si mesmo. Por outro lado, a consciência nobre alienou seu ser natural, mas não seu puro Si. Sem essa última alienação, a obediência no serviço é sempre impura e a honra o oposto da efetividade do poder. Com a linguagem da adulação, a consciência nobre aliena seu próprio eu e se torna cortesã (heroína da adulação), enquanto o monarca se diz ilimitado (único a conservar sua natureza). A consciência nobre perde sua honra e ganha pensões e vantagens pessoais, o monarca tem a substância (em si do poder do Estado) como um momento da consciência que ele sujeitou. Ao nobre, resta um nome vazio e a acumulação de riqueza como prêmio de consolação, pois, como ser suprimido, a riqueza tornou-se o “conceito material existente”. Nesse ponto, o aprofundamento da diferença entre pobreza e riqueza é notável como dilaceramento do espírito, pois, agora,

¹⁸⁶ Nas palavras de HYppolite: "Na linguagem como linguagem, o Eu - esse Eu singular - pode tornar-se exterior a si mesmo, passar à universalidade; reciprocamente, o universal pode tornar-se Eu. Até então, a linguagem não fora considerada senão em seu conteúdo: no mundo ético, servira para traduzir a essência sob o aspecto de lei e de mandamento; no mundo da alienação do ser natural que acabamos de considerar, exprimiui a essência como conselho; agora, porém, a linguagem vai desempenhar um papel enquanto linguagem. Será sua própria forma de linguagem que realizará o que tem de realizar. Com efeito, a linguagem é a única alienação espiritual do Eu que oferece uma solução ao problema que nós nos pusemos." **Gên. e estr.** p. 428

o Si não se aliena em outro Si ou numa potência espiritual, mas numa coisa de que depende e onde não encontra a si mesmo.

Essa nova dilaceração da vontade causa revolta e ódio. O Si que se alienou tornou-se riqueza como ser-para-outro que possibilita o ser-para-si, mas assim vê a si mesmo como algo estranho a si mesmo por meio da coisa. A tomada de consciência então remete a uma situação pré-revolucionária, pois a consciência nobre começa a perceber a contradição de sua última alienação e a se descobrir como revoltada e insubmissa. Ou seja, a consciência vil se torna a regra, pois o sentimento dessa dependência em relação à riqueza produz ódio pelo benfeitor. Da mesma forma que sua certeza de si é vista como coisa vazia de essência, sua personalidade se torna impessoal. A realização do Si é sua negação, assim como o reencontro é seu repúdio.

Quando a riqueza é considerada essência, a perversão do corpo social dissolve a diferença entre nobreza e vileza (diferença basilar da cidade antiga), pois a aristocracia à serviço do estado não tem a antiga potência da nobreza, mas apenas dinheiro como meta e valor e não apenas como meio de troca¹⁸⁷. No limite, o próprio estado é meio da riqueza como benefício universal. Entretanto, esse momento da dialética é uma preparação para uma consciência mais elevada, pois o estado em que se realiza a substância como riqueza é o estado que conduz à reviravolta dele mesmo, ou seja, o Si tornado coisa retorna à essência como a si mesmo, ao ser-para-si que é para si (existência do espírito). O desvelamento do mundo da alienação, a consciência da alienação do Si, se dará na linguagem como existência para si do espírito. Num estágio tardio desses valores, contudo, a riqueza adquire consciência do poder de distribuir e

¹⁸⁷ Nesse sentido de expressão de valores, podemos dizer que essa é a história do ocidente que se torna história do mundo, ou seja, não há como não ver aí surgirem as questões de Marx e do mundo burguês. Além é claro de sua significação simbólica para os desafios epistemológicos de uma obra filosófica no pós kantismo e assim numa série de questões a que ele e sua filosofia estão submetidos.

mesmo o simples gesto da mão de quem paga se torna arrogante, enquanto o ato de receber se torna baixo. Num fundo de miséria, pensa a consciência de riqueza, algumas migalhas bastam para submeter um eu estranho. Já o cliente, consciência monetariamente dependente, ri secretamente da ingenuidade do senhor em acreditar em seu respeito.

Mas há uma inversão. O senhor é absolutamente superficial na crença de que o mundo é um joguete de seu humor, resultado de seu capricho, mas o cliente não pode se dar ao luxo dessa ilusão, ou seja, ele pode se elevar à consciência de si, enquanto o senhor não pode reunir os momentos desiguais. *O sobrinho de Rameau* de Diderot captura bem toda essa mistura de decadência, riqueza, altivez e baixeza. Não é possível determiná-lo de forma definitiva. O filósofo honesto sente vertigem frente à reviravolta perpétua dos valores que o discurso de Rameau lhe mostra. Mas é a perda de substancialidade e de estabilidade do sistema social que faz de toda ação uma comédia e de toda intenção pura uma hipocrisia: mundo da consciência dilacerada. O sentido dessa tomada de consciência da consciência dilacerada é o fim de toda cultura: predomínio da Fé ou da pura inteligência.

Em termos musicais, aquela linguagem dilacerada é múltipla, mistura trinta árias diferentes, mas sempre tem em vista a perversão, enquanto que o preferível seria a melodia do bem e do verdadeiro, na igualdade de tom. Dessa forma, ao conceito resta reunir os pensamentos de forma cintilante, pois sua franqueza mantém sua auto-estima ao afirmar a vaidade desse mundo. Essa palavra universal põe tudo em pedaços, seja afirmando a vaidade da cultura, seja expressando sua verdade. Mas a real elevação só se dá em conjunto, de modo espiritual, sem recair na natureza inocente do coração natural. Pois afirmar a vaidade de todas as coisas se torna a vaidade de quem afirma.

A oposição se altera e se afirma como o conflito entre Fé e luzes, acabamento e possibilidade de transposição da alienação. Num mundo em que o espírito se tornou estranho a si, surge a ideia do mundo da Fé. Dessa forma, consciência efetiva e consciência pura se opõe, da mesma forma que a consciência do espírito realizado e a consciência do espírito, o aquém e o além. Em outros termos, de posse de poder e riqueza, percebe a insatisfação e a incompletude dessa posse, pois elas não são essências autônomas. A fé ou seu mundo surge da constatação do nada desse mundo da cultura, como elevação do espírito, pois a verdade daquele mundo do espírito não está nele e sim fora de si. Por isso, a Fé como evasão do mundo real é o pensamento que não é consciente de si como pensamento. Contudo, a fé, enquanto outro mundo, não é espírito em-si e para –si e nisso não é igualmente a Religião. O objeto da fé, contudo, não é nem a mera forma do pensamento, nem um ideal, mas ambos, ou seja, é uma essência do espírito que se percebe como além de si mesma¹⁸⁸. A intelecção se opõe à Fé como Si universal que reduz tudo a si, mas a síntese suprema do hegelianismo é a unidade do movimento e do repouso, ou seja, a fé como verdade imóvel e além da intelecção se opõe à intelecção como movimento do Si que se volta contra a objetividade. Por fim, não há mais diferenças, mas apenas vontades mais ou menos poderosas. Com o terror e com Napoleão, o espírito se revela numa forma mais elevada, o terceiro momento do espírito¹⁸⁹.

¹⁸⁸ Nas palavras de Hyppolite: "O mundo da cultura não é, portanto, como o primeiro mundo do espírito, um mundo auto-suficiente; como "totalidade", é estranho a si, remete a uma verdade que ele não possui em si mesmo e que se situa fora de si." **Gên. e estr.** p. 444

¹⁸⁹ Nas palavras de Hyppolite: "O Eu, tal como aparecerá na filosofia alemã, em Kant ou em Fichte, aqui já está descoberto *por nós*. O idealismo exprimirá em um sistema filosófico esse triunfo do Si universal." **Gên. e estr.** p. 449; ou ainda, "Antes de vermos desenvolver-se em um sistema filosófico essa redução do ser ao Eu, temos aqui, como resultado do processo da cultura, essa exigência do Si universal." **Idem**, p. 449

REVOLUÇÃO, FÉ E SABER. A luta entre fé e saber (razão contra fé) do século XVIII, fenômeno próximo a Hegel, implica uma revolução da textura do espírito que não passará despercebida à obra de Hegel¹⁹⁰. A Revolução francesa é o ápice desse estado e mesmo o Terror e as arbitrariedades não fizeram com que Hegel deixasse de considerar que essa revolução se esforçou em realizar o racional em si e para si e que, da mesma forma, tentou construir a realidade à partir da ideia. Claro, o maior defeito desse evento foi justamente não ter atingido a concretude da razão e ter permanecido formal¹⁹¹. Mas nesse embate há uma necessidade espiritual que já se deixava ver na Reforma de Lutero, em direção à liberdade do sujeito, e à natureza como um sistema de leis. Com isso, a natureza passa a pretender ser exemplar na moral e o espírito nega esse direito a ela em nome da razão. Mas o que importa é uma revolução no desenvolvimento do espírito, o esforço de ultrapassar toda alienação do eu.

Denominou-se razão essas determinações universais fundadas na consciência efetiva (lei da natureza e conteúdo do justo e do bem) e iluminismo a supremacia dessas leis. Essas doutrinas filosóficas (iluministas) se propagaram e conquistaram não apenas o corpo social, mas também todo povo, na forma do mundo da cultura chegando a uma consciência de si mesmo cintilante que não deixa nenhum aspecto de sua condição (representado pelo Sobrinho de Ramau) de fora de sua crítica dissolvente. Antes dessa

¹⁹⁰ Nas palavras de Hyppolite: "Para Hegel, era ainda um fenômeno muito próximo a luta capital que ocupara a o século XVIII, concernente aos filósofos da Enciclopédia e aos que estes consideravam defensores retrógados de uma fé cambaleante, a luta da razão contra a fé, da *Aufklärung* contra a superstição. Essa luta anuncia novos tempos, implica uma revolução na "textura" do espírito, e Hegel, tão sensível às transformações históricas, às mudanças visíveis e invisíveis do *espírito do mundo*, não podia deixar de lhe consagrar um lugar correspondente à importância que lhe concedia." **Gên. e estr.** p. 453

¹⁹¹ Nas palavras de Hyppolite: "Esse reino - que deveria pôr fim a toda alienação do espírito, em que o espírito não teria outro objeto a não ser ele mesmo, em que o mundo seria sua vontade porque essa vontade, de início singular, teria se tornado vontade universal em si e para si - é o reino da Revolução Francesa." **Gên. e estr.** p. 479; mais ainda: "É o problema posto pela Revolução Francesa enquanto ela é um retorno consciente, após a cultura e a fé, ao mundo imediato da espírito, à Cidade antiga, da qual havíamos partido." **Idem**, p. 480

disseminação, o eu gozava da ordem anterior, mesmo sabendo-se superior a ela, exercia seu juízo contra ela e com isso essa sua argumentação mantinha o todo e suas articulações. Ou seja, mesmo a depreciação desse mundo num discurso, serve para conservá-lo. Nesse ponto surge a pura intelecção que confere uma imagem universal aos juízos proferidos como uma reflexão do mundo da cultura e que engendrava também o mundo da fé. Tanto a fé como a pura intelecção querem transpor a alienação de que elas resultam. A fé é a superação do mundo pelo pensamento do além absoluto; a intelecção é o retorno do espírito a si mesmo. Elas se enfrentam violentamente, mas note-se que é pensamento em luta consigo mesmo. No além, a fé conhece sem saber a essência do espírito, mas apenas o conteúdo, sem a forma da pura intelecção, enquanto que a intelecção separa o conteúdo para negá-lo como outro.

Esse conflito, da *Aufklärung* e da fé, foi problema fundamental do jovem Hegel. A filosofia do entendimento era recriminada pelo excesso de abstração para inspirar a ação humana, ou seja, ela podia nos tornar melhores, mas não atuava sobre as almas. Devemos lembrar, contudo, que a religião é um momento do espírito absoluto, ou seja, no lugar de afastar toda a fé como superstição, o que se pretende é substituí-la por um pensamento que a assimile. O erro da *Aufklärung* é ser uma crítica negativa que não pretende compreender o sentido especulativo da religião (tentativa de Feuerbach).

Mas o poder do negativo anima a consciência de si e tem uma nova figura na pura intelecção, pois esse poder nasceu da substância, ou seja, é um fenômeno do espírito e não um mero aspecto abstrato da razão, resultando de uma cultura vinculada à vida coletiva. Para a razão da *Aufklärung*, por outro lado, a fé é um erro (império das trevas) que se baseia, por um lado, na consciência ingênua da massa ainda infantil e, por outro, na má intenção do clero que pretendia conservar seu prestígio e, por fim, ainda no despotismo não esclarecido que, em vista de seu gozo, se vale da fraqueza de uns e da

hipocrisia de outros para assumir uma posição de porta voz da verdade (de Deus). Na tentativa de desvelar essa lógica do erro, a *Aufklärung* pretende libertar o homem que se tornaria capaz da verdade, mas nem todos os momentos do erro reagem da mesma forma a essa tentativa. Entre a consciência de si (pura inteligência) e a consciência ingênua, contudo, há uma inversão entre o em-si e o parar-si. O que isso significa? Não há resistência à comunicação da *Aufklärung* que se torna doutrina universal: revolução do espírito antes da consciência dessa revolução. Nesse ponto, até mesmo a fé não está livre do contágio, pois seus argumentos se inspiram no de seus adversários e ambos os lados têm o mesmo espírito.¹⁹²

O livre pensamento como pura inteligência pretende livrar o espírito humano do irracional alheio à razão como seu ser-outro, como alteridade irreductível, mas, como o saber e o objeto são o mesmo, esses ser outro só pode ser a própria consciência e não algo além. Ou seja, o irracional só pode ser um modo da própria razão, pois essa última nunca ultrapassa a si mesma, ou seja, a fé não é mais um outro da razão, mas sim a representação inconsciente da razão humana (caminho que Feuerbach seguirá). Dessa forma, a religião é a consciência da ilimitação do ser do homem, ou seja, ela não se opõe à natureza humana, mas, pelo contrário, opõe humanidade e indivíduo. A religião não é mais um inimigo a ser batido, e sim a mais alta expressão da consciência de si: os termos do problema se invertem. Como a fé é o espírito da comunidade humana, a *Aufklärung* é uma filosofia do finito (a mais superficial que já existiu), pois a redução do divino ao humano (como pretende Feuerbach) elimina todo o especulativo e culmina

¹⁹² Nas palavras de Hyppolite: "Tanto a fé quanto a pura inteligência são o resultado da alienação do espírito que procura transpor tal alienação: a fé é a superação do mundo pelo pensamento de seu além absoluto, o pensamento do ser do espírito; a inteligência é o retorno do espírito em si mesmo como ato de pensar, negação de toda alienação." **Gên. e estr.** p. 456; mais ainda: "A partir de então, na massa espiritual, já não há uma fé sólida que se oponha verdadeiramente à razão - dois adversários em luta -, pois o próprio adversário é vencido pelo contágio; seus argumentos são inspirados pelo espírito contra o qual ele combate; é o mesmo espírito que, em ambos os campos, é reencontrado." **Idem**, p. 461

numa insuperável consciência da finitude. Assim, o que é negado na fé é a própria consciência, pois as determinações da fé são determinações inconscientes do pensamento. O triunfo sobre a fé não suprime a fé que se reintroduz sob nova forma, fazendo com que a razão reconheça nela um perpétuo além. Para a razão, o objeto da fé não vem de fora e sim de sua própria consciência. Nessa oscilação entre algo externo e algo introduzido de fora, fica explícita a forma da intelecção que apreende seu objeto como a si mesmo e como um outro.

Dessa forma, a crítica da intelecção contra a fé é uma autofagia, pois, quando ataca e desqualifica a essência absoluta da consciência crente, a razão denuncia a sua própria constituição, ou seja, desconhece a si mesma: o objeto sensível é fora do homem, o objeto religioso é nele como mais próximo e como o mais íntimo. Com isso, permanece a autoconsciência que no ato da pura intelecção apreende a si mesma em seu objeto. A fé tem a certeza de ser a essência absoluta por meio do culto, em sentido contrário, a intelecção produz seu objeto ao mediar o que era imediato, com isso a fé é espírito da comunidade (unidade da essência absoluta e da consciência de si). A afirmação de que o objeto da fé é introduzido de fora se torna absurda, pois a essência da fé é precisamente esse objeto da consciência de si do povo, ou seja, a religião é a consciência que o espírito tem de si: o que a razão desconhece da fé é ela mesma. A razão, contudo, dissocia o que era uno na fé e a transforma numa consciência infeliz que procura em vão sua ingenuidade primeira. Por isso a vitória da universalização da verdade da razão sobre a fé, ou seja, a falta de conteúdo faz da fé uma razão insatisfeita.

Em termos de razão, a fé é a consciência da relação do finito sendo em si com o absoluto sem predicados, desconhecido e incognoscível, pois não há como voltar à confiança ingênua de outrora em que finito e infinito se confundiam. Dessa forma, os desejos de virtude e fé se tornam aspirações nostálgicas, pois a cisão entre finito e

infinito, entre a impureza da experiência e a pureza da interioridade é obra da razão assim como da Reforma. Essa desigualdade está dentro da fé e se manifesta entre Deus, a justificativa dele e o culto. Dessa forma, a fé não é superstição, mesmo que a razão a trate como tal e se torne, a razão, mescla de aquém e além. Mas quanto ao fundamento da fé, a razão dissocia o eterno e o histórico, fazendo das justificativas históricas as únicas da fé, por outro lado, a mediação feita pela consciência crente reata certeza e verdade e as representa como história sagrada: mistura de histórico e eterno. Como via do meio, essa ocorrência deve ser vista como testemunho de si do espírito, no interior da consciência singular, como pretende a pura inteligência ou, na fé universal de todos, como pretende a consciência crente.

Para a *Aufklärung*, contudo, a história é uma mera sucessão de fatos, enquanto a igreja, uma prefiguração do saber absoluto, mas a fé já se deixou seduzir quando busca um fundamento para si. Note-se, contudo, que a consciência crente é ativa e não apenas contemplativa, ou seja, pelo sacrifício (à exemplo de Cristo) ela transcende a singularidade isolada, regada pela troca monetária. Nessa longa polêmica, o banimento da superstição pela pura inteligência resulta na separação completa entre a realidade finita e a essência absoluta que a inteligência tem como vazio supremo, ou seja, o único conteúdo da pura inteligência é mundo finito, a certeza sensível em oposição a um ser absoluto esvaziado de seus predicados. Mas essa suposta riqueza e concretude é, filosoficamente, o contrário do que parece ser, ou seja, é o conhecimento mais abstrato, esvaziado de todo conteúdo, pois o empirismo se justifica pelos erros das investigações filosóficas anteriores. Como compreender essa afirmação? A alteridade (do eu e do objeto) é sem mediação, mas é possível ligar as determinações finitas e a essência absoluta, positivamente, pela posição das determinações finitas no ser absoluto (modalidade do ser-em-si) e, negativamente, quando essas determinações se dissolvem

(modalidade do ser para outro). Essas duas modalidades de ligação conduzem ao conceito de utilidade (essência da filosofia, prática e teórica, da *Aufklärung*)¹⁹³.

O essencial é ressaltar a redução da riqueza especulativa à experiência humana. Ou seja, os seres finitos (o rebanho humano) devem ser considerados em sua posição relativa e absoluta, como em-si e como para o outro. Mas como podemos considerar o homem nessa visão do mundo? Em-si ele é bom e feliz, todo o outro tem significação para ele na utilidade que daí retira, a própria sociabilidade se baseia na utilidade mútua, pois seu destino é ser parte do rebanho, ser útil à comunidade. Nessa dialética, cada homem é fim e meio e mesmo a religião só tem valor pelas vantagens que o homem pode tirar dela. Essa superficialidade filosófica leva a um mundo sem profundidade em que as coisas são apenas o que são e os indivíduos só se relacionam entre si em vista de seu interesse. Mais ainda, o direito humano da *Aufklärung* não pode ser recusado pela consciência crente, pois essa participa também do humano, ou seja, quando desperta pela *Aufklärung*, a consciência crente não se diferencia mais dela e se torna uma *Aufklärung* insatisfeita e nostálgica do paraíso perdido. A satisfação da *Aufklärung*, por seu turno, deve ser deixada para trás no seu movimento ascensional efetivado na metafísica que expressa sua verdade. De que forma? Considerando a pura essência como substância material das coisas, ela é seu conceito como objeto, ou seja, o conceito como o Si, a liberdade absoluta: o mundo é sua vontade.

Toda essa dialética, contudo, espelha o desenvolvimento filosófico do século XVIII (em especial, a filosofia francesa), onde são esfacelados todo pensamento imóvel

¹⁹³ Nas palavras de Hyppolite: "Contudo, a consciência efetiva da *Aufklärung* supera esse pensamento abstrato quando apercebe os momentos de seu conceito como diferenças estateladas diante de si; concebe então o mundo espiritual sob a forma da utilidade." **Gên.e estr.** p. 478; Mais ainda: "O que caracteriza a relação de utilidade, exprimindo a relação da consciência de si com seu objeto, é a passagem perpétua de um momento a outro, mas não sua completa unificação." **Idem**, p. 478

e todas as representações consistentes, proporcionando a pura liberdade e a certeza de que todo em-si é essência da consciência de si e nada mais. Esse longo e profundo processo de dissolução tem início com Lutero, passa pela filosofia francesa, mas permanece abstrato, ou seja, a vitória das luzes se reverte em outra disputa: materialismo X deísmo. Mas a matéria e o ser supremo são apenas lembrança da cultura passada, ou seja, são a distinção do que não se distingue totalmente, pois o que é posto como imóvel (objeto da fé) é ainda o puro pensamento (suprema abstração do em-si). A matéria é o ser positivo, o ser supremo é o negativo, mas ambas são abstrações do pensamento. A própria coisa é abstração do puro pensamento, simples imediatez do pensamento como ser, mas o negativo da coisa se relaciona com ela no juízo negativo de um além vazio que se assemelha à presença positiva da consciência de si. Tanto o materialismo, quanto o deísmo não conseguem formar um sistema seja da natureza, seja do espírito, pois pensar a natureza exclui a ideia da matéria e o espírito não está contido na ideia da divindade.

A *Aufklärung* supera a abstração por conceber o mundo espiritual sob a forma da utilidade, ou seja, a consciência da *Aufklärung* se vê como o desenvolvimento do seu conceito em momentos (em-si, para-outro e para-si) que retornam no todo do movimento. Mas o que caracteriza a utilidade é a relação da consciência de si com seu objeto, a passagem de um momento a outro sem nunca alcançar a completa unificação para a qual a dialética da utilidade tende. Cada coisa é em-si, mas no vínculo com outra é para-outro e no desaparecimento como em-si se eleva ao para-si, mas nessa última forma a realidade não é ainda expressão da vontade universal, pois a utilidade liga o em-si e o para-si, onde se vislumbra apenas a unidade da consciência e da realidade: reino da Revolução francesa. O objeto pensado não é além do Si e o Si não é apenas individual.

A IMPOSSIBILIDADE DA LIBERDADE ABSOLUTA. A liberdade do homem é a verdade dos mundos precedentes, a Revolução francesa realiza a liberdade absoluta, mas esse não é o último passo dessa dialética, pois a vontade geral conduziu ao terror como mero avatar do espírito e a oscilação entre a singularidade e a universalidade da vontade não produziu uma organização estável¹⁹⁴. Ou seja, a troca, nada pacífica e repetida, entre os *Sis* singular e universal (entre anarquia e ditadura) não leva a uma plenitude, a um mundo estável. Assim, a alienação da consciência de si deve ser superada pela visão moral do mundo, originada na Reforma (a revolução dos alemães). Contudo, é no pensamento e sua determinação mais alta, a liberdade da vontade, que se origina a Revolução francesa. Mas de que forma? A liberdade é a auto referência da vontade sem a coisa-em-si que a utilidade dissolvera, pois no útil a consciência reencontra a si mesma e adapta o que é a ela mesma. Mas nesse ponto, a consciência se eleva à universalidade do puro conceito como essência de toda efetividade, pois o saber que a consciência tem de si é o saber de toda realidade: a realidade é espírito. Mas por que a Revolução francesa fracassa? Seu princípio era verdadeiro, mas permaneceu abstrato, ou seja, na tentativa de realização imediata, a consciência não se dirigiu a uma obra positiva, a um mundo e saiu de sua efetividade como liberdade absoluta (verdadeira na não efetividade).

À parte a obscuridade do texto hegeliano, a liberdade absoluta não pode existir imediatamente e, no lugar de justificar a Revolução francesa, interpreta seu novo fracasso na visão moral do mundo e conduz ao terceiro tipo do *Si*, pois na utilidade ainda há uma aparência de coisa-em-si. Mas de que forma? As instituições não são mais

¹⁹⁴ Nas palavras de Hyppolite: "A verdade dos mundos precedentes é o princípio da liberdade do homem. Tal liberdade, que não conhecia outra coisa senão ela mesma, a liberdade absoluta, realiza-se imediatamente na Revolução Francesa. Entretanto, a revolução - que "proveio do pensamento", diz-nos Hegel em suas *preleções sobre a filosofia da história* - não é o termo final; ela própria aparece como uma dialética." **Gên. e estr.** p. 481

em si, como na monarquia absoluta, mas apenas pela sua utilidade¹⁹⁵. Ou seja, o Si, fundamento do corpo social, é a vontade geral como vontade universal. Notemos, contudo, que ela não é pensamento vazio e sim vontade de todos os singulares (de todas e de cada personalidade), não de um homem privado, mas de um cidadão que participa da obra total. Mas o que é a obra total? A sociedade cuja vontade é o estado consciente de si, a liberdade absoluta como participação direta na obra comum. Antes, a sociedade se dividia em massas espirituais particulares, cada individualidade se vinculava a uma parte da vida social (estamentos, corporações, classes sociais), de forma que apenas os nobres (militares) alcançavam o pensamento do todo. Doravante, essas divisões deviam desaparecer, deixando surgir, ao se tornar conceito, uma oposição simples entre as vontades singular e universal. Mas o que isso significa? A emergência do conceito subleva cada consciência singular de sua esfera particular – enquanto cada uma delas não encontra mais sua essência e obra naquelas massas – e compreende seu Si como conceito da vontade cuja essência só se atualiza no trabalho social.

Resulta que não há mais além e cada um se apresenta como criador do ser espiritual, mas essa experiência fracassa no Terror de 1793, ou seja, a penetração da substância e da consciência de si como fim da alienação objetiva não cria obra universal, nem efetividade, pois isso implica oposição à consciência de si¹⁹⁶. Uma tal

¹⁹⁵ Nas palavras de Hyppolite: "Para tal pensamento filosófico, ainda havia um mundo subsistente em face da consciência de si, mas esse mundo tem como predicado essencial a *utilidade*, o que significa que não é em si, só se opõe em um momento à consciência de si para logo desaparecer nela. O que é somente é enquanto útil, enquanto nele a consciência de si pode reencontrar a si mesma e adaptá-lo a si." **Gên. e estr.** p. 482

¹⁹⁶ Nas palavras de Hyppolite: "É possível formular ainda de um outro modo o problema que Hegel põe aqui: se a sociedade é organizada, dividida em momentos distintos e complementares, é decerto uma obra concreta, mas já não é uma obra imediata consciente de si; tornou-se objetiva, mas o Eu se alienou nessa objetividade. Se, pelo contrário, o homem, como vontade universal, pretende se pensar imediatamente no Estado, e eleva assim "a liberdade absoluta ao trono do mundo", a obra concreta e objetiva desaparece com a alienação, não resta mais que um universal abstrato e, portanto, puramente negativo." **Gên. e estr.** p. 486

obra, nova organização da sociedade, equivale ao retorno à diferenciação e dispersão das massas, frustrando a participação direta no todo. Como compreender essa impossibilidade?¹⁹⁷ A soberania indivisa se perderia na divisão de poderes (executivo, legislativo e judiciário) e a operação da personalidade deixaria de ser consciência de si universal. É nesse sentido que a liberdade absoluta não produz obra positiva, ou seja, a ação governamental é barrada, restando apenas a fúria e a destruição, em que a única “obra” é o aniquilamento contínuo da vontade singular (a morte).

Na medida em que o governo revolucionário nunca é mais do que uma facção no poder, a anarquia e a ditadura se sucedem e se alternam sem descanso. Ou seja, a decisão de quem ocupa o poder exclui todo o outro, não passando de individualidade particular e contendo de forma necessária seu declínio. Nesse quadro político-social, o governo é sempre culpado e a massa inoperante suspeita.

O choque entre a vontade singular e a vontade universal se manifesta pela fúria da destruição, mas seu significado profundo é que a liberdade absoluta não é realizável de forma imediata e que a mediação e a alienação são necessárias à vida do espírito. Mais ainda, a liberdade absoluta só pode se realizar na forma da pura negatividade como vontade moral (despertar da subjetividade livre), ou seja, a vontade geral de Rousseau se torna vontade pura kantiana, a Revolução culmina no idealismo alemão e a consciência se torna sujeito. Num sentido geral, há uma sucessão cíclica – espírito imediato, cultura e liberdade absoluta – e o terceiro momento é o rejuvenescimento da substância espiritual, onde as guerras e a ditadura recriam a substância social, disciplinando as consciências individuais. De forma geral, o terceiro momento é a retomada do primeiro, mas com algumas diferenças. O estado aristocrático se torna

¹⁹⁷ Nas palavras de Hyppolite: "As massas espirituais desaparecem e em seu lugar surge "a Nação una e indivisível"; a vontade geral, porém, nada poderia criar que tivesse a forma de um objeto independente, pois esse objeto se oporia então à consciência de si." Gên. e estr. p. 486-7

estado burguês, o povo se transmuta em opinião pública e o corpo de funcionários aparece como uma nova aristocracia. Mas com essa retomada a luta contra a alienação tende a se repetir assim como a restauração que a segue. Para o espírito substancial, contudo, todo esse processo se converte numa interiorização, na elevação à certeza subjetiva que agora cria sua história. O reino efetivo se eleva em mundo da fé, o terror e a morte tornam-se o reino da pura vontade¹⁹⁸.

¹⁹⁸ Nas palavras de Hyppolite: "Assim como o reino do mundo efetivo se elevava ao reino da fé e da intelecção, assim também o reino da liberdade absoluta e do terror da morte torna-se o reino da *pura* vontade, situada além da imediatez; uma pura vontade que é posta - além dessa imediatez - como idêntica ao Si da consciência." Gên.e e estr. p. 492

Capítulo 5

Religião e espírito

A SINGULARIDADE¹⁹⁹ COMO CONDIÇÃO DA EFETIVIDADE. O espírito se torna saber de si ou certo de si mesmo se elevando acima do espírito objetivo e atingindo por meio do saber de si sua própria essência, mas essa nova imediatez do espírito não exige apenas a superação da visão moral do mundo em direção ao espírito ativo, exige também a reconciliação desse espírito ativo com a universalidade anterior²⁰⁰. Ou seja, essa nova imediatez não é apenas espírito subjetivo, mas também absoluto. Esse movimento equivale a uma troca de cenários: abandonamos a dicotomia *espírito objetivo/realização inacabada da liberdade* em direção ao *aprofundamento da liberdade como saber de si*. Mas como entender esse espírito certo de si mesmo? Ele é a identidade do saber e do objeto do saber: meta da *Fenomenologia* como um todo.

¹⁹⁹A questão da singularidade não tem uma visibilidade positiva para Lukacs. Ele a rejeita como um resquício conservador, herdado do kantismo. Mas o que está em jogo é o sentido da realização proposta por Hegel no prefácio à *Fenomenologia do espírito*, ou seja, enquanto Hyppolite e muitos outros tidos como existenciais por causa da insistência na singularidade acreditam que não há de fato realização sem essa singularidade (o ser-aí de Heidegger) pois seria uma realização em potência (*a priori*) se fosse apenas aprendida e não vivenciada, por outro lado, Lukacs dá ao sentido de realização uma força e amplitude que a visão “existencial” (apenas filosófica) nunca poderia pretender, mas para isso há uma hipertrofia do para-nós como conformação final da história da humanidade (a classe trabalhadora como consciente de si) que vê na singularidade a individualidade que deve ser abandonada. Mas a terceira crítica (Crítica do juízo de Kant) não pode ser entendida sem ter em mente esse problema suscitado pela singularidade, nem a questão do Imperativo categórico pode ser entendida sem esse pano de fundo. Hegel trata disso na parte do espírito da *Fenomenologia do espírito*, onde a morte do senhor e o problema da sucessão na casa desse se dá entre a cidade e a família, é um resquício da classe dominante de sempre, segundo Lukacs, pois esse cidadão não é nem capitalista (herda seu poder ou pelo menos o direito de exercê-lo), nem trabalhador em qualquer sentido, pode ser melhor interpretado se levarmos em conta a tipificação e a simbolização do artista, do filósofo, numa visão existencial.

²⁰⁰Nas palavras de Hyppolite: "Antes de mostrar como tal espírito (subjetivo) é capaz de uma nova imediatez, ao se tornar espírito *ativo e criador*, precisamos penetrar em uma nova dimensão, aquela da subjetividade, corresponde à *visão moral do mundo*, ao *idealismo alemão* de Kant e Fichte. A crítica da visão moral do mundo nos conduzirá à certeza do espírito ativo (*Gewissen*), mas, ao mesmo tempo, à reconciliação desse espírito ativo (portanto, sempre culpado) com o espírito universal." **Gên. e estr.** p. 495

Não é difícil, contudo, compreender porque essa superação deve se reconciliar com o que ela supera. Seja como cultura ou como fé, como poder, riqueza ou como o céu, o espírito tinha sua substância fora de si, mas agora, para o espírito certo de si, a substância é o puro dever, ou seja, é o Eu que só pode querer a si mesmo, é a certeza de si que é ao mesmo tempo verdade²⁰¹. É a realização do kantismo ou, mais exatamente, as contradições envolvidas nessa realização e não sua repetição que está em causa, pois a crítica da ontologia clássica (feita por Kant) prepara uma nova ontologia (que não está em Kant) em que *ser é sujeito* e não um *substrato inerte*. É uma libertação do ser de uma substancialidade ilusória. Em termos kantianos, é a consciência moral que se coloca como essência da consciência de si; para Hegel, é o Universal figurado como a morte diante do Si singular que é interiorizado como saber da consciência de si, como sua essência absoluta. Dessa forma, a substância do espírito certo de si reconcilia a imediatez do espírito ético e a mediação do espírito da cultura, ou seja, o dever-ser ganha um ser, uma natureza própria.

O puro dever, dessa forma, não é apenas uma abstração indeterminante, mas a espiritualização de um dado natural (feminilidade de Antígona) como uma imediatez essencial ao puro dever. Tal como num círculo, contudo, essa espiritualização da existência natural é suprimida de novo, mas agora essa nova libertação não é ser-aí espiritualizado, mas uma conquista reflexiva, em que a consciência de si *sabe sua liberdade* e em que esse saber é substância, meta e único conteúdo da consciência de si. Não há mais a inocência de um Si que apenas é, nem a vontade singular alienada desse ser como vontade universal, mas o espírito criador de sua história, terceira forma do Si

²⁰¹ Nas palavras de Hyppolite: "O Eu não pode querer outra coisa senão a si mesmo. Sua meta absoluta está nele, já não poderia afetar a forma de um termo estranho. São vontades superadas querer o poder ou a riqueza, aspirar ao céu como a uma verdade além da certeza que o sujeito tem de si mesmo; o sujeito só pode querer a si mesmo na certeza de si." **Gên. e estr.** p. 496

espiritual, espírito que se conserva na oposição a si. O puro dever é agora mistura do que *se é* e do que *se tornará* e não mais a oposição alienada entre ambos. Ou seja, agora a universalidade não pode deixar de ser formulada em relação à singularidade. A visão moral do mundo e sua essência modelar se estilhaçam nessa variação do universal pelo singular ou do singular enquanto universal, pois essas visões devem formar um sistema de visões morais religadas. Nesse sentido, a visão moral do mundo unívoca tem um lugar nesse devir do espírito, ou seja, do espírito imediato ao alienado até o espírito que se sabe a si mesmo e que tem o dever como objeto absoluto. Ao contrário do sistema de visões morais do mundo, essa visão moral do mundo como expressão do puro dever em sentido kantiano é mais um modo de viver que uma filosofia especulativa, pois encerra ainda uma contradição irreduzível entre a imediatez e a mediação, entre o categórico e o hipotético. Essa contradição é vivida concretamente pela consciência em sua experiência moral até o ponto em que a visão puramente moral (a moral kantiana) é abandonada. Mas o que é abandonado? A resposta a isso é compreender a exposição hegeliana como a experiência espiritual de uma filosofia que quer libertar o homem da natureza sensível, mas que terá de renunciar a seu moralismo. Mas por que? O que era, de início, pureza de vontade e desinteresse (imediatez) se torna hipocrisia e inveja (mundo alienado).

Os postulados que pareciam ter função complementar e não de fundamento, em Kant, são tomados como elementares por Hegel, por tentarem reconciliar os elementos desmembrados pela análise. A lei moral e a natureza são essenciais na determinação do valor moral e os postulados estão bem longe de determinar sua unificação, mas, para que Hegel reencontre algo que valha como unidade entre dever-ser/ser, ele descreve a

estrutura original da vida do espírito que vemos sob as formas as mais diversas: algo como a vontade de potência Nietzscheana²⁰².

A visão moral do mundo, ou seja, os princípios da moral kantiana, tem como princípios os seguintes pressupostos²⁰³: 1) imediatez da consciência moral, a consciência sabe o puro dever como sua essência, o Si do homem é a lei do dever, o dever não pode ter a forma de algo estranho; 2) necessidade da mediação, a moral só faz sentido em relação a um ser outro como algo a ser transpostos; 3) dualidade necessária, liberdade e natureza como realidades independentes, a natureza se preocupa tão pouco com a consciência moral quanto essa se relaciona com aquela; 4) dualidade ilusória, a consciência de si participa de ambas e coloca a moralidade como essencial em relação à natureza. É essa contradição que move a visão moral do mundo e da qual os postulados da crítica da razão prática tentam escapar, mas que apenas por meio de um legislador do mundo (ideia teológica) pode ser reduzida. Mas o recurso a esse intelecto arquetípico, projetado pelo entendimento como ponto de fuga dos paralelos, não revela uma extensão do sujeito e do objeto, mas da consciência. A consciência contempla e, acima de tudo, quer sua essência, mas o que a realização tem de natureza, tem de estranho à moralidade, ou seja, sem a ação efetiva o dever não é puro saber e a mediação não é reintroduzida.

Poderíamos determinar de outra forma essa contradição. Se impõe de início a hipótese de que há uma consciência de si moral. Ela quer apenas o dever, em cada ação concreta só visa o dever, não quer apenas sabê-lo e sim realizá-lo, mas como, numa

²⁰² Nas palavras de Hyppolite: "A *Crítica da faculdade de julgar* é uma nova tentativa de unir aquilo que fora posto como separado na consciência moral. Descreve uma estrutura original da vida do espírito, suscetível de ser reencontrada sob aparências diversas, e chega a fazer uma crítica penetrante do "puro moralismo". Por vezes, tal crítica faz pensar naquela que, mais tarde, será feita por Nietzsche." **Gên. e estr.** p. 500.

²⁰³ No **Gên.e estr.**, o primeiro postulado é exposto nas páginas de 502 à 505; o segundo, de 505 à 507; o terceiro de 507 à 510.

natureza por princípio indiferente à lei moral? Experiência dolorosa da consciência moral, o mero direito a ser feliz pode ser o índice da impotência do dever-ser, enquanto que refutação dos postulados. Dessa forma, a consciência moral não tem atualidade, como tem a consciência não-moral, pois aquela duvida que a execução da coisa seja fonte de felicidade, ou seja, tem seu objeto como puro dever e nunca a si mesma como atualizada: limite e injustiça para a consciência moral. Mas para que possa de novo se afirmar no gozo da realização de si, a consciência moral não pode renunciar à felicidade. A saída de Schelling e de Hegel é espiritualizar a felicidade e considerar a felicidade kantiana como a felicidade empírica onde a coincidência entre natureza e lei seria apenas contingente. A felicidade para Hegel é a plenitude da realização, reencontro de si mesmo na obra que pode ocorrer no artista ou num povo, quando intui a si mesmo na realidade. Essa efetividade faz falta ao dever kantiano que se priva de uma atualidade, do sentimento de dever cumprido, de si mesma como atualizada. Dessa forma, o verdadeiro conceito da moralidade é o da meta suprema, o do soberano bem como reino da virtude sobre a terra, mas isso implica um acordo entre natureza e ordem moral como exigência da razão. Teríamos assim um primeiro postulado modificado. Em si, a natureza e a ordem moral devem se identificar, mas cabe à consciência singular produzir essa unidade para si, chegamos ao segundo postulado.

A natureza não é só meio exterior e indiferente à consciência, mas faz parte do vínculo com o mundo exterior da consciência, na forma de impulsos e inclinações que compõem a ação²⁰⁴. Assim, da mesma forma que a natureza fora de nós, a natureza em nós se opõe à vontade geral, pois a consciência é composta por ambos os termos e deve mediá-los. Contudo, é tão impossível uma criatura, que tem razão e sensibilidade

²⁰⁴ Nas palavras de A natureza não é somente esse mundo inteiramente independente e exterior no qual, enquanto objeto, a consciência teria de realizar sua meta, mas existe ainda, no seio da consciência, como *sua* natureza." **Gên. e estr.** p. 505

misturadas, se ligar à lei moral, quanto intuir os objetos suprassensíveis, pois essa unidade pode no máximo ser visada por meio da mediação de ambos e nunca postulada de forma *a priori* na origem. A moralidade, dessa forma, procura adaptar a natureza em nós e fora de nós a Si, mas essa unidade nunca se faz presente (permanece postulado), apenas a oposição entre inclinação e lei moral é aí. Mas o sofrimento da impossibilidade da moralidade tem um contrapeso na necessidade de postular a imortalidade para que a alma faça progressos morais por tempo infinito. Mas a contradição permanece. Um *dever-ser* que em algum ponto se torna *ser* deixa de ser uma lei da vontade para se tornar a descrição da ação, ou em termos morais, uma lei moral que se torna hábito ou instinto deixa de ser moral. Ou seja, a própria unidade natureza-lei moral é contraditória se levarmos a sério a tentativa de presentificá-la, pois, permanecendo tarefa absoluta que não pode por princípio ser acabada, ela é uma contradição como mandamento.

A solução que aparece no terceiro postulado é que possamos pensar um garantidor da possibilidade da unidade entre natureza e lei moral. Numa ação concreta, dessa forma, há mais de uma lei com conteúdo particular e todas opostas à lei moral, pois o saber concreto e descritivo da ação é sempre incompleto e oposto ao dever. Como agir? O pensamento da ideia teológica transforma os deveres em mandamentos de Deus, garante a unidade dever-natureza (soberano bem), para o ser finito, contudo, essa garantia reforça a justeza do puro dever e não o temor a Deus. Nele está unido o que na consciência é separado, resolvendo a questão da satisfação e do gozo da realização do dever e assim da efetividade da lei moral na natureza.

Mas não é apenas o sentimento da realização ou a realização mesma que se tornam acessíveis pela ideia teológica em relação à efetividade do dever-ser, a necessidade de um conteúdo para a forma do dever também se resolve pela mesma ideia, pois toda máxima particular do querer — e só queremos de fato o particular — é

mediado pela ideia de um mandamento divino, ele sim puro. Nessa ideia (de uma consciência divina) temos o que não podemos pôr em nós, o que não somos e o que não somos agora, mas ela só resolve a separação (homem-natureza) com uma separação maior (Deus-ação humana). Voltemos ao problema de fundo, se não há como determinar uma verdadeira consciência moral (impotência da satisfação) como poderíamos afirmar sua efetividade? A ideia teológica só nos permite dissimular a passagem entre efetividade e dever, numa oscilação infinita, sem verdadeira mediação, ou seja, com isso, não há a afirmação de que há uma consciência moral, mas de que ela está, na representação, e seu contrário, na efetividade. Em outros termos, uma vez estabelecida a dualidade rígida, a unidade está perdida de forma definitiva: objeção ao sistema kantiano. Ou seja, mesmo que a consciência tenha apreendido seu objeto como Si, ela o faz sob a forma de um universal inefetivo, oposto à realidade, como uma espécie de deslocamento inconsciente de sua dialética em que os movimentos são sempre equívocos. Se permanecemos na dualidade, a unidade se torna apenas expressão da hipocrisia quanto aos princípios, caso contrário, temos de explicitar sua dialética e fazer emergir o Si concreto como unidade entre os muitos opostos do kantismo — universal-particular; infinito-finito — atribuindo sentido positivo à dialética, sem o recurso do intelecto divino.

Kant, pelo contrário, isola a analítica da dialética, fazendo com que a razão só tenha expressão prática, pois a razão teórica, em especial a cosmológica, se torna um ninho de contradições. Mas a analítica já é uma dialética com alcance positivo sem precisar de um além imaginado — coisa-em-si, númeno, intelecto divino, entendimento infinito, etc. — que se oponha ao Si da consciência, pois a verdade absoluta não é um além do Si, ela pode e atinge a satisfação e o apaziguamento em seu objeto. Dessa forma, Hegel considera o valor moral como base do kantismo, mas essa base se desloca

de forma equívoca na ação. Duas vias se abrem: ou admitimos que a máxima da ação se altera inconscientemente com a ação e nos engajamos pelos deslocamentos, de forma consciente; ou a consciência moral volta a seu Si concreto, — negando a impossibilidade Kantiana da intuição de si nos paralogismos — como verdade imanente da certeza do espírito. O kantismo, dessa forma, é o grau intermediário em relação ao espírito certo de si que tem sua verdade no saber de si.

No momento da ação e da efetivação, há um deslocamento do além para o aquém no acordo entre lei e ação, por consequência, o gozo da realização se faz sentir. Não importa mais que a ação concreta seja tímida para o tamanho da tarefa, pois não é o objeto realizado e sim a ação moral que está em questão, ou seja, seu objeto é o próprio puro dever, mas agora sem sentir a restrição de conteúdo como limitação, pois os termos estão todos dissolvidos na consciência. Nada se faz sem paixão, mesmo as inclinações desempenham seu papel na ação como meio-termo entre a obra e a pura consciência que aproxima moralidade e natureza sensível como impulso. Mas os deslocamentos inconscientes do kantismo se tornam método para Hegel, na forma de um progresso infinito e um perpétuo deslocamento da questão (lei moral x natureza) que não pode ser resolvida sem cair na presunção e no entusiasmo. O que resta é a superação da visão moral do mundo sem se valer de algum além.

O PERDÃO DOS PECADOS: PARTICULARIDADE E PROFUNDIDADE. Numa obra tão rica e complexa como a *Fenomenologia do espírito*, as retomadas como a do último capítulo da parte do espírito são necessárias. Ainda mais para explicitar o sentido teleológico na sucessão de tipos até aquele ponto (fim da parte VI da *Fenomenologia*)²⁰⁵. Nesse sentido, a autonomia kantiana, fundo de todo idealismo alemão, é um meio que repete o fim, mas que não chega ela mesma a esse fim, por conseguinte, a realização incompleta da autonomia na visão moral do mundo a põe a perder²⁰⁶. De que forma? Na visão moral do mundo, a natureza é independente da vontade e do saber puros que permanecem assim inefetivos. Por outro lado, o Si ativo é uma tentativa de resolver essa impossibilidade e atingir uma diferença efetiva por parte da visão moral do mundo, ou seja, o Si não pode ser apenas saber puro, mas como ação deve ser também unidade entre natureza e dever: fim da dialética do espírito, pois não

²⁰⁵ Nas palavras de Hyppolite: "Mostra-nos o sentido teleológico de todo o desenvolvimento anterior, insistindo em diversos tipos de Si encontrados no curso desse desenvolvimento: *a pessoa abstrata*, que corresponde à consciência de si formal do estóico (o Si imediato, sem alienação); o *cidadão revolucionário*, cujo objeto é a vontade geral (o Si do mundo da alienação), mas vontade geral incapaz de se concretizar num mundo existente; enfim, a *vontade moral*, cuja verdade não é mais estranha ao sujeito espiritual (o Si que volta a si mesmo enriquecido por toda a substância espiritual)." **Gên. e estr.** p. 519

²⁰⁶ Nas palavras de Hyppolite: "É essa autonomia do Eu que melhor exprime o grande pensamento do liberalismo alemão, um idealismo do qual seria preciso buscar as fontes na reforma Luterana e no princípio do livre-exame. Entretanto, a ideia do Si plenamente autônomo não se atualiza verdadeiramente na visão moral do mundo de Kant, nem mesmo na de Fichte. Depois de Kant, a evolução do idealismo alemão, tal como Hegel a encara em seu opúsculo sobre *Fé e Saber*, nos conduz a uma expressão mais profunda, e sobretudo mais concreta, dessa autonomia do Eu. As obras de Jacob, Schleiermacher, Schelling, Novalis permitem superar a estreiteza da visão moral do mundo que foi a de Kant." **Gên. e estr.** p. 519-20. Em muitas passagens fizemos alusão a um discordância (rodeada por muitas concordâncias) em relação à leitura de Hyppolite, aqui é o momento de ressaltar um ponto dessa discordância. A leitura que Hyppolite faz de Kant se limita à Crítica da razão pura e, dessa forma, não vê o real significado da Crítica do juízo (a terceira crítica de Kant) como suprema posição e discussão do problema da inter-subjetividade, ou seja, como prefiguração (mais radical muitas vezes) dessa problematização entre Universalidade e Singularidade em Hegel. Dessa forma, não seguimos Hyppolite quando ele afirma que: "Este [Hegel] viu bem o lado da individualidade na consciência moral, o que Kant negligenciava." **Idem**, p. 532, ou seja, Kant não negligencia essa questão como fica patente na *Antinomia do Belo* (na terceira crítica) e na *Terceira formulação do Imperativo categóricos* na *Fundamentação da metafísica dos costumes*.

há mais aquém ou além da consciência, mas apenas na consciência cuja verdade é certeza (espírito certo de si mesmo).

O espírito refletiu-se em sujeito, se tornou certo de si como criador da própria história e absorveu o universal abstrato que estava além como seu *pathos*, pois surge também como superação da família e da cidade na onipotência de vincular e desvincular que se efetiva na *coisa mesma*. Não mais como essencialidade inalcançável (universal abstrato), mas como obra humana que toma o lugar da coisa natural e indiferente, como predicado que se tornou sujeito, mas ela foi também abstração antes do espírito, substancialidade para espírito verdadeiro, e agora subjetividade. Mas que subjetividade? Responder a essa questão dizendo se tratar da *individualidade espiritual ativa* não responde nada de fato, mas apenas abstrai o que deveria ser a resposta concreta. Talvez os heróis românticos, talvez Napoleão ou o próprio Hegel segundo Kojève, o importante, contudo, é o caráter criador da ação, o momento da decisão criadora, em que o universal puro não se opõe mais à efetividade da ação, mas se torna o momento do ser-para-todo-outro, o momento do reconhecimento da ação pelas outras individualidades.

É a imanência do universal, no vir-a-ser da história humana, que deve ser reconhecida como a verdade da ação que emana de um Si individual. Mas uma nova oposição se mostra, não há saída. O homem da ação que se depara com limitações descobre em si o mal e espera do futuro um sentido para seu passado (tomado então como “movimento ascendente”), ou seja, essa suprassunção forma uma dialética do perdão dos pecados que culmina numa fenomenologia da religião (Capítulo VII da Fenomenologia). Dessa forma, Hegel considera o espírito ativo, depois o contemplativo e por fim o absoluto como reconciliação dos dois primeiros, como a dialética da consciência pecadora que resulta no perdão dos pecados como *Aufhebung* hegeliana.

O *Gewissen* (individualidade ativa) considera a ação de forma concreta e nunca em geral, pois a ação sempre se refere a um passado (lugar, posição política, posição social) e a algo concreto que se quer realizar²⁰⁷. Mas a tentativa de Hegel para superar o existente em direção a uma totalidade infinita não o inocenta da acusação de assumir um ponto transcendente, pois essa consciência de si é história e não apenas historicidade. O *Gewissen*, dessa forma, não diferencia o que lhe parece justo do que é de fato justo, ou seja, é diferente da consciência moral que opunha dever e realidade. Dessa forma, a consciência moral não podia ser ativa, pois seu em-si ou era abstrato inefetivo ou era de uma efetividade não espiritual. A moralidade assim posta é inalcançável, pois a ação moral — que só pode realizar o puro dever — deve ter uma meta de realização que implica uma heteronomiada máxima da ação, sob pena de nada realizar. No *Gewissen*, ao contrário, a efetividade da meta é a meta da operação e para isso o Si tem em si tanto a realidade quanto o dever, pois a moralidade efetiva supõe uma evidência existencial. Não há, dessa forma, profundidade sem a limitação da abrangência, ou seja, a universalidade da ação deve ser aquilo que qualquer um faria diante de uma situação e não a possibilidade de abranger toda as ações de forma abstrata. A “boa consciência” (outra formulação do *Gewissen*) aniquila as substâncias morais e faz o concretamente justo, pois ela é aquilo que a consciência moral se tornou pela ação ao deixar de ser inoperante, ou seja, ela é a unidade negativa dos momentos anteriores. O Si concreto (*Gewissen*, boa consciência) é o intelecto divino kantiano dissolvido em um ser ativo

²⁰⁷ Notemos que essa realização é determinada: "Hegel retoma igualmente a noção de "Coisa mesma" (*die Sache selbst*), com a qual penetrava no campo do espírito no sentido estrito do termo. Quando a individualidade humana buscava exprimir-se como verdade, reencontrava a noção da "Coisa mesma", da obra humana autêntica. Contudo, tratava-se ainda de uma noção sem conteúdo, um predicado abstrato que a tudo convinha e a nada se vinculava fortemente. Tal noção só tomou toda a sua significação para nós quando a vimos identificar-se com a obra de todos e de cada um, com a realidade enquanto posta pelo homem, uma realidade que tomava então lugar da coisa (*Ding*), enquanto coisa da natureza somente encontrada." **Gên.e estr.** p. 521

que sempre vê o que é justo e tem o dever como instinto²⁰⁸. Mas essa visão heróica não é semelhante ao espírito ético do mundo da cidade antiga? Essa semelhança é enganosa, pois o Si não existia ainda a não ser como sombra (Antígona e Creonte não têm verdadeira escolha) e o Si, agora, depois da cultura e da alienação, já reabsorveu o espírito. O Si, dessa forma, tem o que faltava ao espírito ético, ou seja, a certeza absoluta de si, pois ele não exprime mais uma lei, ele tem como fato originário a liberdade do si como fonte das decisões. Creonte exprimia a lei da cidade e Antígona a da família, nenhum deles tem o conteúdo em si da sua ação, enquanto que, para a boa consciência, nenhum conteúdo é absoluto, apenas a convicção (decisão por si mesmo e por si só).

Mas o problema se recoloca. Como a convicção autentica um conteúdo sempre determinado e se vincula à contingência de uma situação? Pior ainda, essa porção de contingência não revela uma mácula?²⁰⁹ A boa consciência se torna uma má consciência, na medida em que sua liberdade é arbitrária, mas como evitar essa arbitrariedade frente à multiplicidade de meios para um mesmo fim? Sobram os sentimentos de finitude e de pecado. Dessa forma, a vontade é restrita pela estreiteza de um saber concreto e o saber da realidade se torna saber produzido pela consciência. A ação, dessa forma, não pode partir de um sujeito impessoal, pois ela deve ter sua visão própria do mundo que chama de verdade. Em todos os níveis, contudo, temos uma confusão entre subjetivo e objetivo, o que importa é que entre a convicção e o dever a

²⁰⁸ Nesse sentido, afirma Hyppolite: "Não vamos voltar ao kantismo e por conseguinte recair nas contradições da visão moral do mundo? Parece que não, pois agora, em vez de ser um além abstrato, uma transcendência inacessível, o universal adquiriu uma significação concreta, tornou-se um ser-para-outro, um *momento* da consciência." **Gên. e estr.** p. 533

²⁰⁹ Nas palavras de Hyppolite: "Nesta superação, nesta *Aufhebung*, o espírito capta-se a si mesmo como absoluto, não na consciência do pecado, mas na consciência do perdão dos pecados. Trata-se aí da transição a uma nova fenomenologia, a fenomenologia da religião e da filosofia, do saber absoluto que é sua verdade." **Gên. e estr.** p. 523-4

primeira deve submeter o segundo (a lei é para o homem e não o inverso), mas sem dissolvê-lo em si, ou seja, preservando sua universalidade para a convicção. O universal, dessa forma, adquire concretude como ser-para-outro, na medida em que os outros Si reconhecem essa concretude como minha convicção.

O dever sofre uma mudança, pois ele não é mais o universal indiferente ao Si, mas expressão desse Si, ou seja, no lugar de ser o índice da inefetividade da consciência, o dever se torna o fundamento da boa-consciência. Não basta dizer que o em-si da convicção é a própria convicção, mas que o para-si dela é seu conteúdo, pois o dever se torna um ser real e não a forma pura e abstrata de uma lei irrealizável. Universalidade e reconhecimento não se separam mais, pois a convicção só é universal se pressupõe outras consciências que a tomem (reconheçam) dessa forma. A *Bewusstsein* se torna o *Gewissen*, o universal abstrato se torna concreto, o dever abstrato se torna consciência de si universal como meio espiritual ou como a comunidade das consciências de si humanas vinculadas umas às outras. Só assim podemos falar de uma ação consistente e vigorosa, onde uma verdade particular se torna universal pelo reconhecimento. Mas esse processo não é pacífico, pois há uma luta pelo ser que resulta do reconhecimento de uma convicção pelas outras.

Quando ajo, minha ação traduz minha convicção para as outras e depende do reconhecimento delas para se tornar verdade, e, com isso, para saber a significação de minha ação, preciso que minha convicção seja traduzida por meio da consciência universal em efetividade²¹⁰. Dessa forma, a *convicção do dever* tem consistência e ser-aí que o *dever puro* não tinha. Mas essa visão meio heroica não é ingênua? O

²¹⁰ Nas palavras de Hyppolite: "A luta das consciências de si pelo reconhecimento, luta sem a qual a consciência de si não existiria, visto que para ser carece da mediação das outras, tal luta prefigura a exigência do reconhecimento da convicção, que agora se apresenta em um nível mais elevado e sob forma mais concreta." *Gên.e estr.* p. 535

reconhecimento é mais complicado que a mera união entre dever e convicção. Como assim? Há sempre o risco de inadequação entre a ação e a convicção. O espírito ou a “coisa mesma” como sujeito universal (mediação mútua das consciências de si) exprimem por meio do *logos* o Si singular como universal, ou seja, atualizam o ser-aí pelo reconhecimento de uma ação efetiva. Em outros termos, é a história humana (comunidade das consciências em relação mútua) que dá realidade e consistência a uma ação. Mas essa síntese do singular e do universal só tem efetividade na linguagem, pois o Si que diz sua convicção o faz sob aspecto da universalidade.

O puro dever deixa de ser conteúdo da ação para se tornar o momento que religa o conteúdo que as consciências de si tiram de si mesmas (da individualidade natural) e que as põem em contato. Mas as condições da ação vão ao infinito, rodeando o saber com o não saber e o fazendo incompleto, pois a convicção também se torna formal e o conteúdo indiferente. Assim, minha convicção chama de *afirmação necessária da independência* o que outros chamam de *violência e injustiça*, ou seja, a convicção nos absolve de tudo (liberdade como arbitrariedade). Nesse sentido, o ato se destaca do Si sem ser reconhecido e mesmo assim o agente se reconhece na ação por meio da convicção, mas temos então uma desigualdade entre universalidade e convicção.

A universalidade, contudo, se impõe e a significação espiritual da ação exprime a convicção como de direito universal, ou seja, como saber que deve ser universal. Mas como a universalidade confere ser espiritual ao ato? Não pode ser pelo efeito, pois esse não é mais conteúdo. É a existência e a efetividade da consciência como universal que está em causa. Ou seja, apenas como linguagem o Si tem ser-aí como universal, revelando o sentido da ação, pois só assim a consciência se revela para as outras. Dessa forma, não é o ato, mas o saber do ato pelo sujeito ativo que se torna objetivo na linguagem. Esta diz o universal, traduz o espírito e confere presença sensível ao

universal. Antes, no mundo ético, a linguagem expressava a ordem social impessoal que parece emanar de uma potência superior do Eu. No mundo da cultura, pela mediação da linguagem, indivíduo e estado se alienam, e a literatura expressa esse dilaceramento espiritual. A linguagem da boa consciência é o Si que se sabe como essência, ou seja, o que se reconhece é o ter agido por convicção e não a ação isolada. Nesse sentido, o Si é o efetivo na linguagem em que se proclama como verdadeiro e é reconhecido pelos outros Sis. O progresso do espírito é acompanhado pela linguagem, primeiro, como linguagem do mundo antigo, depois, como linguagem da alienação do Eu ou do dilaceramento e, por fim, como linguagem que diz o Eu como verdade (linguagem romântica).

O efetivo, dessa forma, não é a ação, mas o Eu que a linguagem expressa como ser-aí, ao mesmo tempo, singular e universal. A consciência ativa, dessa forma, é antes uma bela alma (contemplativa) que mais contempla a si do que age, pois, na ação, ela vê apenas a necessidade da alienação do conceito em conteúdo determinado e exterior. No início, ela (bela alma) é feliz por ter encontrado a reconciliação entre dever e inclinação, mas, ao contrário do *Gewissen*, numa forma contemplativa. Esse esteticismo de si mesmo da bela alma, que apenas enuncia sua pureza interior como expressão de uma voz divina numa comunidade de belas almas, só pode se esgotar, evanescendo sua pureza, pois agir é sair de si e transformar seu pensamento em ser, ou seja, a bela alma não se confia à diferença absoluta. A bela alma é a fuga do destino, a recusa à ação no mundo e a perda de si que se manifesta na linguagem da convicção na contemplação de si. Essa verdade especular da bela alma, contudo, perde sua verdade na certeza subjetiva, enquanto que a consciência de si da vida absoluta já não tem objeto, pois se abisma na noite em que a substância se transformou em sujeito, ou seja, de qualquer

experiência, volta sempre sem a marca de uma objetividade autêntica (Não há negativo de si). Com isso, falta à efetividade a força para suportar o ser.

Dessa forma, o valor filosófico não reside nessa imagem da bela alma, mas no conjunto formado pela universalidade do sujeito (bela alma) e a parcialidade da ação concreta (*Gewissen*). Mas de que forma? Por meio da reconciliação entre o *Gewissen* e a bela alma que resultará na superação de ambos no espírito absoluto e que limitará cada uma delas. Essa reconciliação é a própria dialética pela qual o espírito estabelece uma nova unidade sobre o mais profundo dilaceramento: dialética do perdão dos pecados.

A necessidade dessa nova configuração (perdão dos pecados) se afirma pela oposição que parecia afastada, mas que retorna em outros termos. Para uma, a bela alma, a universalidade é a essência, para outra, o *Gewissen*, a certeza de si é a essência, pois ambas contém a universalidade e a singularidade, mas com valores trocados. Ou seja, uma (*Gewissen*) põe no ser sua efetividade, a outra (bela alma) recusa e se deixar alienar e esfacelar nesse mesmo ser, mas essa cisão só existe por meio da linguagem no ser-aí, pois é tanto um afastamento como uma aproximação entre o espírito finito (*Gewissen*) e o espírito infinito (bela alma).

O caráter representativo em que essa oposição se dá se revela ambíguo. Uma se torna consciência pecadora, a outra, consciência judicante, mas a primeira era antes a boa consciência que se torna má consciência, pois a boa consciência é, em última análise, a recusa em escutar a consciência. Mas como a consciência que sabe o que e quando fazer algo pode ser considerada pecadora? Seu pecado é a finitude e a limitação daí resultante. A ação no mundo afirma a particularidade pecadora que deve ser superada, pois, mesmo que sua profundidade exija a limitação, essa liberdade permanece indecisa. Dessa forma, fica explícito o contraste entre a universalidade

enunciada e a particularidade da ação e assim a consciência se dá conta de que é pecadora. Essa consciência do mal é consciente da oposição entre a finitude da ação e o elemento de reconhecimento exigido de forma imanente, pois a singularidade da meta não pode ser expressa de forma universal, ou seja, a igualdade não se dá por meio da consciência ativa. O ganho se dá pela identidade entre as consciências pecadora e judicante, pois o reconhecimento se revela um não-reconhecimento.

As excelentes disposições expressas no juízo em relação à ação não é uma operação efetiva (contemplação e não ação), ou seja, toda contemplação contempla sempre o mal na medida em que preserva sua pureza, esfacela o todo da ação, separando o que o espírito reúne. O julgamento da ação é seu esfacelamento e assim procura fornecer a razão da ação de forma baixa: por meio da busca por glória, felicidade terrena ou no além. Mas o finito, enquanto julga, se vê no espelho como o mal que ele deve abrir mão, pela confissão, em direção ao estabelecimento de uma continuidade entre os diversos Eus ou, em sentido inverso, essa consciência judicante persiste no juízo, isola a vontade e rompe a continuidade com os outros Eus. Nesse último caso, ela se torna o contrário de si mesma, ou seja, não a continuidade do universal, mas a descontinuidade do puro singular. Ou o ser puro ou o espírito. O perdão assim é a reconciliação, o reconhecimento dos Eus que torna visível o espírito absoluto (nem finito, nem infinito): reconciliação que substitui uma oposição morta. De que forma? O finito expressa o infinito por meio da superação de si que se dá na ação e não no julgamento, pois o isolamento do juízo é o próprio mal que a confissão vem cauterizar²¹¹. O

²¹¹ Mais ainda, segundo Hyppolite: "Há uma certa estreiteza da existência que constitui sua profundidade, mas é acompanhada pela consciência do pecado vinculado precisamente a essa estreiteza e, ao mesmo tempo, a uma liberdade originária - isto é, fundamental -, uma liberdade que não podemos nem situar exatamente, nem recusar." **Gên.e estr.** p. 548

desenvolvimento humano é uma queda necessária, um momento da verdade total que a reconciliação formula como $\bar{E}u = Eu$.

O FIM DA FELICIDADE ANTIGA. O papel do capítulo VII da Fenomenologia, consagrado à religião, não é simples de ser determinado, pois mesmo que a arte tenha seu significado atrelado à religião como um momento dessa, a religião mesma também pode ser reduzida a momento da filosofia.²¹² O momento do saber absoluto é precedido pela religião enquanto ela apresenta a verdade especulativa por meio da representação artística, mas a religião em Hegel não é o teísmo abstrato iluminista, nem o prolongamento kantiano da moralidade, pois, em relação a esse último que purifica a religião do elemento positivo (preserva apenas a lei moral subjacente), Hegel tenta integrar na especulação filosófica os elementos histórico-constitutivos do cristianismo. Para Kant, não há verdadeiro exemplo da lei moral (nem a vida de Cristo), para Hegel, a religião é mais que o mero dever, ela é a consciência que um povo toma de si mesmo na história, ou seja, as circunstâncias da manifestação da verdade não podem ser deixadas de lado quando da sua compreensão como acontece aos andaimes jogados fora depois da obra concluída.²¹³ Dessa forma, cada religião denota um espírito (Indiano-Egípcio, Helênico-helenista, judaico, cristão católico e cristão revelado) e a vida material tanto quanto as crenças do povo que vive ou viveu uma verdade religiosa expressam essa originalidade além dos limites da simples razão.

O caráter histórico e temporal das verdades (artísticas, religiosas, filosóficas) para Hegel são, primeiro, o índice da impossibilidade da determinação

²¹² Nas palavras de Hyppolite: "Hegel consagra um longo capítulo à religião na *Fenomenologia do espírito*. É a propósito da religião que ele fala da arte, considerando, como um momento do desenvolvimento da religião, uma religião da arte que corresponde à Grécia antiga. Só muito mais tarde é que separará a arte da religião e conceberá o espírito absoluto com seus três estágios; a Arte, a Religião, a Filosofia." **Gên. e estr.** p. 557

²¹³ Nas palavras de Hyppolite: "Enquanto Kant tenta purificar a religião de todo elemento positivo ou histórico e dela conservar o essencial numa filosofia prática, por exemplo, vendo em Cristo um esquema da pura moralidade, Hegel, que por várias vezes escreveu uma *Vida de Jesus*, tenta integrar à especulação filosófica os elementos *positivos* da religião." **Gên. e estr.** p. 557-8

definitiva de sua significação, assim como um momento de seu movimento e por fim a meta da consciência em relação a elas. Dessa forma, para Hyppolite, é a reflexão sobre a religião que forma o pensamento mais fundamental em Hegel, que nas análises procuram um sentido para o trágico antigo e que na beleza vê a reconciliação entre teórico e o prático.

O pensamento religioso transborda na filosofia quando tenta apreender o espírito que o engendra, mas reflui na arte quando visa a reconciliação dos seus elementos cindidos, ou seja, surge uma intuição da humanidade que une religião e arte e que sucede à religião natural dos povos orientais e antecede o cristianismo: o paganismo grego. O interesse nessa idealização estética é comum aos intelectuais alemães da época que viram aí o antídoto ao radicalismo do sintético *a priori* que reduzia o essencial à pura forma. Essa redução à lei corria o risco de deixar o essencial de fora e desprezar a originalidade da manifestação religiosa, mistura de puro e empírico, verdadeira intuição do universo. Ela depende da imaginação criadora de cada um que forma a comunidade em que ela é verdade (mesmo que essa verdade não dependa desse fato), por ela se expressa e se experimenta a presença do infinito no finito e só no finito. Mas Hegel está longe dos discursos proféticos, pois a religião não é ainda saber absoluto, ela vale como sentido de determinada representação e como expressão do espírito por meio dessa representação, mas não como transposição em outro nível em que ela tenha consciência de si e se torne filosofia.²¹⁴

A religião, contudo, está presente em toda a Fenomenologia como *substância espiritual* e não apenas no capítulo dedicado a ela, pois ao *Interior*

²¹⁴ Nas palavras de Hyppolite: "A consciência que um povo toma de si mesmo na história, eis o que pode exprimir numa religião; e, como tal, ela supera as circunstâncias temporais que presidiram seu nascimento." **Gên. e estr.** p. 558

suprassensível falta o *Si* da consciência. Essa falta era um além inatingível que reduzia a aspiração a um registro subjetivo e que não elevava o *Si defunto* à universalidade verdadeira, ou seja, expressava o destino como a noite aniquiladora. Contra isso, temos de explicar o desvelamento para si da consciência de si que se dá por meio da reflexão da experiência religiosa. Ela é o pensamento das relações entre o espírito finito que representa um espírito infinito e o espírito infinito mesmo. Mas como seria esse pensamento? Ele caberia numa fenomenologia? Seria então uma numenologia?²¹⁵ Mas a questão é descentrada, pois o finito é o vir-a-ser do infinito, é o espírito absoluto vindo a ser consciente de si mesmo. O que importa é que a religião na *Fenomenologia* nasce da necessidade de que o mundo criado no espírito se torne consciente de si como espírito. E não mais apenas espírito imediato que é consciente mais não de si, ou seja, que tem um mundo mais não se vê nele. A bela alma é apenas ser-aí que, em sentido contrário, permanece igual a si mesmo em seu completo contrário, como a manifestação do divino no meio dos que tem o puro saber. É a origem de uma nova reflexão em si mesmo como história original da manifestação do divino numa fenomenologia dentro da Fenomenologia. Mas se o espírito encontra a si não seria o fim do desenvolvimento fenomenológico? Não, porque o sentido da reconciliação dialética entre o espírito finito e o espírito infinito não está totalmente dado.

O objeto para a consciência é o espírito cuja forma não é revelação completa da essência. Nesse sentido, as religiões são expressão de uma religião única que se diferencia pela forma de expor a essência até suprimir a diferença fundamental e conferir à forma da consciência de si sua essência. Mas sua manifestação não é desde

²¹⁵ Nas palavras de Hyppolite: "Enquanto corresponde ao desenvolvimento do espírito do mundo progredindo até o saber do espírito, a dialética da religião faz parte da fenomenologia, pois cada um de seus momentos é um fenômeno original e inadequado é verdade integral; porém, enquanto é uma dialética interna, um vir-a-ser do saber de si mesmo e como revelação do espírito a si mesmo, ela é como um vir-a-ser de Deus e uma verdadeira numenologia." **Gên. e estr.** p. 569

sempre perfeita, ela adquire muitas vezes uma forma inadequada. Mas por que essa discrepância? A manifestação do espírito não devia ser igual à sua essência? A originalidade dessa manifestação, por sua vez, é a da comunidade espiritual a que pertence, mas sua revelação em si cabe à religião revelada, só que isso é apenas uma imediatez que deve ser trabalhada no novo elemento. Pois o espírito da religião é o saber de si do espírito. Dessa forma, o espírito da religião é um si absoluto que tinha sido posto fora do tempo e que agora é imanente à toda religião particular. Se antes, o espírito queria atingir o saber de si, agora, depois de atingi-lo, ele quer expressar sua essência. Essa é a verdadeira história em que o Todo está no tempo, a tradução do espírito que tem na consciência sua consciência de si.

Dessa forma, em cada religião, há elementos em comum, mas cada religião só se faz compreender naqueles elementos que lhe são próprios, ou seja, ela é expressão de um certo espírito, mas além disso ela é a organização do desenvolvimento desse saber de si (meta e fundamento). Mas uma religião é ainda imperfeita quando se serve do mundo como símbolo do espírito absoluto, pois como espírito efetivo da história não é mero símbolo, ele deve se tornar figura do espírito que se sabe como espírito (reconciliação do infinito e do finito) em que Deus, sua morte e sua ressurreição na comunidade são seu ser-aí. Nesse ponto, o espírito efetivo torna-se idêntico ao absoluto e este deve saber a si no efetivo como absoluto.

Nessa dialética da religião, há duas forças agindo. Por um lado, no plano interno, o saber de si do espírito se desenvolve e representa o espírito como espírito que, de forma imediata, progride até conferir a forma de si à expressão de si. Em sentido contrário, essa mesma dialética reflete o espírito do mundo que tem na religião uma expressão ideal de si mesmo. Mas esse espírito do mundo é o saber de si do espírito como espírito, pois são suas próprias qualidades que os homens atribuem a Deus. Dessa

forma, a imperfeição do homem (sua vida no mundo) é o que transcende à religião e serve de símbolo da determinação dela. Mas o espírito de si se revela de forma progressiva na religião. Como religião da natureza, a representação de si tem a forma do *ser em geral* ou *a do senhor*, não como Deus-sujeito e sim como Deus-substância que não chega à plenitude, ou seja, em que a essência não se iguala à consciência. Como religião estética, figura da naturalidade suprimida, ela se eleva à forma do Si como superação da imediatez abstrata. Mas, como religião cristã, surge o Deus da história efetiva em que o espírito se sabe *em-si* e *para-si*. O que importa é que, por este vir-a-ser da religião, temos o vir-a-ser da consciência de si absoluta do espírito.

Com isso, é o espírito finito que representa o espírito absoluto por meio da religião, mas sempre em relação a um povo ou a uma comunidade, ou seja, constituindo uma numenologia de si por meio de uma fenomenologia como revelação do espírito a si mesmo. Uma numenologia, contudo, seria o ponto de vista do espírito infinito (ideia teológica), uma fenomenologia o ponto de vista do espírito finito, pela primeira, temos o saber que Deus tem de si, pela segunda, a representação que um espírito finito faz de Deus, pois a religião é tanto uma como outra coisa. O movimento essencial, dessa forma, eleva o finito e rebaixa o infinito numa reconciliação onde a fenomenologia é o caminho pelo qual o espírito absoluto é consciente de si e transforma aquela numa numenologia. Mas o infinito se limita ao saber que a religião tem dele, sua essência, sua eternidade se manifestam no tempo, pois, como saber de si do homem, permite a este, participação num nível mais elevado. Mas toda simbologia é ainda o índice de incompletude da revelação e, portanto, da incompletude na reconciliação com esse plano superior, pois só no homem Deus se sabe como Deus.

Mas se é assim, como distinguir Hegel dos místicos? Devemos lê-lo como humanista? É certo que a pessoa absoluta é uma antevisão do Si de Hegel pelos

místicos, da mesma forma que a necessidade da superação de si em Deus como forma de participação divina, mas a posição de Hegel parece se inclinar a um humanismo da consciência infeliz que lamenta ter reduzido e absorvido o divino em si.²¹⁶ Nesse sentido, Hegel circula num conjunto de perguntas e respostas repetidas por Nietzsche e Heidegger, ou seja, sua filosofia (seu conjunto das mesmas perguntas) é mais uma antropologia filosófica que uma revelação da verdade divina, mais uma *interpretação humana da religião* que uma *absorção da vida humana na vida divina*, superação da transcendência vertical numa transcendência horizontal.

Mas o movimento do vir-a-ser em geral da religião é muito maior. Na religião da natureza, o espírito aparece sob a forma de ser imediato (consciência), na religião da arte, o espírito se manifesta a si como obra de arte (consciência de si), na religião revelada, o espírito se torna razão como espírito que se desvela em-si e para-si (razão). Nesse sentido, a religião da natureza como um movimento da espiritualização dos objetos naturais — na Índia, o culto a animais e plantas — constrói depois pirâmides e obeliscos até se afastar da imediatez natural que tinha por divinizável: início do encontro de si do espírito. Dessa forma, a existência sensível é apenas símbolo sem reflexão do espírito, pois a consciência que é a noite da essência se manifesta pelas formas criadas pela luz nascente como símbolo do Absoluto, pois esse puro eu (consciência) não alcança consistência, nem reflexão de si. O que se deve reter é que, nesse ponto, esse *sol nascente* ou *luz do oriente* está longe de se tornar sujeito, o finito e o infinito estão em oposição recíproca (como na sua primeira figuração como Senhor e Escravo). As determinações que, de início, mal se desprendiam do todo, agora, se desagregam num ser-para-si das figuras naturais em que as coisas finitas são Deus:

²¹⁶Nas palavras de Hyppolite: "Para Hegel, Deus é a verdade que se sabe a si mesma, e esse saber de si que o homem tem de Deus não poderia estar fora da vida divina. Contudo, se Hegel repensa o misticismo, não é de modo algum um místico, como aqueles que citamos." **Gên. e estr.** p. 571

panteísmo em sentido exato. Nessas comunidades isoladas e insociáveis em que a religião natural era verdade, da inocência da divinização da planta, passamos à divinização dos animais e suas relações conflituosas como simbolização do processo de reconhecimento recíproco entre comunidades vizinhas. Momento do trabalho instintivo, inconsciente ainda da representação do Si. Nas pirâmides no Egito, o Si é o espírito do sepultado (interior, oculto) que ganha significado pelo fundo do sol nascente, mas, da coluna à estátua, de forma muito lenta, a escultura se afasta da arquitetura, a forma humana se desprende da forma animal, mas ainda com sentido exterior.²¹⁷ Todo esse processo no mundo antigo se resolve na espiritualização do trabalho do artesão no do artista em relação ao espírito que eles atualizam.

A religião da arte, dessa forma, é o saber de si do espírito ético ou verdadeiro que superou a selvageria da natureza na cidade humana sem ainda chegar à abstração e a dor da subjetividade no Império. Momento da bela individualidade que faz com que a cidade pareça obra consciente de si ou o espírito universal individualizado e concreto. Os costumes são obra de todos e de cada um: única forma de liberdade. Essa é a juventude do espírito, equilíbrio feliz, mas instável, entreato entre a religião da natureza e a religião cristã. Mas toda tomada de consciência é destruidora, na medida em que se torna reminiscência e interiorização de um ser originário, como declínio que marca a chegada de outro estado e outro espírito. Ou seja, a religião da arte culmina numa subjetividade abstrata do puro conceito como mera forma da atividade, como a noite da pura certeza, de onde o espírito ético ressurge. Mas como manifestação, a

²¹⁷ Conf. Hyppolite: "O que nos parece característico do pensamento hegeliano é seu esforço para transpor o grande dualismo cartesiano, o do *além* e do *aquém*. A meta da dialética da religião não é culminar em uma completa reconciliação do *espírito no mundo* e do *espírito absoluto*. Mas então já não há nenhuma transcendência fora do vir-a-ser histórico. Nessas condições, o pensamento hegeliano - a despeito de certas fórmulas - nos parece muito distante da religião. Toda a fenomenologia aparece como um esforço heróico para reduzir a "transcendência vertical" e uma "transcendência horizontal." **Gên. e estr.** nota 29, p. 572

religião da arte não é ainda uma revelação de Si para Si: a noite invisível tanto para a religião da natureza quanto para a da arte.

Há ainda um desenvolvimento dentro da religião da arte. Primeiro, da figuração das divindades (obra de arte abstrata) até a figuração humana (obra de arte viva), depois da espiritualização pela linguagem no mito à espiritualização da linguagem na poesia (obra de arte espiritual), ou seja, de Homero à tragédia e da tragédia à comédia. A epopéia de Homero reproduz a figura dos deuses, a tragédia a dos homens e suas ações, enquanto que a comédia é a consciência infeliz que se ignora²¹⁸.

A obra de arte abstrata é assim definida por não expressar o espírito criador que a engendrou, ou seja, ela abstrai a individualidade do artista, representando uma série de colunas, um templo, uma estátua em relação a cada deus. Esses deuses “lutam” por se distinguir das meras potências naturais que expressavam no início e para isso rebaixam as figuras animais a expressão simbólica de si (a águia de zeus, o pássaro de minerva). Mas o que se produz desse modo? Tanto mais os deuses perdem a característica de potência natural, mais eles se personalizam, deixando o espírito do povo à mostra, mesmo que espírito sem o momento da consciência de si. Essa quietude da ideia deixa de fora o vir-a-ser de sua produção, pois o amor (subjetivo) está aquém da coisa amada, mas se torna conceito quando incorpora em si a ação pela qual algum agente humano o produziu.

Passamos, contudo, da plástica à lírica. Ambas são abstratas, mas à característica apolínea da primeira se contrapõe a característica dionisíaca da segunda. Dessa forma, à fluidez do hino, à pura interioridade da fusão das consciências

²¹⁸ Conf. Hyppolite: "O *epos* reproduz as figuras plásticas dos deuses, a tragédia continua a obra de arte viva, enfim, na comédia, o homem se sabe como destino dos deuses, absorve nele toda a substancialidade divina, é a *consciência feliz*, mas é também a *consciência infeliz* que ainda se ignora." **Gên.e estr.** p. 578

particulares, contrapõem-se uma exterioridade imóvel. A unidade se apresenta no culto. Mas então, é a consciência de si humana que triunfa sobre a linguagem do mito como caminho para si mesma. A utilidade é dupla, nem o divino se completa sem o homem, nem o homem se eleva sem o divino, pois não é momento da interioridade cristã da culpa e da reconciliação, em que o Absoluto é sujeito. Ou seja, em que o sacrifício dos homens aos deuses se inverte em sacrifício de um Deus pelos homens.

Antes, contudo, na obra de arte viva, é o homem que se apresenta ao homem por meio da sua unidade com a essência divina. O homem toma lugar da estátua e realiza a corporeidade do divino, mas a interioridade aparece apenas à misticidade inconsciente.²¹⁹ A linguagem é o elemento perfeito onde a interioridade é exterior e o exterior, interior, ou seja, não se trata da linguagem oracular nem da cívico-mística, mas a linguagem transparente do *logos*. Nesse ponto, ela se torna obra de arte espiritual e retoma no elemento da linguagem os elementos anteriores: os deuses na epopeia, a unidade divino-humano na tragédia e a feliz certeza de si da comédia antiga. Não se trata mais de realizar o divino na pedra, mas de elevar um povo à universalidade pela linguagem²²⁰. De Homero à Aristófanes, há um vir-a-ser cujo sentido é o retorno do divino no humano. Dessa forma, o aedo, portador dos poemas homéricos, desaparece no que canta, pois as ações divinas ficam inalteradas e serenas, na recordação e na recordação em relação à quais o aedo é um órgão evanescente. Na comédia, em contrapartida, é a posição do aedo que é essencial, enquanto que o mundo divino é limitado à substancialidade privada (universalidade evanescente). Apenas a tragédia, portanto, reúne de fato e não apenas subordina um ao outro, o mundo humano e o

²¹⁹ Conf. Hyppolite: "O homem tomou lugar da estátua; aqui, porém, somente a corporeidade do divino é realizada; é a exterioridade sem a interioridade." **Gên. e estr.** p. 580

²²⁰ Nas palavras de Hyppolite: "Agora, o divino já não é realizado no mármore, mas na linguagem de um povo que soube elevar-se à universalidade, e é nela que ele obtém sua representação mais adequada." **Gên. e estr.** p. 581

mundo divino, pois nela a recordação e a re colocação das ações eleva o homem à altura de deuses imortais, mas, por outro lado, essa unidade é instável pela superficialidade ridícula do divino (grandeza cômica) e pela fraqueza trágica dos humanos. O movimento do tempo, a unidade abstrata do acontecimento, contudo, pairam acima de uns e outros, pois o destino não é ainda sujeito (não se conhece como o Si), mas mesmo assim, na tragédia a linguagem do aedo se torna pessoal, ele é agora o ator que intervém no drama como expressão de homens conscientes de si mesmo que dizem seu direito e sabem sua meta (potência e vontade da determinação): aproximação entre destino e homem.

Mas o próprio destino é ainda a impotência da consciência de si em relação a si mesma enquanto potência negativa a que tudo retorna: a comédia como manifestação da negatividade do si. O Si por fim se elevou acima do conteúdo e se tornou o destino. O cômico contrapõe a fraqueza e a limitação dos homens e dos deuses em relação à sua pretensão de força e potência, reduzindo-os a momentos finitos que apenas no Si tem valor e significado. O ator-herói que, ao contrário do aedo, fala em primeira pessoa, volta a ser homem comum, mas agora a unidade humano-divina é a afirmação da contingência de ambos em relação ao Si num povo que, agora, ironiza a si e aos deuses na comédia.

A transformação da consciência feliz em consciência infeliz ou a decadência da força viva do mundo antigo (Grécia e Roma) é o pano de fundo do surgimento do cristianismo. A alegria da certeza inquebrantável de si do estoico “degenera” na inquietude inapaziguada da consciência cética que nas estátuas, nas festas só vê a recordação de um mundo ético perdido, mas foi essa interiorização e universalização de uma recordação que tornou possível o nascimento do espírito consciente de si mesmo. É um movimento duplo, algo se desprende da substância, que

vê isso como uma alienação de si, e se eleva como uma alienação do Si por si. A essência é consciência, ou seja, a consciência de si se faz essência. Dessa forma, a consciência infeliz é pressuposto do cristianismo, pois ela quer renunciar a si em nome de uma objetividade que não é mais acessível, mas que se manifesta como sujeito no cristianismo (revelação completa do espírito consigo mesmo)²²¹. Mas o que se liberta de fato? O conceito como conceito que se torna ou se revela como ser infinito, pois a história da cristandade não é algo sensível, mas a expressão especulativa e universal de um ser-aí.

A origem do saber especulativo (religião revelada) também está ligada a uma comunidade de quem ele foi ou será a vida, ou seja, como religião absoluta, ele exige que tudo nos seja revelado de fora como um puro dado. Essa verdade, antes de se espiritualizar, tem por base a manifestação da profundidade do espírito certo de si mesmo que aparece à consciência, mas antes de ser aceita, essa verdade é um algo estranho a ser absorvido. Os discípulos se viram alienados do cristo histórico, aquele *aqui e agora* se transformou em presença espiritual, mas é a lembrança que faz a mediação (revelação) em relação a um imediato espiritual em que o *ter sido deve se tornar* na recolocação. O passado se torna espírito vivo de uma comunidade, mediatizado pela história dessa comunidade. Por isso, a necessidade da volta conceitual à origem de uma comunidade como forma de mediação de si em relação à presença espiritual ou como forma de evitar a recordação sem espírito, não basta para que a verdade seja, ela precisa ser ainda certeza, ou seja, a comunidade precisa não apenas entendê-la, mas absorvê-la também. Mas a representação na história sagrada do ato de “criar” é a forma que o próprio conceito toma no movimento absoluto. Esse absoluto é

²²¹ Nas palavras de Hyppolite: " passagem da consciência feliz à consciência infeliz, o fim e a decadência geral do mundo antigo, constituem os pressupostos históricos da religião cristã, na qual, enfim, o espírito vai saber a si mesmo sob a forma do espírito." **Gên. e estr.** p. 585

pura negatividade, ou seja, não é mais a essência eterna e simples, mas a alteridade de si como *logos*, como os momentos de um conceito inquieto que só são em seu contrário, pois o logos (movimento do conceito) exige a natureza e vice-versa. Dessa forma, um espírito que não nega (todo mover é negação) não é Si como forma de efetividade, pois o dilaceramento da alteridade é o saber do bem e do mal em que se transpõe um mal em direção ao bem que, de novo, se torna mal. Uma divindade que começa com o sacrifício mortal do divino faz da morte o símbolo da morte do deus abstrato. A Fenomenologia, portanto, apresenta as condições temporais do saber absoluto de si²²².

²²² Nas palavras de Hyppolite: "Que o espírito efetivo, o da história, se torne seu próprio saber de si, e que o saber de si mesmo se apresente a sua consciência na história, isto implica, certamente, a reconciliação dialética entre a existência humana finita e a essência, e que tal reconciliação seja apreendida como *nossa obra*, mas esta dupla exigência conduz a uma Humanidade divina que, temporalmente, põe uma verdade eterna." **Gên. e estr.** p. 597-8

Conclusão

Para Hyppolite, os dois últimos textos produzidos para compor a Fenomenologia do espírito (capítulo *O saber absoluto* e o *Prefácio*) formam um conjunto que expõe as intenções sistemáticas por trás da obra hegeliana. A função do Saber absoluto, dessa forma, é introduzir a Ciência da Lógica ou a filosofia especulativa que equivale à 2ª parte do sistema da ciência (a 1ª parte é a Fenomenologia de 1807)²²³. Mas muitas perguntas ficam sem resposta. Quanto à relação entre essa *Fenomenologia* e *Lógica*, resta responder qual é a originalidade dessa última e como a Fenomenologia do espírito é uma preparação a ela.²²⁴ Da mesma forma que, em relação ao *Saber absoluto*, resta definir como a *Religião* é superada por aquele, e, principalmente, qual papel desempenha o tempo nesse saber. Contudo, no movimento do Saber absoluto, temos a retomada de figuras anteriores para enfatizar a identidade entre o Si e o Ser, ou seja, o pensamento do Si não é apenas “pensamento do pensamento” (reflexão subjetiva) e sim o “pensamento de todas as coisas” (saber absoluto). Mas o movimento do conceito é circular: tanto a Fenomenologia é via para filosofia especulativa, quanto essa última conduz à alienação do espírito no espaço-natureza e no tempo-história. Dessa forma, a redução da filosofia à lógica não deve ser interpretada como a formalização da primeira e sim como vivificação da última.

Não é inteiramente correto, contudo, dizer que cada uma das Obras — Fenomenologia do espírito e Lógica — perfaz um pedaço do sistema, pois cada uma expõe toda a filosofia hegeliana de pontos de vista diversos. O que diferencia a

²²³ Nas palavras de Hyppolite: "Para Hegel, trata-se de introduzir esta *Ciência da Lógica* ou a filosofia especulativa, a qual deve constituir a segunda parte do sistema da Ciência, sua primeira parte sendo, precisamente, a *Fenomenologia do espírito*." **Gên. e estr.** p. 601

²²⁴ Conf. Hyppolite: "Assim como a fenomenologia é a via de acesso à filosofia especulativa, também tal filosofia especulativa conduz à experiência da consciência e a seu desenvolvimento, à alienação do espírito no espaço (Natureza) e no tempo (História)." **Gên. e estr.** p. 602

Fenomenologia do espírito do resto da obra é que nela é exposto um ser-aí imediato do espírito na forma de uma dualidade que faz as vezes de uma teoria do conhecimento. Nesse sentido, a *Fenomenologia de 1807* é uma retomada da filosofia transcendental por meio do desdobramento da dicotomia essencial sujeito/objeto, em saber/ser, para-si/em-si e certeza/verdade. Na *Fenomenologia do espírito*, a consciência é consciência de um objeto que lhe aparece como estranho, ou seja, é consciência de seu próprio saber dessa verdade, enquanto que essa dualidade reposta funciona como a faísca que dá movimento à obra. Mas se a dualidade é o começo do movimento, permanecer nela (como acontece em Kant) é afirmar a opacidade da coisa-em-si em relação ao sujeito: todo saber permaneceria subjetivo, o entendimento seria apenas humano e o ser incognoscível. Mas a *Fenomenologia de 1807* ultrapassa esse realismo ingênuo para não cair no ceticismo crítico, ou seja, reduz o dualismo entre o Si e o Ser, na medida que, no fim, o saber do Ser se mostra saber do Si e o saber do Si se mostra do Ser. Dessa forma, a oposição que é a própria consciência deve se manifestar de forma diversa, não se trata de duas instâncias indiferentes entre si, mas sim do mesmo que se aliena de si sem deixar de ser o Si. Isso em três passos: torna-se objeto por se tornar em si mesmo um outro; torna-se objeto de si mesmo e em seguida suprime de novo esse outro de si mesmo em si. Esse movimento é a vida absoluta que põe a si mesma ao opor-se.

Mas essa visão da vida absoluta não deve ser confundida com o absoluto de Schelling. Neste, há uma total indiferença em relação aos polos opostos (sujeito-objeto, etc..) e a identidade equivale à potencialidade quantitativa de cada lado sem preservar a forma dessa diferença entre ambas. Em Hegel nós passamos de uma oposição interna ao conceito (*Fenomenologia* semelhante mas não igual a Kant e Fichte) em direção a uma oposição do conteúdo (*Lógica de Hegel* semelhante mas não igual a Schelling), ou seja, passamos de uma dialética da diferença entre saber e ser (*Fenomenologia de 1807*) para

uma dialética do conteúdo (*Lógica*). Na *Fenomenologia do espírito*, dessa forma, a experiência é o que permite transpor essa diferença, pois aquela é o movimento em que o objeto se vincula à consciência de si e transforma o em-si em para-si. Essa experiência é uma história da consciência, é o espírito que se oferece a si como espetáculo, conquista sua riqueza e reconduz o que se alienou de si em si novamente. Mas essa experiência do espírito não é mais a mera experiência teórica de Kant, ela é teórica, prática, estética, religiosa, está no tempo e permite à substância revelar-se ao Si. Nesse ponto, o conceito aparece à consciência como uma exigência não cumprida, ainda fora de si. Se na *Lógica* os momentos surgem antes do todo, na *Fenomenologia do espírito*, o todo (não concebido) precede os momentos. Se na *Fenomenologia* a substância não pertence ao Si, a experiência ou a história permitem reatar a substância com a consciência de si, ou seja, o tempo dessa experiência é o próprio conceito, a inquietude da consciência que não atingiu a si mesma. Não se trata de um tempo abstrato, simples forma de todo acontecer em potência, mas de uma necessidade e do destino do espírito que não chegou a si.

Dessa forma, o tempo é o conceito intuído e esse é o em-si enquanto conteúdo a se revelar. O movimento na *Fenomenologia* é diretamente proporcional à desigualdade entre a substância espiritual e a consciência de si, ainda mais, quando essa é percebida, primeiro, fora dela e contra ela para só no final se revelar para-si o que era em-si. Na *Fenomenologia*, dessa forma, o ser se apresenta sucessivamente como coisa, como força, como vida e, por fim, como espírito. Esse se tornou espírito absoluto pela reconciliação do espírito infinito como o finito e essa reconciliação é o terceiro tempo de uma alienação traumática de si que se apresenta na forma de um C que surge do choque de A e B. Nesse sentido, na *Fenomenologia do espírito*, esse choque é ainda tomado em sua relação autônoma entre si que acaba desembocando numa reconciliação.

Na Lógica há um deslocamento. Os mesmos elementos se articulam, mas de outra forma²²⁵. O espírito reflete a si mesmo, torna-se pensamento de si, a dualidade entre A e B não é mais expressa na forma de figuras (como na *Fenomenologia*), mas como conteúdo de C, como o C que reflete sobre A e B como se refletisse sobre si mesmo: essa é a lógica filosófica de Hegel. Agora não há mais um choque entre a riqueza e a abstração, há na verdade uma passagem entre ser, essência e conceito, onde este último expressa um eu que permanece idêntico a si em todo ser outro (um C que considera A e B como a si mesmo). Entre um sujeito formal que se afasta do conteúdo e o ser que se opõe a esse sujeito, nasce um novo sujeito que concilia, mas, dessa forma, supera e domestica aquilo que devia ser conciliado. A reflexão (subjéctiva) que se apunha ao absoluto, agora é o próprio absoluto, mas um absoluto que é sujeito e não uma intuição dura e em geral à partir do sujeito. Essa reconciliação tão segura que repete a sua cisão como conteúdo, não comporta mais a separação entre realidade e saber. Dessa forma, a Lógica repete a dedução kantiana num sentido muito mais amplo, pois, por meio dela, muitas dicotomias que expressavam aquela cisão são reduzidas: ser e verdade, realidade e saber, eu e não eu. É o surgimento não do absoluto (posição de Schelling), mas da razão absoluta que é conteúdo substancial (ser absolutamente mediado) ou conceito, onde aqueles polos separados não incidem mais um fora do outro. Portanto, a filosofia especulativa é a parte do sistema onde o todo que já estava presente inteiro na *Fenomenologia* de 1807, se desenvolve de forma orgânica, num todo onto-lógico onde o “logos” e o “ontos” se articulam sistematicamente.

Essa lógica especulativa, contudo, não se aliena no seu ser outro (abstração humana), ela é obra de uma superação entre o entendimento intuitivo e o discursivo.

²²⁵ Conf. Hyppolite: "Estaremos, com isso, mais bem preparados para precisar as características mesmas dessa lógica e o vínculo das duas obras, as quais exprimem, tanto uma como a outra, toda a filosofia hegeliana, embora sob dois pontos de vista diferentes." **Gên. e estr.** p. 603

Suas categorias são ainda abstratas, mas como momentos evanescentes que têm vida própria pelo todo. Dessa forma, a identidade é dialética e não objetiva, ou seja, é o Si (o Eu) que só se totaliza na medida que se põe em cada categoria e supera a si em cada uma delas como posições finitas que refletem a si mesmas e se tornam infinitas. Para além da divisão entre entendimento e razão, o entendimento se torna uma potência absoluta, um círculo em que todos os momentos são retidos, em outros termos, um Eu puro como potência do negativo. Essa potência se expressa como sujeito, mas não um sujeito empírico e sim o absoluto pensando a si mesmo: conhecimento de si do absoluto. Esse movimento, dessa forma, parece contraditório, ele é analítico e sintético ao mesmo tempo, ele une identidade e contradição, pois o Si só é ser enquanto nega a si mesmo. O que, de início, na Fenomenologia, era uma relação de alteridade, ou seja, uma relação em que algo é imposto de fora (por potência estrangeira), agora, na Lógica, é a simplicidade que se diferencia num vir-a-ser das categorias que não se limitam à abstração transcendental

Mas não é assim tão fácil estabelecer a diferença entre a Fenomenologia do espírito e a Lógica. Pois o movimento daquela implica a existência de dois “Sis” em conflito e numa relação em que a consciência de si (o para-nós ou o filósofo) tem uma visão do todo que a consciência natural não pode ter, ou seja, o ser não tem ainda a dimensão ampla do saber. Na Lógica, tudo se torna conteúdo e passagem entre conteúdos, num Si dissolvido nesses conteúdos. Por isso, os momentos que eram expressos como figuras, na Fenomenologia de 1807, são agora expressos como conceitos, na Lógica. A passagem entre verdade e certeza e a entre certeza e verdade são expressão de uma tensão da Fenomenologia que desaparece na Lógica, mas essa redução entre verdade e certeza era o fim da Fenomenologia que o Saber absoluto e o prefácio já apresentavam como resultado.

A filosofia especulativa, dessa forma, nasce da predominância do que, na Fenomenologia do espírito, aparecia como o “para-nós”. Pois a consciência natural (ingênua) não percebe essa progressão de um conteúdo se expondo a si mesmo, em que a experiência é suprimida num movimento dialético que engloba aquele movimento fenomenológico. Claro, aquele movimento fenomenológico visava superar o *fenomenismo* da experiência abstrata e por isso era uma contrapartida, uma Teoria especulativa da experiência. Mas o que era a superação da cisão, na Teoria do conhecimento que é a Fenomenologia de 1807, se tornará a colocação da contradição que é a identidade do ser e do Si. Não há mais diferença entre o espírito pensante e as ações do pensamento, o verdadeiro é agora vir-a-ser de si mesmo, o círculo em que todos os elementos estão numa relação negativa consigo e por isso desvanecem uns nos outros numa progressão. Mas o que era uma dicotomia expressa de muitas formas, se torna uma oposição que dá movimento ao conteúdo, pois a redução entre ser e o Si implica o nada no ser, ou seja, se a consciência que pensa o ser e o pensamento do ser estão agora numa relação de identidade, então a contradição e o trágico são indissociáveis da existência: a oposição entre ser e nada é o resultado da redução entre ser e o pensamento. A negatividade absoluta é resultado do Si que se põe como ser, ou seja, o Si é ser, enquanto o ser nega a si e o ser é Si por ser a negação de si. O que parecia uma posição de si aparece como contradição, pois o ser é, então, o nada. Por isso, Hyppolite diz que a Lógica de Hegel trás uma grande contribuição para a Lógica em geral, pois ela afirma que a questão do ser só é possível se entendermos por “ser” o próprio nada: a questão do ser é deslocada para o ato de pôr o ser, a posição do ser. Esse ser que é uma união do antigo ser com o pensamento, só pode ser determinado pela completa colocação do Si em cada um dos momentos. Mas a sucessão desses momentos é a alienação do Eu de si mesmo, a negatividade do conteúdo que produz uma dialética

e que é a necessidade desse conteúdo que suprime a si mesmo. Esse conteúdo é o Si que se põe, é o movimento do conceito.

Dessa forma, a identidade do Si e do ser desemboca no surgimento do conceito, onde a ciência pode desenvolver-se para si. Mas essa aparição da ciência por meio do conceito tem uma problematização por meio das figuras que não é fácil de esgotar. Ou seja, o movimento temporal desse surgimento culmina na compreensão da consciência de si do Absoluto como da humanidade, mas de forma intrincada e repetitiva que resta desvendar. Primeiro porque esse movimento, na Fenomenologia do espírito, está na dependência dos dois pontos de vista sucessivos. Para a consciência natural, o objeto se revela, primeiro, como coisa em geral, depois, como relação e, por fim, como essência universal. Para a consciência de si, o Si se aliena, primeiro, como puro ser sem significações, depois, como sistema de relações e, por fim, como interior. Mas esses dois movimentos não podem ser pensados de forma isolada, mas, para a consciência natural, a totalização invertida do Si, nos juízos infinitos, é um andar de ponta-cabeça. Como poderíamos determinar o Si por toda a facticidade a ele negada? Essa questão permanece insolúvel para o primeiro ponto de vista, da consciência natural, e exige que sigamos pelo segundo ponto de vista, da consciência de si. Os juízos infinitos, dessa forma, são o primeiro passo da consciência de si que leva ao segundo, onde o Si põe a si mesmo no tecido das relações exteriores, ou seja, por meio desse tecido de relações desvela-se o para si que era invisível para a consciência natural. Dessa forma, esse Eu cultivado (outra forma da consciência de si) encontra a si mesmo no universo social (família, sociedade civil, lei divina, lei humana) e na alternância entre ser-para-si e ser-para-outrem, ou seja, a coisa e o Si são úteis nesse movimento de ascensão. Dessa forma, o Si atinge a última instância em que pode agora não mais ser problematizado pela figuração, mas sim dar nascimento ao movimento do conceito: o Si aliena-se como

interior do mundo. Assim, há a completa identidade do Si e do ser, a consciência de si vivente se torna uma consciência-escrúpulo (*Gewissen*), ou seja, a pura certeza de Si mesmo como certeza de tudo, em outros termos, “o elemento objetivo, no qual ela se expõe como ativa, não é outra coisa senão o puro saber que o Si tem de si”²²⁶

Esse último movimento da Fenomenologia do espírito, contudo, exige maior atenção. O espírito certo de si (*Gewissen*) comprime todas as figuras anteriores e prepara o elemento em que o Saber absoluto será possível, na medida em que comprime em si as três dimensões do ser e constitui o terceiro momento da dualidade que se expressa de várias formas em toda a Fenomenologia. Dessa forma, essa figura final mediatizada por toda a alienação da consciência deve ser pensada como a reconciliação de dois movimentos em choque, ou seja, é um saber que o Absoluto tem de si e, ao mesmo tempo, o saber do espírito finito que se eleva à consciência de si. Essa dicotomia final que o saber absoluto dirimirá, contudo, tem uma formulação essencial nesse último capítulo da Fenomenologia de 1807: religião x filosofia. Como entender isso? A própria reconciliação se divide num movimento em que ela também deve ser pensada de forma ascensional. Por que? Há uma superação histórica de uma forma de pensar o absoluto que desloca a reconciliação em direção à consciência da humanidade em detrimento de uma forma em-si da reconciliação: o Saber absoluto toma o lugar que era da religião. Isso fica claro se levarmos em conta a forma como Hegel pensava e passou a pensar a história da filosofia. Antes desse desvelamento, o surgimento de uma filosofia qualquer era algo sem ligação com um “antes” e um “durante”, depois dele, Hegel passa a considerar a filosofia como parte de um desenvolvimento orgânico. Dessa forma, o conceito só adquire um estatuto de existência, quando a história é tomada como a mediação de seu surgimento. A ideia teológica que era a reconciliação em-si da

²²⁶ Gên. e estr. p. 622.

dispersão da existência é reduzida, de forma velada, mas profunda, à obra humana e com isso se transmuta em Absoluto que é sujeito, ou seja, um para-si da consciência. O absoluto é a própria consciência que transcende seu aspecto humano e temporal em direção ao engendramento e não à contemplação do Absoluto. O conceito é assim o resultado desse movimento que é coroado pelo último capítulo da Fenomenologia. Essa realização da filosofia permanece, para Hyppolite, no âmbito do saber (e não da ação como pretende Marx) e ruma em direção a um para-si maior. Ou seja, realização da filosofia é a organização (ou reorganização) do reino da existência para a filosofia. Assim, a ciência será o espírito que se manifesta à consciência por meio do conceito, engendrando a si mesmo. Essa nova figura da reconciliação, dessa forma, é para a razão infinita o transcender da consciência finita em direção a si. O que era uma reconciliação passiva em relação a um em-si (ideia teológica) se torna uma operação própria do Si, se torna um movimento para-si do absoluto. A religião assim não é mais considerada como uma intuição do divino, mas sim a intuição de si do divino, manifestação do absoluto engendrando a si mesmo: o Si “torna-se para si mesmo este espírito absoluto tal como ele já era em si”²²⁷

Dessa forma, a Igreja da Idade média e a filosofia moderna preparam o terreno para o saber Absoluto, pois esse só é possível num momento determinado da história da humanidade: quando o espírito conduz o Saber absoluto à consciência de si. Para tanto, o espírito domina sua constituição, até aqui imperfeita, e cria a figura de sua essência, igualando a consciência natural com a consciência de si. Esse movimento permitirá à Ciência, num movimento pendular, alienar-se, primeiro, do logos à natureza, depois, em espírito-história (Logos, Natureza e Espírito), mas isso sem que um dos elementos esteja um fora do outro. Ou seja, tanto a relação Logos-Natureza, quanto a relação Ser-

²²⁷ **Idem**, 628.

Nada, formam um todo e o absoluto só existe nessa negatividade que por sua vez nega a si mesma, pois o conceito permanece íntegro no ser-outro e conjuga identidade e contradição de forma que é o conjunto de todos os conjuntos e conjunto que contém a si mesmo. Assim, a negação que põe o logos faz dele mais do que si mesmo, faz dele toda a filosofia, num movimento de imanência que tem toda a transcendência em si mesmo, pois a perda do significado teológico não perde a ideia de totalidade. Dessa forma, o resultado da Fenomenologia é que o dualismo não é mais a justaposição de conjuntos ou substâncias que se chocam e sim a posição de um terceiro termo que só pode se colocar como um dos dois primeiros. O Si, dessa forma, supera cada determinação num movimento dialético que é uma eterna autoposição da unidade viva que é o espírito. O absoluto não é apenas identidade (como pretendia Schelling), mas também contradição, ou seja, é igualdade entre igualdade ($A=B$) e desigualdade ($A\neq B$), é síntese entre análise e síntese: o que ressalta o aspecto trágico do absoluto hegeliano.

Mas isso se desvela pelo papel que a história desempenha nesse processo. Sem a história como médio, a primeira negação seria o índice de uma alienação unilateral de dispersão sem possibilidade de totalização. A história não é o vir-a-ser do espírito, mas a mediação que permite ao que se alienou se alienar novamente em direção a si, ou seja, ela fornece a possibilidade do reencontro do espírito que se perdeu. O espírito assim concebido tem algo da mônada leibniziana, ele reflete tudo de um determinado ponto de vista histórico, num movimento de negação criadora.

Bibliografia

ADORNO, T.W. **Trois études sur Hegel**. trad. Eric Blondel et alli. Paris: Payol, 2003.

_____. **Dialética Negativa**. trad. Marcos Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

ARANTES, P. E. **Hegel: a ordem do tempo**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Hucitec/Polis, 2000.

_____. **Ressentimento da dialética: dialética e experiência intelectual em Hegel**. São Paulo: Paz e terra, 1996.

AUBANQUE, P. **O problema do ser em Aristóteles: ensaio sobre a problemática aristotélica**. trad. Cristina de Souza Agostine e Dioclézio Domingues Faustino. São Paulo: Paulus, 2012.

BOURGEOIS, B. **Hegel: os atos do espírito**. Trad. Paulo Neves. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

COHEN, H. **La théorie kantienne de l'expérience**. trad. Eric Dufour e Julien Servois. Paris: Cerf, 2001.

DEJARDIN, B. **L'immanence ou le sublime: observations sur les réactions de Kant face à Spinoza dans la Critique de la faculté de juger**. Paris: Éditions L'Harmattan, 1982

DELEUZE, G. **A Filosofia crítica de Kant**. Trad. Geminiano Franco. Lisboa: Edições 70, 2000

_____ **Conversações: 1972-1990**. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 2010.

DESCARTES, R. **Discurso do Método**. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Meditações sobre a filosofia primeira**. trad. Gustavo de Fraga. Coimbra: Livraria Almedina, 1993.

HEGEL, G.W.F. **Curso de Estética** (vol. 1). Trad Marco Aurélio Werle. São Paulo: Edusp, 2001.

_____. **Curso de Estética** (vol. 2). Trad. Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: Edusp, 2000.

_____. **Curso de Estética** (Vol. 3). Trad. Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: Edusp, 2002.

_____. **Curso de Estética** (vol. 4). Trad. Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: Edusp, 2004.

_____. **Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2003.

_____. **Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé**. Trad. Berbard Bourgeois. Paris: J. Vrin, 2012.

_____. **Fenomenologia do espírito**. Trad. Paulo Menezes. Petrópolis-RJ/ Bragança Paulista-SP: Vozes/Universidade São Francisco, 2005.

_____. **Filosofia da História**. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Universidade de Brasília, 1995

_____. **Principes de la Philosophie du droit.** Trad. André Kaan. Paris: Gallimard, 1940.

_____. **Science de la logique.** Trad. Pierre-Jean Labarrière e Gwendoline Jarczyk Paris: Aubier Montaigne, 1987.

_____. Werke (em 20 volumes). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HEIDEGGER, M. **La "phénoménologie de l'esprit" de Hegel.** Trad. Ingtraud Gärland e Emmanuel Martineau. Paris: Gallimard: 1994.

_____. **Kant und das Problem der Metaphysik.** Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991

_____. **Kant et le problème de la métaphysique.** Trad. Alphonse de Waelhens e Walter Biemel. Paris: Gallimard: 1994.

_____. **Sein und Zeit.** Tübingen: Max Niemeyer, 2006.

_____. **L'être et le temps.** Trad. Rudolf Boehme e Alphonse de Waelhens. Paris: Gallimard, 1964.

_____. **Ser e tempo.** Trad. Fausto Castilho. Capinas-SP/Petrópolis-RJ: Unicamp/Vozes, 2014.

HENRICH, D. **Between Kant and Hegel: lectures on German idealism.** Cambridge: Mass Harvard University Press, 2008.

HYPPOLITE, J. **Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel.** Paris: Aubier, 1946.

_____. **Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel.** Trad. André José Vaczi, Denilson Soares Cordeiro e Gilberto Tedéia *et alli*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

KANT, I. **A religião nos limites da simples razão.** Trad. Artur Mourão. Lisboa: Ed. 79, 1992

_____. **Crítica da faculdade do juízo.** Trad. António Marques e Valério Rohden. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa do Moeda, 1998.

_____. **Crítica da razão pura.** Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

_____. **Kant's Werke** (em 9 volumes). Berlin: Walter de Gruyter, 1968.

KOJÈVE, A. **Introdução à Leitura de Hegel.** Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

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

LEBRUN, G. **A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano.** Trad. Silvio Rosa. São Paulo: Ed. Unesp, 2006.

_____. **Kant e o fim da metafísica.** Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Sobre Kant.** Trad. José Oscar de Almeida Marques, Maria Regina Avelar Coelho da Rocha e Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 2010.

_____. **L'envers de la dialectique: Hegel à la lumière de Nietzsche.** Paris: Les Éditions du Seuil, 2004.

LONGUINESSE, B. **Hegel's critique of metaphysics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

LÖWITH, K. **De Hegel à Nietzsche**. Trad. de Remi Laureillard. Paris: Gallimard, 1969.

LÖWY, G. **Romantismo e Messianismo: ensaio sobre Lukàcs e Benjamin**. Trad. Myrian Veras Baptista. São Paulo: Perspectiva, 2008.

LUKÀCS, G. **História e consciência de classe: estudo sobre a dialética marxista**. Trad. Rodnei do Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Le Jeune Hegel sur les rapports de la dialectique de l'économie**. Trad. Guy Haarscher et Robert Legros. Paris: Gallimard, 1981.

LYOTARD, J.F. **Lições sobre a analítica do sublime**. Trad. Constança Marcondes Cesar e Lucy R. Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1993.

MARQUET, J-F. **Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit de Hegel**. Paris: Elipses, 2009.

RITER, J. **Hegel et la Révolution français: suivi de Personne et propriété selon Hegel**. Paris: Beauchesne, 1970.

ROUSSEAU, J.J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Emílio ou da educação**. trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SCHELING, F.W.J. **System des transzendentalen Idealismus**. Hamburg: Feliz Meiner, 2000.

SCHNEIDER, H. **Geist und Geschichte: Studien zur Philosophie Hegels**. Frankfurt am Main: Lang, 1998.

SÓFOCLES. **Trilogia Tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona**. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

TORRES FILHO, R.R. **O espírito e letra: crítica da imaginação pura em Fichte**. São Paulo: Ática, 1975.

Nome do arquivo: Tese versão final (Paulo Pinheiro)
Diretório: C:\Users\h\Documents
Modelo: C:\Users\h\AppData\Roaming\Microsoft\Modelos\Normal.do
tm
Título:
Assunto:
Autor: h
Palavras-chave:
Comentários:
Data de criação: 27/04/2017 10:34:00
Número de alterações: 15
Última gravação: 29/04/2017 21:09:00
Salvo por: h
Tempo total de edição: 13 Minutos
Última impressão: 29/04/2017 21:10:00
Como a última impressão
Número de páginas: 216
Número de palavras: 72.133 (aprox.)
Número de caracteres: 389.521 (aprox.)