UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Lucas Batista Axt

Espírito e reconhecimento na *Fenomenologia do espírito*: para além da dialética do senhor e do escravo

Versão corrigida

SÃO PAULO
2022

Lucas Batista Axt

Espírito e reconhecimento na *Fenomenologia do espírito*: para além da dialética do senhor e do escravo

Versão corrigida

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Teoria das Ciências Humanas.
Orientador: Prof. Dr. Luiz Sérgio Repa.

SÃO PAULO
2022

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

A972e

Axt, Lucas Batista
Espírito e reconhecimento na Fenomenologia do espírito: para além da dialética do senhor e do escravo / Lucas Batista Axt; orientador Luiz Sérgio Repa - São Paulo, 2022.
101 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Filosofia. 2. Filosofia política. 3. Hegelianismo. 4. Teoria crítica. I. Repa, Luiz Sérgio, orient. II. Título.

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Anuência do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Lucas Batista Axt

Data da defesa: 26/08/2022

Nome do Prof. (a) orientador (a): Luiz Sérgio Repa

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 15/12/2022

_____

(Assinatura do (a) orientador (a)

AXT, Lucas Batista. **Espírito e reconhecimento na *Fenomenologia do espírito*: para além da dialética do senhor e do escravo.** Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

Aprovado em:

Banca examinadora

Prof. Dr. Erick Calheiros de Lima
Instituição: UnB

Prof. Dr. Luiz Fernando Barrére Martim
Instituição: UFABC

Prof. Dr. Oliver Tolle
Instituição: USP

Agradecimentos

Ao Prof. Luiz Repa, pela orientação desta pesquisa,

Aos professores Erick Lima e Giorgia Cecchinato, pelos comentários no exame de qualificação,

Aos amigos, cuja companhia ao longo destes anos fizeram desse "caminho da dúvida" um pouco menos um "caminho do desespero": Caroline, Gabriel, Guilherme, Hernandez, e Nicole,

A minha querida irmã, Júlia, que, creio eu, também não deixaria minha alma vagar eternamente pelas margens do Estige,

Ao meu primo e amigo, Victor Bello, em memória de sua vida e obra,

A meus pais, Tania e Valdecir, pelo apoio incondicional a todas as minhas escolhas, por mais questionáveis que parecessem à primeira vista, dentre elas, a filosofia,

A FAPESP, pelo financiamento desta pesquisa (processo 2019/04806-6).

Resumo

AXT, Lucas Batista. **Espírito e reconhecimento na *Fenomenologia do espírito*: para além da dialética do senhor e do escravo**. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

Nosso objetivo nesta pesquisa é apresentar uma leitura do conceito de reconhecimento na Fenomenologia do Espírito centrada nas figuras do "espírito", e não na da "consciência de si". Isto significa, em outras palavras, tomar o reconhecimento não só como uma relação entre "Eus" singulares, mas, como diz Hegel ao definir o espírito, uma relação de reconhecimento entre "Eu" e "Nós". A realização desse reconhecimento se apresenta na Fenomenologia como uma sucessão de "formas de vida" históricas, sendo a última dessas figuras do espírito dedicada à discussão da moralidade kantiana e romântica. Nesta, o processo de reconhecimento atingiria seu nível mais alto, que Hegel chama de perdão. É essa forma de reconhecimento que pretendemos analisar com mais profundidade, afim de compreender o que ela implica para a compreensão do conceito de reconhecimento na Fenomenologia.

Palavras-chave: Hegel, reconhecimento, espírito, fenomenologia.

Abstract

AXT, Lucas Batista. **Spirit and Recognition in *Phenomenology of Spirit*: beyond the dialectic of the master and the slave.** Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

Our objective in this research is to present a reading of the concept of recognition in the Phenomenology of Spirit centered on the figures of the "spirit" and not on the "self-consciousness". This means, in other words, to take recognition not only as a relation between singular "I's" but, as Hegel says in defining the spirit, a relation of recognition between "I" and "We". The realization of this recognition is presented in Phenomenology as a succession of historical "forms of life," the last of these figures of the spirit dedicated to the discussion of Kantian and Romantic morality. Here, the process of recognition would reach its highest level, which Hegel calls forgiveness. It is this form of recognition that we intend to analyze in more depth, in order to understand what it implies for the understanding of the concept of recognition in the Phenomenology.

Key Words: Hegel, recognition, spirit, phenomenology

Índice

Introdução 9
Capítulo 1: Reconhecimento e consciência-de-si na *Fenomenologia do espírito* 13
Capítulo 2: Debates sobre o conceito hegeliano de reconhecimento 27
Capítulo 3: Reconhecimento e espírito na *Fenomenologia do espírito* 45
3.1. A eticidade: lei da família e lei da cidade 49
3.2. A cultura: consciência nobre e servil 56
3.3. A moralidade: a bela alma entre ação e juízo 63
Considerações finais 95
Bibliografia 98

Introdução

A presente dissertação tem por objetivo compreender o conceito de reconhecimento na *Fenomenologia do espírito*. Hegel define a fenomenologia como a "ciência da experiência da consciência" que se propõe a apresentar "o caminho da consciência natural que abre passagem rumo ao saber verdadeiro" e "através dessa experiência completa de si mesma alcançar o conhecimento do que ela é em si mesma" (FE, §77)[1]. O resultado da exposição dessa história da formação da consciência é a passagem à Ciência, sendo a "fenomenologia" tanto uma primeira parte desse sistema da ciência, quanto uma propedêutica focada em introduzir a consciência natural ao saber filosófico. O que proponho nesse trabalho é abordar o papel que o reconhecimento tem para a totalidade desse percurso, o que passa por tomar algumas posições sobre as diferentes ênfases que foram dadas a esse conceito ao longo do tempo.

Primeiramente, trata-se de mostrar que o reconhecimento possui uma função estruturante para a obra como um todo, o que implica considerar a aparição desse conceito para além do capítulo "consciência-de-si", na famosa relação entre dominação e servidão. Antes, o "puro conceito do reconhecimento" (§185) irá se constituir como o "padrão de medida" das figuras práticas da *Fenomenologia*, determinando algumas das transições mais significativas para o livro.[2] Esse aspecto normativo do reconhecimento se apresentaria já em uma formulação presente nesse momento da consciência-de-si, que distingue a relação de reconhecimento mantida por dois "Eus" de um nível conceitualmente mais elevado, que concerne às relações entre consciências singular e universal (embora aqui Hegel não empregue ainda esses termos):

---

1 As referências à *Fenomenologia do espírito*, seguem, no geral, a tradução de Paulo Meneses, e serão indicadas pelo número do parágrafo, seguida da paginação da edição da Suhrkamp, no corpo do texto.

2 Como mostra Ludwig Siep em seu livro *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie* (1989, p.98)

> É uma consciência-de-si para uma consciência-de-si. E somente assim ela é, de fato: pois só assim vem a ser para ela a unidade de si mesma em seu ser outro. […] Para nós, portanto, já está presente o conceito de espírito. Para a consciência, o que vem a ser mais adiante, é a experiência do que é o espírito: essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição – a saber, das diversas consciências de si para si existentes – é a unidade das mesmas: *Eu*, que é *Nós*, *Nós* que é *Eu* (FE, §177, 145).

Do ponto de vista desse novo estágio da formação, não se trata mais da verdade da consciência-de-si. Não se trata mais, diz Hegel nas páginas iniciais do capítulo "espírito", de "figuras da consciência", mas "espíritos reais, efetividades propriamente ditas, [...] figuras de um mundo" (§441). Isto é, o que está em jogo não é mais a relação formal de uma consciência com seu conteúdo, seja objeto seja outra consciência, mas desse meio, que Hegel chama de substância, que condiciona a existência desses momentos da consciência, pois, segundo Hegel, as figuras anteriores não eram senão abstrações dessas figuras do espírito, que "têm o espírito por *pressuposto* e por *subsistência;* ou seja, só existe no espírito que é a existência" (FE, §440).

Isso nos leva a nossa hipótese principal, a saber, de que o processo de formação do espírito – que seria o substrato real das figuras da consciência e assim anterior a elas – se constitui através de uma série de relações de reconhecimento. Esse aspecto me parece deixado de lado por parte significativa dos intérpretes, que reduzem o escopo do conceito de reconhecimento ao momento da relação unilateral de senhor e escravo, ignorando a possibilidade de desfecho positivo e sua significação mais ampla no "espírito", ou que veem o aspecto social, "intersubjetivo" do reconhecimento como pertencente apenas a um momento anterior do pensamento hegeliano, abandonado já na *Fenomenologia*.

O reconhecimento almejado no nível do Espírito será uma relação entre "Eu" e "Nós", o que no decorrer dessas figuras (cujas referências históricas serão mais concretas) se apresenta como uma tensão entre a ação do indivíduo e comunidade, isto é, trata-se de saber como o indivíduo pode encontrar nessa alteridade das leis e dos costumes (do "universal") a

confirmação de sua individualidade, e, reciprocamente, como pode o universal reconhecer nesse outro extremo, na ação sempre singular do indivíduo, a sua realização mesma. No que toca ao papel do reconhecimento na progressão das figuras do espírito, pode-se estabelecer o seguinte: a contradição entre "padrão de medida" e experiência da consciência, motor de todo o processo, realiza-se aqui em um palco no qual o padrão de medida universal encontra-se sedimentado objetivamente em instituições, leis, costumes, que constituem a "substância" dessas consciências. Ao mesmo tempo, cada consciência é para si uma consciência-de-si particular, cuja pretensão de ser para si universal envolve uma efetivação (ou exteriorização) de sua particularidade que entra em choque com o universal. Da contradição entre esses dois polos se estabelecerá a lógica pela qual Hegel constrói uma narrativa histórica – do declínio da eticidade da *polis* a liberdade absoluta da revolução francesa e sua estabilização como moralidade moderna. Por fim, é na conclusão deste capítulo que Hegel propõe que tal estado de "reconhecimento recíproco" é alcançado, como resultado da conciliação entre esses dois polos na boa-consciência (*Gewissen*) moderna – desenvolvimento do princípio kantiano da autonomia moral – no que Hegel descreverá como o momento do "perdão". Nesta relação se estabelece enfim um "reconhecimento recíproco", ao qual, como veremos, é atribuído um papel mais amplo do que em escritos anteriores: "A palavra da reconciliação é o espírito *aí-existente*, que contempla o puro saber de si mesmo, como da essência *universal* em seu contrário, - no puro saber de si como *singularidade* absolutamente *existente* dentro de si: um recíproco reconhecer, que é o espírito *absoluto*" (§670). Concluindo o capítulo, Hegel diz:

> O *sim* da reconciliação - no qual os dois Eus abdicam de seu ser-aí oposto – é o ser-aí do Eu expandindo-se em dualidade, e que aí permanece igual a si; e que em sua completa exteriorização e [em seu perfeito] contrário, tem a certeza de si mesmo: é o deus que se manifesta no meio daqueles que se sabem como [sendo] o puro saber. (FE, §671)

Tal realização do reconhecimento recíproco será retomada como uma das duas conciliações que, junto daquela efetivada na religião, possibilita o saber absoluto, do que se

depreende a importância sistemática do reconhecimento. Nosso interesse principal, contudo, é compreender o caráter social do reconhecimento e sua influência para a compreensão hegeliana do processo histórico de formação do espírito na *Fenomenologia*.

***

No primeiro capítulo farei uma exposição do "movimento do reconhecer" na *Fenomenologia*. Em um primeiro momento, será abordado o reconhecimento tal como aparece na "Consciência-de-si", distinguindo aí a descrição do "puro conceito do reconhecer" e sua manifestação imediata, imperfeita, que deságua no reconhecimento assimétrico e unilateral entre senhor e escravo, e a superação, também imperfeita, da dependência pelo trabalho. Meu foco aí será explicitar a estrutura de uma relação de reconhecimento recíproco e sua ligação com o conceito de espírito, esboçada no início da figura, e a estrutura do reconhecimento unilateral, que não irá desaparecer nas figuras seguintes. Em seguida irei abordar o reconhecimento a partir das posições de alguns intérpretes que estabeleceram interpretações importantes na discussão desse tema, sobretudo a retomada da "teoria do reconhecimento" esboçada por Hegel em seus escritos de juventude empreendida por Habermas e Honneth. Estabelecidas as balizas desse debate, e sobretudo os pontos que creio serem parciais ou insuficientes nessas interpretações, passarei no capítulo seguinte ao reconhecimento tal como aparece no capítulo espírito. Apresentarei aí as três configurações do espírito e suas "figuras" do reconhecimento, na eticidade, cultura e moralidade. Por fim, pretendo me aprofundar na última dessas figuras, explorando as implicações da identificação do "perdão" com a realização do reconhecimento recíproco para a compreensão hegeliana do conflito entre indivíduo e comunidade em uma sociabilidade moderna.

Capítulo 1: Reconhecimento e consciência-de-si na *Fenomenologia do espírito*

O conceito de reconhecimento aparece na *Fenomenologia* no capítulo IV, "A verdade da certeza de si mesmo", na seção nomeada como "consciência-de-si". Mais especificamente, ela aparece conectada ao tema da "luta por reconhecimento", experiência da relação entre um Eu e um Outro que teria papel constitutivo na formação de um estágio mais concreto de saber que aquele da consciência em sua relação com o objeto. Em um primeiro momento gostaria de reconstruir os principais passos dessa figura, a fim de compreender sua estrutura e ver em que medida o conceito de reconhecimento aí apresentado importa também para o nível do espírito.

A *Fenomenologia,* como dito na introdução, visa apresentar "o caminho da consciência natural que abre passagem rumo ao saber verdadeiro" e "através dessa experiência completa de si mesma alcançar o conhecimento do que ela é em si mesma" (FE, §77). Esse trajeto se inicia pela consciência, entendida como relação com um objeto distinto de si mesma, que busca incessantemente identificar sua certeza inicial com a verdade. Nessas figuras, a certeza do objeto entrava em contradição consigo mesma no momento da experiência, e o conceito do objeto se superava no objeto efetivo, desmanchando cada uma daquelas formas de compreender a relação entre certeza e verdade. Agora, com a compreensão alcançada ao fim da figura do entendimento, "a certeza é para si mesma seu objeto". A certeza aqui é igual à verdade – o objeto (a certeza de si da consciência) corresponde ao conceito (a consciência). "O eu é o conteúdo da relação e a relação mesma; defronta um outro e ao mesmo tempo o ultrapassa pois o outro é ele próprio" (§166) – diferente de quando o objeto era algo exterior.

A consciência-de-si é reflexão a partir do ser do mundo sensível e percebido (que não foi eliminado, mas conservado, porém, sem subsistir de forma independente) – um retorno a partir do ser outro. "A diferença não *é*; e a consciência-de-si é apenas a tautologia do eu sou eu" (§167). Assim, em um primeiro momento, o ser-outro é como um ser, um momento diferente para a consciência. Em um segundo momento, porém, é reflexão da consciência-de-si – toda extensão do mundo sensível permanece, mas apenas em relação à unidade da consciência-de-si consigo mesma: o mundo sensível é apenas fenômeno.

A oposição entre fenômeno (mundo sensível) e verdade (consciência-de-si) tem por essência somente a verdade: a unidade da consciência-de-si consigo mesmo. Reconhecer que o essencial, o que constitui a verdade, está do lado da consciência, solucionaria os desencontros das figuras da consciência. Essa formulação da "revolução copernicana" proposta por Hegel ganha um sentido novo quando Hegel mostra que, para que esse princípio seja verdadeiro, é necessária uma ação, uma atividade no sentido mais "natural" da palavra: em resumo, essa verdade, diz Hegel, tem por condição realizar concretamente o não-ser do objeto, do fenômeno, consumindo-o, o que leva a uma primeira e importante definição dessa nova figura: "a consciência-de-si é desejo em geral" (§167).

A consciência-de-si enquanto desejo fará a experiência da independência (não esperada, visto que o outro era puramente negativo) de seu objeto, que Hegel chama aqui de vida. Em um primeiro momento portanto, a unidade de certeza e verdade expressa na estrutura da consciência de si se realiza eliminando um outro que é meramente natureza, "vida", pelo consumo, com que se afirma que o essencial é esse Eu, que Hegel chama de um "Eu simples". O desejo e a sua realização produziriam a princípio essa unidade. Enquanto Eu simples – que Hegel diz ser um "universal simples" – a diferença em relação ao que é outro é superada (ao ser "consumida") por ele, enquanto "essência negativa dos momentos

independentes" – a consciência-de-si enquanto desejo significa que ela se outorga a certeza de si mesmo de forma objetiva ao aniquilar objetivamente o outro.

Mas nessa satisfação a consciência-de-si faz a experiência da independência de seu objeto. A certeza de si mesma se mostra condicionada pelo objeto. Ela não consegue superar o objeto, antes, o reproduz, confirma sua independência na medida em que sua certeza de si depende da existência do objeto a ser superado. Ela faz a experiência de que "a essência do desejo é um outro que a consciência-de-si" (§175).

O resultado desse movimento é o seguinte: a premissa de que a superação do objeto independente seria o movimento que possibilita a certeza de si da consciência, que lhe conferiria a posição de essencial na relação entre Eu e Outro, se mostra falsa. A consciência-de-si não é capaz de se satisfazer completamente no consumo desse objeto, pois ela não é capaz de negá-lo por completo (e com isso alcançar efetivamente a consciência-de-si). Pois ao consumir uma coisa, ela enquanto particular deixa de existir, mas com isso a consciência perde o que garantia sua independência, se vendo na necessidade de consumir outras coisas infinitamente, sendo assim dependente desse mundo sensível, da vida natural.

A consciência-de-si só pode alcançar a satisfação que almeja se o outro com que ela se relaciona efetuar nele mesmo essa negação, operar em si mesmo essa reflexão. Tornar-se para a consciência o que ele, o outro ou o objeto, é em si, a saber, o negativo. Mas um objeto que seja em si mesmo negação, o que o faria também independente, só pode ser uma outra consciência, o que leva enfim à necessidade da relação de reconhecimento "A consciência-de-si só alcança sua satisfação em uma outra consciência-de-si" (§175).

É assim, portanto, que a consciência faria a experiência de que a tese segundo a qual o verdadeiro na relação com o objeto reside no sujeito, premissa do idealismo que no fundo está em jogo aqui, só pode ser alcançada se ela não for a única consciência de si. Isto é, dado que que ela se vê dependente de um objeto, a natureza, ela compreende que o movimento

reflexivo que lhe torna consciência de si só pode ser concretizado se o outro não é uma entidade inanimada, pura vida, mas um ser com a mesma capacidade de reflexão, de negação, que, ao agir perante ela com a mesma atitude, atua como garantia de sua reivindicação – em outras palavras, reconhece que ela é independente, coisa que o objeto enquanto mera natureza consumível não podia fazer. Em suma: "É uma consciência-de-si *para* uma consciência-de-si – e somente assim ela é consciência-de-si de fato: só assim ela é unidade de si mesma em seu ser outro." (§177)

A sequência dessa frase apresenta um ponto importante para a perspectiva desse trabalho, conectando essa discussão com o nível do espírito:

> Para nós, portanto, já está presente o conceito de espírito. Para a consciência, o que vem-a-ser mais adiante, é a experiência do que é o espírito: essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição - a saber, das diversas consciências-de-si sendo para si - é a unidade das mesmas: *Eu*, que é *Nós*, *Nós* que é *Eu*. (§177)

O reconhecimento recíproco constitui não só a consciência-de-si, mas constitui o espírito, unidade entre o Eu, que existe através reconhecimento do Outro, que existe na medida em que é um "Nós"; e um "Nós" que existe pelo "poder" do Eu, da relação entre "eus" singulares. O "para nós", contudo, indica que esse movimento só é claro para nós "filósofos". Para a consciência é necessário atravessar aquele caminho, o que nesse primeiro momento passará por formas parciais dessa relação, e que Hegel passa a desenvolver a seguir na seção "independência e dependência da consciência-de-si: dominação e escravidão".

É no desenvolvimento dessa figura, popularmente conhecida como "dialética do senhor e do escravo" que Hegel expõe de maneira mais clara seu conceito de reconhecimento: "A consciência-de-si só é em-si e para-si enquanto é reconhecida. A consciência-de-si é em si e para si quando e por que é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido" (§178). É nesse contexto também que Hegel indica que esse conceito se realiza como um processo: "O desdobramento do conceito dessa unidade espiritual, em sua

duplicação, nos apresenta o movimento do *reconhecimento*" (*idem*). Parte do objetivo desse trabalho é mostrar que esse "movimento do reconhecimento" organiza também o desenvolvimento das figuras do espírito.

Por isso é importante distinguir o que alguns intérpretes[3] veem como dois níveis em que esse conceito opera. Se por um lado esse reconhecimento recíproco é a realização acabada do objetivo da consciência-de-si, sua primeira manifestação não é ainda a sua realização. Ou melhor dizendo, é uma etapa necessária, baseada na forma problemática que esse nível primário ainda concebe a relação com o outro. Expliquemos: a consciência-de-si que encontra esse outro e intui a si nesse outro, se vê ainda na necessidade de negá-lo, pois concebe que sua independência não tem validade se um outro vale tanto quanto ela. É por isso que nesse momento o encontro entre essas consciências-de-si irá motivar um conflito mortal que só pode terminar de forma insatisfatória, no caso da morte do outro – que levaria a consciência de volta a situação anterior – ou com uma relação de dominação – a relação entre senhor e escravo. É esse primeiro movimento que veremos agora.

O aparecimento dessa outra consciência-de-si produz uma nova relação da primeira consciência consigo mesma: "Para a consciência-de-si há uma outra consciência-de-si [ou seja]: ela veio para fora de si" (§179). A consciência-de-si tem uma existência exterior, na forma da outra consciência-de-si. Isso porque ela não é só "para si", mas "para Outro". Esse movimento tem assim um duplo significado: ela, por um lado, perdeu a si mesma, pois se acha em uma outra consciência-de-si – se vê como sendo para Outro. Por outro lado, nisso ela suprimiu esse Outro, pois este não está posto como essência, é só ela mesma que a consciência-de-si vê no outro. Em suma: há um Outro independente (1), mas o outro está superado, pois reduzido a "refletir" esse Eu (2).

---

[3] Ver por exemplo SIEP, 1979

Ocorreria aqui um movimento análogo ao que vimos no jogo de forças: “o meio termo é a consciência-de-si que se decompõe nos extremos; e cada extremo é essa troca de sua determinidade e passagem absoluta para o oposto. […] Cada extremo é para o Outro o termo médio, mediante o qual é consigo mesmo mediatizado e concluído; cada um é para si e para o Outro essência imediata sendo para si” – eu me tomo como consciência-de-si independente, essencial, assim como sou tomado pelo outro como diferença independente – “que ao mesmo tempo só é para si através dessa mediação. Eles se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente” (§184)

O movimento do reconhecimento compartilha com a última figura da consciência a estrutura da reflexão, que naquele primeiro momento remetia ao interesse puramente teórico da consciência. A centralidade para a dimensão ético-política, implícita aqui, é que a autorreflexão do Eu só é possível mediante o Outro, isto é, por uma relação com o Outro a partir do qual o sujeito retorna a si, tomando consciência de si pela mediação desse Outro, que aparece como uma negação de si. O prefácio, embora seja “supérfluo” e “inadequado” segundo Hegel, contém uma interessante definição de espírito, cuja prova cabe à obra filosófica demonstrar: “O espírito só alcança sua verdade à medida que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto. Ele não é essa potência como o positivo que se afasta do negativo [...] Ao contrário, o espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele” (§32). Trata-se, portanto, de demonstrar o porquê dessa necessidade do espírito de se encontrar a si mesmo no seu outro, o que começa por entender essa relação no nível da consciência de si. Enquanto explicação desse momento em específico da *Fenomenologia*, a questão que se põe agora é explicar por que esse processo tem que necessariamente ser conflituoso e porque sua primeira concretização tem que ser uma relação assimétrica e unilateral, a relação de dominação entre senhor e escravo.

O conceito do reconhecimento se manifestará para a consciência-de-si primeiro pelo lado da desigualdade extrema: um lado é só o que reconhece, o outro o que é reconhecido. Ao surgirem assim imediatamente, "os indivíduos são um para o Outro, a maneira de objetos comuns, figuras independentes, consciências imersas no ser da vida – pois o objeto aqui se determina como vida". As consciências aqui estão em um "estado de natureza", determinadas pelas necessidades naturais da vida. Como vimos, isso implica num obstáculo para uma efetiva certeza de si, pois a negação do diferente, a satisfação do desejo imediato, preserva a independência do diferente, e assim não é possível nesse plano imediato negar completamente o Outro e se pôr como o essencial – é necessário o "movimento de abstração absoluta", "extirpar todo ser imediato, para ser apenas o puro negativo da consciência igual a si-mesma" (§186) – Nesse estágio as consciências não se apresentariam na forma do puro-ser-para-si, isto é, como consciência-de-si. A sua consciência-de-si não tem validade, pois embora esteja certa de si mesmo, não o está para a outra, e inversamente ocorre o mesmo. Isso, o mútuo não reconhecimento, impede que o seu ser-para-si se apresente como algo objetivo de modo independente, como algo que não é apenas para ela – sua certeza de si mesma só terá verdade se seu ser para si for apresentado como objeto independente, e para isso ela tem que ser objeto independente para outro. Para isso se realizar, o diferente que se opõe a ela como objeto tem de ser uma pura certeza de si mesma – em suma, é necessário reconhecer o outro como certeza de si para que minha certeza de si seja reconhecida como verdadeira, objetiva.

A pura abstração da consciência-de-si se realiza na recusa daquelas relações imediatas, é a "pura negação de sua maneira de ser objetiva" (§187). Trata-se de mostrar que sua certeza de si não está condicionada a nenhum "ser determinado, nem à singularidade universal do ser aí em geral, nem a vida" (§187). Apresentar-se dessa forma equivale a um agir, um agir frente ao Outro que prove que a determinidade natural não é o essencial diante da certeza de si – é uma "luta de vida ou morte", através da qual mostro que minha liberdade (ou, independência)

está acima da mera vida – isso tem que ser provado ao Outro, e isso implica um movimento que tende a morte do Outro. Deve-se mostrar ao Outro que se arriscou a própria vida. Com isso se elevaria à verdade, o Outro e nela mesma, a certeza de si: "O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como pessoa; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente" (§187)

No entanto, a comprovação por meio da morte do Outro suprime a verdade que dela deveria resultar, o caráter objetivo da certeza de si, porque nessa situação o outro é suprimido, e resta uma objetividade inerte, natural, morta. Se a vida é a posição meramente natural, a morte é uma negação somente natural – abstrata, simples, não uma negação determinada, que guarda e mantém o negado. Essa experiência faz a consciência-de-si consciente de que a vida é tão essencial quanto a pura consciência-de-si.

A partir dessa experiência se configura duas posições da consciência: 1 – A pura consciência-de-si, que tem por essência o ser-para-si, a independência em relação ao Outro, à coisidade, à vida natural: o senhor. 2 – A consciência que experimenta a vida, a coisidade, como o que lhe é essencial – ela é "consciência na figura da coisidade": o escravo. Os dois são momentos essenciais, mas se apresentam de início desiguais e opostos.

O Eu simples era objeto absoluto para a consciência-de-si imediata, mas "para nós – ou em si – é mediação absoluta e tem por momento essencial a independência subsistente (§190)". O senhor aparece como consciência-de-si *que é* (*seiende*), não apenas em seu conceito (de consciência-de-si, Eu simples), mas como consciência mediatizada consigo por meio de outra consciência, com a "independência subsistente", na medida em que esta consciência escrava está sob o signo da coisidade em geral, devido ao momento da vida lhe ser o essencial.

Assim, o senhor se relaciona consigo mesmo, enquanto consciência-de-si, relação imediata do ser para si. Ao mesmo tempo ele se relaciona com o Outro pela mediação da coisa,

que foi trabalhada pelo escravo. E se relaciona com a coisa pela mediação do escravo, mas essa relação é pura negação da coisa. A mediação do trabalho do escravo permite o que o desejo não permitia, ter a fruição imediata da coisa, aniquilá-la. Isso não era possível pela independência da coisa em relação à consciência, vencida aqui pela interposição entre o senhor e a coisa da mediação do trabalho, que imprime à coisa a forma, lhe torna consumível. O lado da independência da coisa, sua negatividade, é deixada ao escravo. O escravo, porque é consciência-de-si, se relaciona negativamente com a coisa, mas não pode efetivar a negação total da coisa, ele apenas a trabalha.

Dessa dinâmica resulta uma relação de reconhecimento que não satisfaz as exigências de um "verdadeiro" reconhecimento. Essa relação se dá da seguinte forma: o senhor se relaciona com dois momentos: 1) a coisa em geral (objeto do desejo); 2) com a consciência para a qual a coisidade – a vida – é o essencial. Por meio dessa relação o Ser reconhecido vem a ser para o senhor – isto é, ele obtém em tese, a verdade do seu ser para si, porque ela não é mais imediata, mas mediada por outra consciência. Essa mediação permite a "verificação" da certeza de si, na medida em que afirma duplamente a independência do senhor, para ele próprio e, sobretudo, para o outro, o escravo. A coisidade não se mostra mais como "livre" para o senhor, porque após a mediação do trabalho do escravo, ele pode negá-la completamente, sendo o lado da independência da coisa deixado ao escravo: o senhor é independente em relação à vida. Na sua relação com o escravo, esse se mostra dependente de determinado ser-aí. O senhor é independente do outro, que se põe como mero ser vivo.

Vimos como, de imediato, quando a consciência era apenas desejo, não podia obter a certeza de si porque ao negar o objeto para afirmar sua independência, apenas deixava-o livre, o que redundava na relação de dependência da existência desse objeto. Por isso se mostrou à consciência que essa certeza só poderia ser alcançada negando um objeto que efetuasse nele mesmo essa negação, que fizesse nele mesmo o movimento de negação que a consciência faz

sobre o objeto. Por isso a mediação tinha que ser não com a vida em geral, mas com outra consciência-de-si.

Assim, o momento do agir sobre a coisidade da segunda consciência, é o próprio agir da primeira. Ao ser mediado pelo trabalho do escravo, o agir do senhor é o essencial, ao passo que o agir do escravo é inessencial. O escravo realiza em si e sobre a vida o movimento que o senhor faz sobre ele mesmo, e nisso reconhece o senhor como consciência-de-si. Mas o senhor não efetua sobre si a abstração correspondente. Nesse momento Hegel deixa evidente que essa primeira configuração do reconhecimento não é a sua realização:

> Mas, para o reconhecimento propriamente dito, falta o momento em que o senhor opera sobre o outro o que o outro operaria sobre si mesmo; e o escravo faz sobre si o que também faria sobre o Outro. Portanto, o que se efetuou foi um reconhecimento unilateral e desigual. (§191)

É o escravo que fará sobre si o movimento que o senhor teria que fazer, através do medo da morte e da disciplina do trabalho. Na realização plena da consciência-de-si do senhor, o que se alcançou foi o seu contrário, a verdade da sua certeza de si se encontra na consciência inessencial e no seu agir inessencial – o senhor é a consciência dependente. Assim como a dominação ao se realizar plenamente se mostra o seu contrário, dependência, a escravidão se converterá em verdadeira independência.

Vimos a consciência escrava do ponto de vista do para-outro. Veremos agora como ela é para-si (pois ela é também uma consciência-de-si) e em si mesma. Para a consciência escrava, o senhor é a essência – "a consciência independente sendo para si é, para ela [para a consciência escrava], a verdade" (§194). Essa verdade ainda não está nela, *para ela* (pois está no senhor), mas *de fato* ela tem nela essa verdade, enquanto consciência que fez a experiência do medo da morte perante o senhor absoluto – ela sentiu a "angústia" não por algo de determinado, mas pela totalidade de sua existência – "tudo que havia de fixo nela vacilou" (§194).

Esse movimento, o temor absoluto que dissolve toda certeza de ligação com o ser aí determinado (a "vida natural") é a "essência simples da consciência-de-si, a negatividade absoluta, o puro ser-para-si que, assim, é nessa consciência" (§194). Mas essa consciência não é só dissolução, ela encontra efetividade no *servir*, pelo qual não adere mais ao ser-natural, pois sua relação com a coisidade não é de dependência, visto que no serviço ela não visa o seu consumo. Ela apenas trabalha o ser natural, a coisa, e ao trabalhar, elimina a naturalidade e a independência da coisa.

O sentimento de temor absoluto perante o senhor e o serviço fazem a consciência *ser para ela,* na medida em que conferem à consciência escrava aquela consciência da essencialidade da independência da consciência frente a vida natural, mas é pelo trabalho que ela se "reconhece" como ser-para-si, isto é, que ela encontra a si mesma num outro fora da consciência. Ao tomar a relação do senhor com a coisa, a consciência escrava parecia assumir o lado do inessencial na medida em que estava alienada do produto de seu trabalho, visto que a coisa se mantinha independente. Mas a satisfação do desejo do senhor, proporcionado pelo escravo, se mostra negativo (no sentido de negação simples), "um puro negar do objeto", no qual, por não se confrontar com a independência do objeto (porque agora é capaz de negá-lo completamente pelo consumo, após o trabalho do escravo) obtém um "puro sentimento de si mesmo, sem mescla" (§195).

Contudo, essa satisfação também não se mantém, pois, se por um lado o senhor não se confronta com uma independência da coisidade estranha à consciência, ela tampouco alcança a objetividade dessa satisfação, e assim ela não subsiste. Para isso deveria reconhecer, encontrar na exterioridade o seu ser para-si de uma maneira que subsista. É o escravo que faz essa experiência pelo trabalho: "O trabalho, ao contrário, é desejo *refreado,* um desvanecer *contido,* ou seja, o trabalho forma" (§195).

Ao mesmo tempo que o objeto tem independência para o trabalhador, esse objeto, por ter sido formado por ele, carrega em si, objetivamente, de modo permanente, o agir da consciência-de-si. O trabalho é uma negação que, ao contrário do desejo e do gozo, negações abstratas não suprime a coisa, mas a transforma numa coisa que guarda em si o agir da consciência-de-si, que permite à consciência trabalhadora a intuir um ser independente como sendo ela mesma. O formar tem o sentido positivo, "segundo o qual a consciência escrava se torna para si um ser que é (*seiende*) como puro ser-para-si" (§196) – uma consciência-de-si independente.

Pelo trabalho a consciência vem a ser *sentido próprio*. Os dois momentos, o medo e o serviço em geral por um lado, e o momento do formar, são necessários para essa reflexão. "O sentido próprio é obstinação [*eigene Sinn* = *Eigensinn*] uma liberdade que permanece no interior da escravidão". A consciência escrava que se forma sem a experiência do medo absoluto, será um sentido próprio vazio, no qual seu formar ou sua negatividade não é em si, não podendo lhe dar a consciência-de-si como essência. Ela se constitui não como formar universal, conceito absoluto, mas como uma habilidade.

Afirmamos que aquela definição, que identifica o reconhecimento ao conceito de espírito, definido como um "Eu que é Nós e um Nós que é Eu" (§177), caracteriza o conceito de espírito como um todo, inclusive o que tem sua história de formação contada no capítulo VI da *Fenomenologia*. Cabe perguntar se essa primeira manifestação, unilateral e pertencente a um nível "inferior" da formação da consciência, possui também um sentido programático, isto é, se algo em sua estrutura já contém ou se aplica também ao movimento do espírito. Nesse caso, a dinâmica entre senhor e escravo, embora perca essa roupagem nas diferentes relações tecidas entre Eu e Nós, singular e universal, nos capítulos posteriores, contém já em parte a lógica interna dessas figuras, embora falte a ela o desenvolvimento capaz de reconciliar esses opostos. A pergunta de fundo é: se essa forma de reconhecimento é ainda

insatisfatória, pois "assimétrica e unilateral" (§191), a forma plenamente realizada do reconhecimento significa necessariamente uma relação simétrica, "horizontal"? Na *Fenomenologia* não é para o nível da eticidade que se encaminha o movimento do reconhecimento, mas para uma espécie de recapitulação da história política da Europa através das figuras do espírito, concluindo-se em um balanço da moralidade kantiana e romântica espectadora da revolução francesa (o conflito entre a "bela alma" e o "homem de ação"). Em suma, a questão é se essa reconciliação que ocorre na figura do perdão, descrita como um "recíproco reconhecer, que é o espírito absoluto" (§670), conserva uma assimetria, o que indicaria o caráter paradigmático da relação senhor e escravo.

Um primeiro aspecto que gostaria de destacar é a oposição entre Universal e Singular e as características que são designadas a eles no movimento da figura. O senhor encarna o lado universal, o que significa por um lado que está no "caminho certo", por assim dizer. Compreende que o essencial é a independência, a liberdade, mas efetiva essa essência de maneira incompleta, porque abstrata. Seu erro é a abstração, a inefetividade, o desconhecimento de que na efetividade o universal precisa de alguma forma se particularizar, e que esse processo implica se haver com o particular, com seu outro.

O escravo por sua vez chegou a essa condição porque, entre a liberdade que poderia levá-lo a morte, e a vida, no sentido natural, escolheu essa última. Rebaixou-se assim ao mostrar que o essencial para ele está no reino da particularidade, das relações naturais, regidas pela necessidade, pela dependência. A relação que estabelece com o senhor, contudo, ao estar a serviço dele, converte-se, malgrado a intenção de qualquer uma das partes, em uma forma mais concreta de independência e liberdade. Isso porque, se a exigência posta de início para o conceito de liberdade era de independência em relação ao outro, isso se mostra mais eficazmente alcançável ao se apossar e transformar essa alteridade, imprimindo seu Eu na exterioridade, pelo trabalho. Por esse desvio de rota o inicialmente particular se converteria no

universal, na consciência-de-si livre e independente. *Converteria*, se não aprendêssemos logo em seguida que essa liberdade é uma liberdade no interior da servidão, e que por essa via o universal permanece ainda separado da consciência.

Se essa dinâmica tem uma continuidade ao longo de todo livro, é porque as sucessivas transformações de figura em figura, em especial as do espírito, apresentam um conflito análogo. Lei da cidade e lei da família, riqueza e Estado, homem de ação e bela alma, a estrutura permanece a mesma, e já está contida nas palavras do prefácio sobre o desafio filosófico que Hegel julgava solucionar com seu sistema: "exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*." (§17). Cabe verificar se ao fim desse movimento, a prometida resolução encontra uma forma de conciliar esses pares, e se essa resolução implica uma relação horizontal, não mais assimétrica, ou se a assimetria encontra alguma forma de ser justificada, compatível com o ideal de universalidade que anima o projeto hegeliano.

Porém, antes de abordarmos em detalhes essas figuras do espírito, gostaríamos de passar em revista algumas interpretações sobre o conceito de reconhecimento. Mais especificamente aquelas que, voltando-se aos escritos anteriores à *Fenomenologia*, enfatizaram a centralidade do reconhecimento para a constituição da eticidade, ou, do espírito objetivo, o que corresponde em grande medida aos temas do capítulo espírito da *Fenomenologia*. Trata-se de ver em que medida a avaliação de que essa perspectiva teria sido abandonada por Hegel é justa ou não.

Capítulo 2: Debates sobre o conceito hegeliano de reconhecimento

O tema do reconhecimento ganhou grande notoriedade com a interpretação de Alexandre Kojève. Sua empreitada pode ser entendida – ele próprio o confessa em outra ocasião[4] – como uma tentativa de construir uma antropologia filosófica fundada nas noções de desejo e de trabalho, segundo os quais poderíamos pensar a emancipação humana. É a partir dessa chave de leitura, que aponta para a noção de luta de classes e sua resolução revolucionária, que Kojève toma como paradigma da consciência-de-si (e do homem em geral) a relação entre senhor e escravo.

Primeiro, enquanto desejo, que Kojève entende como "transcendência" em relação à natureza, um movimento que separa completamente o homem do animal, pois seu desejo se mostra como sendo de uma outra ordem:

> O desejo humano, ou melhor, antropogênico – que constitui um indivíduo livre e histórico consciente de sua individualidade, de sua liberdade, de sua história e, enfim, de sua historicidade –, o desejo antropogênico difere, portanto do desejo animal (que constitui um Ser natural, apenas vivo e tendo só o sentimento de sua vida) pelo fato de buscar não um objeto real, "positivo", dado, mas um outro desejo. (KOJÈVE, 2002, p. 13)

É dessa forma que Kojève irá pensar o reconhecimento, como o desejo do desejo do outro, isto é, de ser desejado, reconhecido em seu valor humano. Essa identificação entre humanidade e desejo não-animal define a história humana como "a história dos desejos desejados" (*idem*). O trabalho aparecerá como a forma mais bem acabada de "superação" desse mundo estranho, meramente natural. Como notou Judith Butler[5], o que é característico a

---

[4] "J'ai fait un cours d'anthropologie philosophique en me servant de textes hégéliens, [...] et en laissant tomber ce qui me semblait être, chez Hegel, une erreur. Ainsi, en renonçant au monisme hégélien, je me suis consciemment écarté de ce grand philosophe [...] j'ai consciemment renforcé le rôle de la dialectique du maître et de l'esclave et [...] schématisé le contenu de la phénoménologie." (A. Kojève, Lettre à Tran Duc Thao du 7 octobre 1948, *in* D. Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'histoire,* Grasset, 1989, p. 249 *apud* KÉRVEGAN, J-F. *Hegel et le hegelianisme,* PUF, 2005, posição 27 (epub)

[5] Sobre as diferenças entre Hegel e Kojève a respeito do desejo e da posição do escravo, Butler afirma: "The body which once signified his enslavement comes to appear as the essential precondition and instrument of

essa leitura Kojève, é que o intérprete francês exclui de saída o pressuposto, que para Hegel teria de ser alcançado, de uma conciliação, ou uma unificação entre esses polos opostos, da consciência e da natureza. A "antropologia" centrada no desejo e no trabalho descreveria o movimento da consciência como uma progressiva "humanização" do natural, um movimento de transcendência em relação ao dado que tem como paradigma o trabalho do escravo. Sua submissão em relação ao senhor é vencida quando este toma consciência disso, e, segundo Kojève, realizaria plenamente sua liberdade matando o senhor, e instaurando assim o reconhecimento recíproco, realização plena da humanidade e fim da história humana. Essa sequência de eventos parece ignorar em grande parte o texto da *Fenomenologia*:

> Ora, enquanto o senhor viver, está sempre sujeito ao mundo do qual é senhor. Já que o senhor só transcende o mundo dado no e pelo risco de vida, só sua morte realiza sua liberdade. Enquanto viver, nunca atinge a liberdade que o elevaria acima do mundo dado. (...) Só o escravo pode transcender o mundo dado e não perecer (...). Mas, ao transformar o mundo por esse trabalho, o escravo transforma a si e cria, assim, as novas condições objetivas que lhe permitem retomar a luta libertadora pelo reconhecimento, que anteriormente recusou por medo da morte. (KOJÈVE, 2002, p.31)

A despeito da originalidade e interesse que essa interpretação por si só possui, a "absolutização" do ponto de vista da dialética do senhor e do escravo proposta por Kojève acaba por desviar de uma compreensão do que o próprio Hegel queria com sua "teoria do reconhecimento". No que se segue, abordaremos algumas interpretações que, ao mesmo tempo que buscam esclarecer o pensamento hegeliano, não se furtam a apontar implicações que ultrapassam o escopo de seu sistema, isto é, a dimensão política e social que o tema da luta por reconhecimento traz consigo.

---

his freedom. In this respect the bondsman prefigures the synthesis of determinateness and freedom that *Geist* subsequently comes to represent. In the larger terms of the text, substance is recast as subject through the reconciliation of determinate life and absolute freedom. Kojeve's reading of this section stops before the reconciliation of determinate life and freedom is introduced through the concept of *Geist*, and neither does he acknowledge the bondsman's body as a medium of expression. Instead, Kojeve argues that the lesson of the section is that negating action consists of a transcendence of the natural and determinate." (BUTLER, 2012, p.70-1)

Uma abordagem importante para a discussão filosófica sobre reconhecimento, e especialmente importante para a formulação do problema aqui investigado, foi a de Habermas no texto *Trabalho e interação*, com que se estabeleceu a possibilidade de identificar em certos textos hegelianos as premissas para uma teoria social. Essa possibilidade estaria inscrita sobretudo nos textos de Jena, anteriores a *Fenomenologia*, no qual Hegel formularia um conceito "não metafísico" de espírito, em que este se constituiria a partir de três modelos do que ele chama de "relações dialéticas": a representação simbólica (linguagem), o processo de trabalho e a interação recíproca entre indivíduos[6]. O que chamaria a atenção nesse projeto hegeliano de juventude, em relação ao sistema exposto na *Enciclopédia*, é a anterioridade dessas relações materiais em relação à estrutura lógica e metafisica do espírito formulado mais tarde:

> Uma radicalização da minha tese poderia rezar assim: não é o espírito no movimento absoluto da reflexão sobre si mesmo que, entre outras coisas, também se manifesta na linguagem, no trabalho e na relação ética, mas é precisamente a relação dialética de simbolização linguística, de trabalho e de interação que determina o conceito do espírito. A isto se oporia o lugar sistemático das categorias mencionadas. Elas não aparecem na lógica, mas numa filosofia real. (1994, p.12)

O ponto de partida para compreender o estabelecimento dessa filosofia do espírito é a fundamentação da autoconsciência proposta por Hegel, que se distanciaria das fundamentações correspondentes em Kant e Fichte. Em linhas gerais, ambos os autores se situam no que Hegel chama de filosofia da reflexão, em que a identidade do Eu se constitui como uma autorreferencialidade abstrata, seja na "unidade sintético-originária da apercepção", em Kant, seja na relação Eu com o outro de Fichte, que, ainda pautada na autorreflexão, se dá no interior de uma subjetividade[7]. Segundo Habermas, Hegel ultrapassa esse princípio da reflexão ao conceber essa relação do Eu com o outro no âmbito da intersubjetividade do

6 Cf. HABERMAS, 1994, p.12
7 Cf. idem, p.13-4

espírito, “no qual não é o eu que comunica consigo como com o seu outro, mas o Eu comunica com o outro eu enquanto outro” (1994, p.14) Assim, para Hegel a experiência da autoconsciência não é mais originária (dada a priori), mas resultado da experiência de interação – não se trata de me conhecer como um outro, mas de me conhecer como um eu do ponto de vista de um outro: “A consciência de mim mesmo deriva de um entrelaçamento das perspectivas. Só com base no reconhecimento recíproco se forma a autoconsciência, que se deve fixar no reflexo de mim mesmo na consciência de um outro sujeito” (idem, p.15). O conceito de espírito aparece assim como necessário para fundamentar a própria possibilidade da autoconsciência:

> O espírito não é, então, o fundamento que subjaz a subjetividade do si mesmo na autoconsciência, mas o meio em que um Eu comunica com outro Eu e a partir do qual, como de Uma mediação absoluta, se constituem ambos reciprocamente como sujeitos. A consciência existe como um meio em que os sujeitos se encontram, de tal modo que, sem se encontrarem, não poderiam existir como sujeitos. (idem)

Habermas passa a abordar então as noções de “amor” e de “luta por reconhecimento” nos textos de Jena, retornando também aos fragmentos de Frankfurt. Seriam essas as relações que constituiriam a intersubjetividade, na qual a identidade do Eu é conquistada. Me parece especialmente interessante a ideia de que o amor é resultado de um movimento, é reconciliação de um conflito prévio, a “luta por reconhecimento”[8]. A ideia do resultado de tal luta ser uma relação que Hegel chama de amor destoa muito do desfecho da “luta” que tem lugar entre as consciências de si, mas como veremos, possui similaridades com o desfecho do movimento do capítulo “espírito”. Segundo Habermas o amor é uma reconciliação, que pressupõe o restabelecimento de uma relação que foi distorcida pela violência.

> Neste movimento, o único que é permitido chamar-se dialético, as relações lógicas de uma comunicação distorcida pela violência exercem também uma violência prática. Só o resultado deste movimento extingue a violência e

8 Cf. idem, p.18

> restabelece a não coerção do conhecer-se a si mesmo no outro, que tem lugar no diálogo: o amor como reconciliação. (idem)

Tal movimento fora explicado no fragmento *O espírito do cristianismo* de Frankfurt nos termos de uma "causalidade do destino", na discussão sobre o "crime", entendido como ação que "destrói uma totalidade ética"[9]. O criminoso é o particular que rompe a base ética da comunidade, e seu delito contra a comunidade é experienciado como perda da unidade com o outro, sentida como culpa. O culpado "tem de experimentar, na repressão da vida alheia, a carência da própria, na aversão contra a vida alheia, a alienação em relação a si mesmo".

> Na causalidade do destino, opera o poder da vida oprimida, que só pode reconciliar-se quando, da experiência da negatividade da vida cindida, surge a nostalgia do perdido e obriga as partes a identificar, na existência alheia combatida, na sua própria negada. Então, os dois partidos reconhecem na sua endurecida posição recíproca o resultado da ruptura, da abstração relativamente ao contexto comum das suas vidas - e, nele, na relação dialógica do conhecer-se no outro, experimentam o fundamento de sua existência. (idem, p.19)

Como veremos, esse aspecto da reconciliação "dialógica" após um conflito que opõe um particular à totalidade ética tem possíveis implicações para pensar o espírito na *Fenomenologia.* O principal objetivo do texto de Habermas é discutir aqueles três *meios* do espírito, três tipos de relação intersubjetiva nos quais se forma o Eu, a saber, a interação, geralmente associada ao reconhecimento recíproco, e, de diferentes formas combinadas com a interação, o trabalho e a linguagem. Para Hegel a constituição do Eu não depende de uma reflexão solitária, mas do processo de formação, unificação comunicativa de sujeitos opostos – o que importa é o *meio* onde se realiza a identidade de universal e particular.[10]

A linguagem em um primeiro momento é simbolização, o processo de nomear no contato com a natureza, constituindo uma primeira mediação entre sujeito e objeto e uma primeira forma do Eu reconhecer-se no mundo:

---

9 Cf. idem
10 Cf. idem, p.23

> Para que a natureza possa converter-se no mundo de um Eu, a linguagem deve, pois, proporcionar a dupla mediação: por um lado, a dissolução e a manutenção da coisa intuída num símbolo que representa a coisa e, por outro, uma distanciação da consciência relativamente aos seus objetivos, distanciação em que o Eu, por meio dos símbolos por ele mesmo gerados, está nas coisas e em si mesmo. A linguagem é assim a primeira categoria sob a qual o espírito e pensado não como algo de interior, mas como um meio que não está nem dentro nem fora. O espírito é aqui o *logos* de um mundo, e não reflexão da autoconsciência solitária. (idem, p.25)

O trabalho por sua vez é a forma espiritual de satisfação das necessidades, e, assim como a linguagem ordena a multiplicidade das intuições, o trabalho infringe a imposição do desejo imediato. Se o meio da linguagem é o símbolo, o meio do trabalho é o instrumento. No trabalho, a subjetividade torna-se universal ao se exteriorizar como instrumento, sedimentação exterior e objetiva da subjetividade[11]. Segundo Habermas, para Hegel o Eu possui uma "identidade tríplice". Ele é: consciência que nomeia, consciência astuta (que interpõe entre ela e a natureza o instrumento, convertendo-a em seu próprio fim), e consciência reconhecida. Estas se constituem nas dialéticas da representação (linguagem), do trabalho, e do reconhecimento recíproco[12]. Essa estrutura desmente aquelas unidades abstratas da vontade prática, da vontade técnica e da inteligência com que começam as *Críticas* kantianas, e, nesse ponto, diz Habermas, a filosofia do espírito de Jena é um trabalho preparatório para a *Fenomenologia*, na medida em que apresenta uma recusa da consciência "dada".

Dados esses três tipos de formação heterogêneas como pensar a unidade da formação da consciência? Me parece interessante aqui atentar para a relação do reconhecimento com os outros dois meios, linguagem e trabalho. A utilização de símbolos representativos é a primeira determinação do espírito abstrato. No espírito real, por sua vez, a linguagem é o sistema de uma determinada tradição cultural, é língua de um povo. Habermas cita aqui a seguinte passagem da *Realphilosophie I:*

---

11 Cf. idem, p.25
12 Cf. idem, p.29

> A linguagem só existe como linguagem de um povo … é um universal, reconhecido em si, que ressoa do mesmo modo na consciência de todos; cada consciência falante torna-se nela imediatamente uma outra consciência. Também no tocante ao seu conteúdo, ela só num povo se transforma em verdadeira linguagem, isto é, em expressão daquilo que cada qual pensa (idem, p.30)

Sobre isso, Habermas faz o seguinte comentário:

> Como tradição cultural, a linguagem entra na ação comunicativa; pois, só as significações intersubjetivamente válidas e constantes, que se obtém da tradição, facultam orientações com reciprocidade, isto é, expectativas complementares de comportamento. Assim, a· interação depende das comunicações linguísticas que se tornam familiares. E também a ação instrumental, logo que como trabalho social aparece sob a categoria do espírito real, está inserida numa rede de interações e depende, portanto, por seu lado, das condições marginais comunicativas de toda a cooperação possível. (idem, p.31)

Mais importante do que a relação entre linguagem e trabalho e linguagem e interação seria para Habermas a relação entre trabalho e interação, em que o processo de trabalho irá levar às normas jurídicas como forma de reconhecimento. Segundo Habermas, a conexão dialética entre trabalho e interação aparece *in extenso* uma única vez: na dialética do senhor e do escravo da *Fenomenologia,* em que a relação de dominação (reconhecimento unilateral) é subvertida pelo poder do escravo sobre a natureza.

No entanto já na *Fenomenologia* a dialética entre trabalho e interação perde a centralidade. O motivo para a perda do valor posicional dessa dialética para Habermas seria a reorganização do sistema na forma enciclopédica (espírito subjetivo/objetivo/absoluto). Em Jena, linguagem, trabalho e ação recíproca eram etapas do processo de formação do espírito e ao mesmo tempo princípios dessa formação, ao passo que na *Enciclopédia* elas são relações subordinadas ao processo de autorreflexão do espírito.[13] A conexão peculiar entre representação simbólica, trabalho e interação, central na *Filosofia do Espírito,* na *Fenomenologia* é confinada a uma etapa, e no sistema ela desaparece. Para Habermas isso se dá porque Hegel já partia antes (e na *Enciclopédia* isso será explicitado) da unidade absoluta

13 Cf. idem, p.34

entre natureza e espírito: a formação do espírito é a sua identidade com a natureza, por um processo de reflexão, de eliminação da exterioridade.

Desse ponto de vista, a linguagem é a expressão do ser da natureza, e o trabalho faz descobrir seu interior. O pressuposto idealista da unidade entre natureza e espírito faz com que se possa estabelecer o reconhecimento recíproco entre sujeito e o que não é sujeito, mas isso é, para essa identidade de partida, um movimento de exteriorização e apropriação do sujeito, e não uma relação propriamente intersubjetiva (como amor e luta). O que ocorre no sistema é uma remoção idealista da diferença do objeto como objeto e como oponente, tornando supérflua a relação intersubjetiva que havia na relação entre trabalho e interação. A unidade dialética entre espírito e natureza na qual, nela, o espírito se reconhece como oposto, mas como ele mesmo, tal unidade, em razão da "filosofia da identidade" então assumida, pode se constituir a partir da experiência da autorreflexão da consciência.[14]

Axel Honneth, em *Luta por reconhecimento*, segue essa trilha aberta por Habermas em *Trabalho e interação* de buscar no jovem Hegel uma concepção menos metafísica e mais intersubjetiva de espírito, e chegando a uma conclusão semelhante. Honneth é muito claro ao contrapor não só o jovem Hegel ao Hegel do "sistema", mas também ao da *Fenomenologia*. Segundo Honneth, Hegel havia formulado, na filosofia do espírito de Jena, um conceito de reconhecimento que funcionava como "mola propulsora" por meio do qual níveis de maior "integração" entre demandas individuais e instituições eram alcançados. Para Honneth,

> Hegel defende no período de Jena a convicção de que resulta de uma luta dos sujeitos pelo reconhecimento recíproco de sua identidade, uma pressão intrassocial para o estabelecimento prático e político de instituições garantidoras da liberdade; trata-se da pretensão dos indivíduos ao reconhecimento intersubjetivo de sua identidade, inerente à vida social desde o começo na qualidade de uma tensão moral que volta a impelir para além da respectiva medida institucionalizada de progresso social e, desse modo, conduz pouco a pouco a um estado de liberdade comunicativamente vivida,

14 Cf. idem, p.37

> pelo caminho negativo de um conflito a se repetir de maneira gradativa. (2009, p. 29).

Isso se passa em um processo que progredia desde formas mais elementares de reconhecimento na família, na sociedade civil, e por fim (e de forma, segundo Honneth, não satisfatoriamente desenvolvida por Hegel) do indivíduo como cidadão de um Estado. Na *Fenomenologia*, em virtude de um recuo por parte de Hegel a uma filosofia do sujeito ou da reflexão, "o modelo conceitual de uma 'luta por reconhecimento' já volta a perder seu significado teórico marcante." (idem, p. 30)

Gostaria de ressaltar alguns momentos da reconstrução feita por Honneth da filosofia do espírito formulada por Hegel nos escritos de Jena. O modelo de "teoria social" proposto por Hegel aí seria constituído em oposição à teoria contratualista. Em oposição a esse modelo, Hegel, sempre que se refere em termos normativos à totalidade ética, tem em vista as antigas cidades-estados, pelo fato de que nelas "os membros da comunidade poderem reconhecer nos costumes praticados em público uma expressão intersubjetiva de sua respectiva particularidade" (idem, p.40). Os costumes são o *medium* social no qual deve se efetuar a integração de liberdade geral e individual; o sistema de legislação pública tem de sempre expressar os costumes existentes de fato.

Segundo Honneth, Hegel não necessita da pressuposição de "contrato originário" que retire os homens de um estado natural para colocá-los em uma relação de obrigações recíprocas na sociedade, pois ele pressupõe a existência de obrigações intersubjetivas como condição quase natural de todo processo de socialização humana. Daí que não se trate de explicar a formação da comunidade em geral, mas sim sua transformação e ampliação em níveis mais abrangentes de integração social. O princípio dessa integração se dá pelo conceito, inspirado em Fichte, de reconhecimento: "Na medida em que se sabe reconhecido por um outro sujeito em algumas de suas capacidades e propriedades e nisso está reconciliado com ele [o outro sujeito], um sujeito sempre virá a conhecer, ao mesmo tempo, as partes de sua

identidade inconfundível e, desse modo, também estará contraposto ao outro novamente como um particular" (idem, p.44)

O que parece ser a contribuição mais original de Hegel, tanto em relação a Fichte quanto ao modelo de totalidade ética inspirado em Aristóteles, é a ideia de que o próprio reconhecimento entre os indivíduos, que se dá nesse *medium*, coloca a possibilidade de um conflito, motivado pela demanda de um reconhecimento da individualidade mais exigente e que produz novas configurações dessa eticidade:

> Visto que os sujeitos, no quadro de uma relação já estabelecida eticamente, vêm sempre a saber algo mais acerca de sua identidade particular, pois trata-se em cada caso até mesmo de uma nova dimensão de seu Eu que veem confirmada, eles abandonam novamente a etapa da eticidade alcançada, também de modo conflituoso, para chegar de certa maneira ao reconhecimento de uma forma mais exigente de individualidade; nesse sentido, o movimento de reconhecimento que subjaz a uma relação ética entre sujeitos consiste num processo de etapas de reconciliação e de conflito ao mesmo tempo, as quais substituem umas as outras. (p.47).

O conflito prático entre os sujeitos seria assim um momento do movimento ético no interior do contexto social da vida. As considerações de Honneth sobre o papel "positivo" do crime aqui me parecem interessantes, pois ressaltam que através dele se ultrapassa uma primeira forma de eticidade, relacionada ao âmbito da família, para o nível do direito abstrato. Hegel, em o *Sistema da Eticidade*, começa por formas elementares de reconhecimento inter-humano, que chama "Eticidade natural"; tal estado é rompido por diversas formas de luta sob o título de "crime", e só depois desse primeiro rompimento, se é conduzido a um estado de integração social, uma relação de pura eticidade.

Porém o estabelecimento de relações jurídicas cria um estado social marcado pelo "princípio da singularidade", o indivíduo não é ainda posto como totalidade. Hegel define o "crime" como "exercício negativo da liberdade abstrata, já atribuída aos sujeitos sob as condições das relações jurídicas de reconhecimento" e ocorre no contexto do direito abstrato,

contexto no qual os indivíduos só estão incluídos no convívio social de maneira negativa[15]. Um aspecto ausente do *Sistema da eticidade* e presente nos escritos teológicos é a questão da motivação do crime, mas parece ser possível vê-la pressuposta aqui: segundo Honneth a motivação estaria na experiência da não-satisfação de uma demanda de reconhecimento na etapa estabelecida até então de reconhecimento recíproco. A origem do crime estaria numa reação a formas imperfeitas de reconhecimento. "Sua ação representa uma espécie de formação reativa às abstrações e unilateralidades estruturalmente inscritas na relação jurídica como tal" (idem, p.52)

Em um primeiro e pouco desenvolvido nível de eticidade o roubo seria a forma de crime mais significativa, pois fere essencialmente a forma universal de reconhecimento estabelecida pelas relações jurídicas, fere o direito da pessoa, o que no atual estágio onde falta a imposição da autoridade pública, significa uma ameaça a toda sua identidade. A pessoa lesada tem assim como única reação possível defender-se de maneira ativa contra o agressor, onde surge o conceito de "luta". Teria lugar então uma luta de pessoa contra pessoa "cujo objeto é constituído pelo reconhecimento das distintas pretensões", a primeira, a pretensão de desdobramento desenfreado da subjetividade, a segunda, a pretensão de fazer respeitar os direitos de propriedade. O conflito inicial motivado pelo roubo e seguido da sujeição do criminoso conduz a uma "luta por honra", i.e, uma luta motivada não pela lesão de um direito individual que a pessoa possui, mas pela integralidade da pessoa como um todo; faz-se referência a totalidade de sua existência individual, ela é que não é atualmente reconhecida e esse não reconhecimento (e não o de um direito em particular) é o que motiva a agressão[16].

Sobre esse papel construtivo dos conflitos sociais para a passagem da eticidade natural para a absoluta, diz Honneth

15 Cf. 2009, p.52
16 Cf. idem, p.55

> Hegel não quer apenas expor como as estruturas sociais do reconhecimento elementar são destruídas por atos de exteriorização negativa de liberdade; ele quer, além disso, mostrar que só por tais atos de destruição são criadas as relações de reconhecimento eticamente mais maduras, sob cujo pressuposto se pode desenvolver então uma "comunidade de cidadãos livres" efetiva. (idem, p.56)

Haveria então um "potencial de aprendizado prático-moral"[17] nos conflitos sociais. Por meio deles "os sujeitos chegam a um aumento de saber sobre sua própria e inconfundível identidade". Assim, num primeiro momento a luta permitia se reconhecer como "pessoa", reconhecia-se a capacidade jurídica do indivíduo, já no segundo momento tratado, o que está em jogo é o reconhecimento da "pessoa inteira", a identidade do indivíduo é obtida pelo reconhecimento de sua "particularidade". Ao mesmo tempo que esse processo conduz a uma autonomia maior, conduz também a um saber por parte dos sujeitos da sua dependência recíproca. A passagem da eticidade natural para a absoluta se dá num processo de formação no qual o crime ocupa um papel positivo, ao tornar claro que só o reconhecimento recíproco, num contexto comunitário, permite preservar a identidade da pessoa:

> Sua construção é guiada pela convicção de que só através da destruição das formas jurídicas de reconhecimento se tem consciência do momento nas relações intersubjetivas que pode servir de fundamento de uma comunidade ética; pois, ferindo as pessoas primeiramente em seu direito e depois em sua honra, o criminoso faz da dependência da identidade particular de cada indivíduo em relação à comunidade o objeto de um saber universal. Nesse sentido, somente aqueles conflitos sociais nos quais a eticidade natural se despedaça permitem desenvolver nos sujeitos a disposição de reconhecer-se mutuamente como pessoas dependentes umas das outras e, ao mesmo tempo, integralmente individuadas" (p.58)

Na exposição da "eticidade absoluta", Hegel aponta, para uma relação de reconhecimento qualitativo entre os membros de uma sociedade, uma condição implícita, que Hegel chama – tomando de empréstimo o vocabulário de Schelling - "intuição recíproca", na qual o indivíduo se "intui" "em cada um como a si mesmo". Tratar-se-ia de um reconhecimento que vai além do cognitivo, que se estende até o afetivo, uma relação que

17 Cf. idem, p.57

segundo Honneth poderia ser designada pelo termo "solidariedade". Tal relação ofereceria a base comunicativa para um reconhecimento entre os indivíduos que superaria o isolamento da relação jurídica, que realizaria uma comunidade ética. Essa ideia é apenas esboçada e não desenvolvida no restante do *Sistema da eticidade*. A ideia de tal comunidade ética fundada em um reconhecimento recíproco que não se traduz em termos jurídico institucionais e que seria ao mesmo tempo o nível mais "exigente" de reconhecimento, me parece oferecer uma pista interessante para ler a reconciliação alcançada ao final do "espírito" na *Fenomenologia*.

Contudo, segundo Honneth, a partir da *Realphilosophie I,* ainda que a referência central permaneça a relação ética do Estado, já se nota uma virada para a filosofia da consciência, o que dá outro direcionamento ao modelo de "luta por reconhecimento":

> Agora Hegel já não pode mais compreender a via da constituição de uma coletividade política como um processo de desdobramento conflituoso de estruturas elementares de uma eticidade originária e "natural"; antes ele precisa entendê-la diretamente como um processo de formação do espírito; esse processo se efetua através da série de mediações próprias dos meios linguagem, instrumento e bem familiar, por cujo emprego a consciência aprende a conceber-se pouco a pouco como uma "unidade imediata de singularidade e universalidade" e, por conseguinte, chega à compreensão de si mesma como "totalidade" (idem, p.62-3)

Nesse novo contexto, o reconhecimento diz respeito ao momento no qual a consciência se reconhece a si mesma no outro, i.e, ao ser reconhecida pelo outro ela se certifica como uma totalidade, certifica sua independência. Essa autocertificação se dá mediante a relação conflituosa na qual o outro contrapõe a sua própria reivindicação de ser uma totalidade, de ter sua individualidade respeitada.[18] Tomar a teoria da consciência como base significa que não se trata mais de partir das formas de interação social, das "relações éticas", mas sim de etapas de automediação da consciência individual. "a relação de comunicação entre os sujeitos já não pode mais ser concebida como algo em princípio anterior aos indivíduos". Antes o ponto de partida residia nas "estruturas elementares da ação

18 Cf. idem, p.63

comunicativa"; agora, na "confrontação teórica e prática do indivíduo com seu entorno" (idem, p. 65).

Segundo Honneth, a partir de então Hegel abandonou o quadro aristotélico no qual vigorava uma intersubjetividade prévia, relações comunicativas já existentes, a partir das quais o indivíduo, por meio da luta por reconhecimento se desligava conflituosamente (e produzia a urgência de relações capazes de reconhecer suas demandas). Por isso Hegel não pode mais apresentar sua teoria política como uma "história da eticidade", uma análise da transformação gerida nas relações sociais. Sua teoria se encaminhou no sentido de uma análise da formação do indivíduo para a sociedade[19]. Haveria então um ganho para a teoria da subjetividade pois agora seria possível diferenciar diversos estágios da formação da consciência individual, fundamentar os vários conceitos de pessoa por exemplo. Em compensação, há uma renúncia de um intersubjetivismo forte, isto é, a pressuposição, de inspiração aristotélica, de uma intersubjetividade prévia do ser humano, e uma renúncia a uma teoria da comunicação inscrita nesse modelo.

Ao fim do período de Jena haveria então uma reconfiguração do sistema nos termos de uma filosofia da consciência de inspiração fichtiana. "Cabe ao espírito a propriedade de autodiferenciação, no sentido de que ele é capaz de fazer de si o outro de si mesmo e retornar para si mesmo" (idem, p.69). Tal operação é pensada na forma de um processo. Subjaz a ele um duplo movimento de exteriorização e de retorno a si mesmo, pelo qual o espírito constitui perpetuamente sua formação. O movimento de reflexão pelo qual se constitui o espírito é característico das filosofias da consciência, e será transposto para a organização do sistema como um todo: o movimento de constituição interna, exteriorização e retorno a interioridade se verifica na sequência lógica, filosofia da natureza e filosofia do espírito.

---

19 Cf. idem, p.66

Concluindo seu capítulo sobre Hegel, Honneth reitera a ruptura em relação a esse modelo de "espírito" operada a partir da *Fenomenologia*:

> A *Fenomenologia do espírito* deixa para a luta por reconhecimento, que até então foi a força motriz moral que havia impulsionado o processo de socialização do espírito através de todas as etapas, tão somente a função única de formar a autoconsciência […] Por isso, a nova concepção da *Fenomenologia,* certamente superior do ponto de vista do método, teve o efeito de um corte profundo na trajetória do pensamento de Hegel; ela lhe obstruiu daí em diante o recurso a mais forte de suas antigas intuições, o modelo, ainda inacabado, da "luta por reconhecimento". Consequentemente, nas grandes obras que iriam se seguir, não se encontram senão sinais de uma reminiscência do programa perseguido em Jena: mas nem o conceito intersubjetivista de identidade humana, nem a distinção de diversos *media* de reconhecimento, nem a diferenciação correspondente de relações de reconhecimento gradualmente escalonadas, nem muito menos a ideia de um papel historicamente produtivo da luta, voltam a assumir uma função sistemática na filosofia política de Hegel. (idem, p.114).

A partir dessa apresentação me parece interessante já adiantar alguns aspectos que abordaremos em detalhes nos próximos capítulos, que dizem respeito a retomada de algumas dessas discussões no capítulo espírito. Me parece possível se contrapor em alguma medida a tal visão, na medida em que a presença central do reconhecimento no capítulo Espírito, atestam o sentido social, coletivo e até político do reconhecimento, abarcando inclusive uma ideia de passagem gradual a formas mais satisfatórias de integração entre indivíduo e comunidade pautadas no caráter normativo da ideia de reconhecimento recíproco. O papel atribuído ao crime por exemplo, me parece encontrar ecos em alguns momentos desse capítulo. Se definido como uma oposição do singular ao universal, à totalidade ética (que como lembra Honneth fora pensado por Hegel como uma dissolução de uma forma natural de eticidade) é possível ver no delito de Antígona, a sua desobediência das leis da cidade, uma contraposição ao universal que tem efeito análogo: no contexto em questão ela representa a lei da família, da singularidade, e sua ação contra a lei precipita a dissolução da eticidade natural, mas ao mesmo tempo permite o desenvolvimento de uma forma mais universal de reconhecimento, no estado de direito. Não me parece incorreto afirmar que, tal como o crime,

segundo Honneth, manifestava um déficit de reconhecimento, uma demanda de reconhecimento por parte do criminoso, no caso de Antígona se passa algo semelhante.[20]

Me parece haver assim uma permanência, constantemente reelaborada, do papel da luta – do conflito trágico entre Antígona e Creonte até a oposição entre o "homem de ação" e a "bela alma" encenado pelas figuras românticas da moralidade, que antecede a reconciliação pelo perdão. No caso da boa consciência isso é talvez mais explícito, se for possível também relacionar o "mal" atribuído à ação da consciência singular à estrutura do crime aludida acima no contexto de Jena, mas também, como é ressaltado por Habermas, ao crime tal como aparece no *Espírito do cristianismo.* A descrição do desfecho desse conflito, a reconciliação pelo destino, possui um caráter comunitário e comunicativo ou dialógico, no qual o criminoso e a comunidade se reconciliam por um processo no qual percebem a recíproca unilateralidade de suas posições, que, como veremos, é retomado de forma muito semelhante no "perdão".

Assim, me parece possível ver nessas figuras uma real necessidade de uma configuração social do reconhecimento, isto é, como uma conciliação entre "Eu" e "Nós", e não apenas uma relação de interesse de um Eu para outro Eu, como condição de certificação de sua liberdade e independência enquanto indivíduo. Em outras palavras: trata-se de uma necessidade da consciência-de-si de ser reconhecida pela consciência universal, o Nós, e, ao mesmo tempo, uma necessidade de esta reconhecer o direito da subjetividade, do singular, sem o que essa esfera não se constitui como um universal efetivo, concreto[21].

---

20 Como mostra José Pinheiro Pertile "Esta é uma versão mais robusta da dialética do reconhecimento, onde as consciências de si agora se apresentam não mais simplesmente uma frente à outra, mas em papéis sociais que estabelecem suas identidades. A subjetividade não se apresenta agora nem mais frente apenas à objetividade, nem somente frente à outra subjetividade, mas trata-se de uma intersubjetividade generalizada em mútuos reconhecimentos a partir da objetividade dos costumes e das instituições. [...] Deste modo, o projeto mesmo da *Fenomenologia* permite apontar para uma autocorreção proposital do déficit social e histórico estrutural do reconhecimento subjetivo através da eticidade objetiva." (PERTILLE, 2017, pp.107-108)

21 Essa dependência do universal em relação ao singular me parece bem expressa nessa passagem do início do Espírito, e se confirma em diferentes roupagens ao longo do capítulo: o espírito "é a substância e a essência universal, igual a si mesma e permanente. […] Como substância, o espírito é *igualdade-consigo-mesmo*, justa e imutável; mas como *ser-para-si*, é a essência que se dissolveu, a essência bondosa que se sacrifica.

Poderia se objetar, contudo, que tais aproximações perdem de vista que na *Fenomenologia* tal processo está submetido a meta especulativa de uma autorreflexão do espírito que visa compreender a si mesmo, sua formação, a fim de se constituir como ciência. Tal perspectiva me parece talvez poder ser relativizada se a *Fenomenologia* for lida nos termos de alguns intérpretes contemporâneos, para os quais o próprio âmbito conceitual pode ser depreendido de um conceito intersubjetivo de espírito, como por exemplo a tese da "socialidade" da razão exposta por Terry Pinkard. Tendemos a concordar com Pinkard quando este atribui um papel fundamental à noção de espírito para a realização mesma do projeto fenomenológico. Tal meta poderia ser descrita como "produzir algum modo de avaliar que tipo de razões para crer (ou para agir) podem contar como razões legítimas, modo este que precisa estar apto a mostrar que as razões dadas para tomar essas razões como legítimas são, elas mesmas, legítimas"[22]. Isto é, trata-se de fundamentar de modo imanente a normatividade, respeitando a exigência moderna de uma autojustificação, ou, autolegislação, seja do conhecimento, seja da ação. Nesse sentido, a noção de espírito parece ser o recurso com o qual Hegel busca responder a essa exigência: "Espírito - *Geist* - é uma forma de vida autoconsciente - isto é, é uma forma de vida que desenvolveu várias práticas sociais para refletir sobre o que ela toma como dotado de autoridade para ela mesma, em termos de se essas práticas correspondem as suas próprias reivindicações e alcançam os objetivos que elas propuseram para si mesmas."[23] Embora Pinkard não cite explicitamente o conceito de reconhecimento aí, ele parece estar implícito nessa definição: "'Espírito', portanto, denota para Hegel não uma entidade metafísica, mas uma relação fundamental entre pessoas que mediam suas consciências de si, um modo pelo qual as pessoas refletem sobre o que elas

---

Nela cada um executa sua própria obra, despedaça o ser universal e dele toma para si sua parte. Tal dissolução e singularização da essência é precisamente o momento do agir e do Si de todos. É o movimento e a alma da substância, e a essência universal efetuada. Ora, justamente por isso - porque é o ser dissolvido no Si – não é a essência morta, mas essência efetiva e viva." (FE, §339)

22 1994, p.5

23 idem

vieram a tomar como legítimo para elas mesmas" (1994, p.9). Uma dentre as várias formulações "programáticas" presentes no prefácio diz que "o puro reconhecer-se-a-si-mesmo no absoluto ser-outro, esse éter *como tal*, é o fundamento e o solo da ciência, ou do saber *em sua universalidade*" (§26). Tanto o prefácio quanto o "Saber Absoluto"[24] apontam para o vínculo entre esse tópico, que Hegel costumava abordar em sua "teoria social", com o interesse "sistemático" ou científico próprio à *Fenomenologia*.

24 Os parágrafos 795-797 voltam à dialética da consciência moral, conferindo-lhe um papel central para compreender "o conceito em sua verdade, isto é, em unidade com sua exteriorização".

Capítulo 3: Reconhecimento e espírito na *Fenomenologia do espírito*

O presente capítulo visa desenvolver a hipótese exposta acima. O movimento do reconhecimento apresentado no capítulo IV mostrou que o reconhecimento recíproco se colocava como uma exigência para a consciência-de-si, mas que não era alcançada. Sua primeira figuração se dá como uma relação de reconhecimento unilateral, seguida por uma inversão na qual o escravo, não reconhecido e que apenas reconhecia, alcançaria uma espécie de independência, de liberdade, mas que se manifestará nas figuras seguintes como formas de dissimular a sua incapacidade de unificar certeza e verdade, sujeito e objeto – nas figuras do estoicismo, ceticismo e consciência infeliz.

Entre esse momento da consciência de si e o espírito há um longo percurso, no qual inclusive Hegel retorna às questões teóricas, relativas ao conhecimento do mundo. Uma síntese possível desse percurso focada nas questões que nos interessam seria a seguinte: sucedendo a consciência-de-si, a Razão se distingue desta última por ter uma relação positiva com o objeto: não se trata de negar e transformar o objeto, mas de conviver com ele e explorá-lo em detalhe – seu interesse está na existência contínua do mundo antes do que no seu desaparecimento, pois ela é certa de "ser toda realidade", de que ela se encontra em todo lugar – nas coisas empíricas e na consciência (§232). O fracasso da tentativa de realizar essa conciliação por meio da razão teórica, leva às figuras práticas da Razão, que partem da conclusão de que ela é consciente de si não pela observação das coisas, mas por sua atividade – quando nega e transforma o que é outro em relação a ela (§359). A razão ativa retoma o caráter negativo da consciência-de-si, mas permanecendo razão, i.e., permanece buscando a razão no que é outro a ela. A mudança que ela opera no outro tem que permitir a ela se ver nesse outro. Daí que ela tenha já como ponto de partida um meio intersubjetivo, em que se recoloca o problema de como ter sua singularidade reconhecida como verdadeira e universal

por um outro que escapa ao seu poder de autodeterminação. A maneira pela qual essas figuras colocam esse problema – o quadro "conceitual" que cada forma de consciência emprega para compreender a relação dela com o objeto ou com outra consciência ("lei do coração", "virtude", "razão legisladora", apenas para citar algumas), todas remetendo a certa tendência formalista e subjetivista da filosofia moderna – levam a um "impasse", a partir do qual se estabelece a necessidade de considerar tal movimento de outra forma, constituindo aí a quebra mais evidente do livro, a passagem para as figuras do Espírito (e, seguidas dessa, Religião e Saber absoluto).

É desse ponto que iremos partir em nossa análise. A partir do capítulo VI, o percurso fenomenológico passa a ser protagonizado, nas palavras de Hegel, não por "figuras da consciência", mas sim por "figuras de um mundo" (§441). O que isso significa? Segundo Hegel, as figuras da consciência, consciência-de-si e razão eram abstrações dessas figuras do espírito, que "têm o espírito por *pressuposto* e por *subsistência;* ou seja, só existe no espírito que é a existência" (FE, §440). No nível do espírito, portanto, não parece mais ser o caso de opor a certeza de uma consciência e a objetividade, ou um desencontro entre consciências-de-si sobre a certeza de si mesmas, visto que elas se reconhecem como parte de uma substância, em que o universal se encontra objetivado nas instituições de uma comunidade.

Porém esse conceito do espírito não se encontra realizado de imediato, e também para ele será necessário um processo de formação, que se confunde com a história efetiva do mundo (ou melhor, de parte do continente europeu). Essa formação se faz necessária porque Hegel identifica uma cisão inerente a essa comunidade, que em termos ainda vagos, se daria entre indivíduo e coletivo, entre a singularidade e a universalidade. Singularidade essa que se mostra em estado de tensão com essa universalidade no momento de exteriorização dessa singularidade, através da ação. Nesse ponto, em que o que está em jogo é uma forma de exteriorização da subjetividade e sua capacidade ou não de expressar ou alcançar o universal,

me parece válido retomar o que Hegel fala do "agir formativo" da consciência trabalhadora. Como vimos, o ponto de virada da figura do senhor e escravo ocorre quando o senhor se vê rebaixado em relação ao escravo na medida em que é dependente dele. Ele se via na posse da posição de universalidade após a luta de vida ou morte, mas a afirmação absoluta do princípio universal se mostra abstrato. Ao contrário, o escravo se vê capaz de se reconhecer como livre e independente pois sua relação com a exterioridade é efetiva, ele a transforma, pelo trabalho.

> A relação negativa para com o objeto torna-se a *forma* do mesmo e *algo permanente*, porque justamente o objeto tem independência para o trabalhador. Esse meio-termo negativo ou *agir* formativo é, ao mesmo tempo, a *singularidade*, ou o puro ser-para-si da consciência, que agora no trabalho se transfere para fora de si no elemento do permanecer; a consciência trabalhadora, portanto, chega assim à intuição do ser independente, como [intuição] de si mesma (§195)

O puro ser para si da consciência não era, assim, a afirmação daquela independência, abstrata, mas, através do agir, a singularização da consciência em um outro, na qual, contudo, a consciência permanece ela mesma. É visível o quanto essa dinâmica, que na "consciência de si" desvela a independência de uma consciência de si individual, descreve a relação que, na esfera coletiva, a universalidade terá para com a singularidade. O espírito, diz Hegel no início do capítulo homônimo,

> é a *substância* e a essência universal, igual a si mesma e permanente. […] Como *substância*, o espírito é *igualdade-consigo-mesmo*, justa e imutável; mas como *ser-para-si*, é a essência que se dissolveu, a essência bondosa que se sacrifica. Nela cada um executa sua própria obra, despedaça o ser universal e dele toma para si sua parte. Tal dissolução e singularização da essência é precisamente o *momento* do agir e do Si de todos. É o movimento e a alma da substância, e a essência universal efetuada. Ora, justamente por isso - porque é o ser dissolvido no Si – não é a essência morta, mas essência *efetiva* e viva (§339)

Com isso vê-se que a conciliação alcançada ao fim da razão passaria por conceber essas relações entre consciências em termos de "substância", o substrato comum e universal a qual os indivíduos pertencem e no qual se relacionam entre si. Contudo essa substância precisa ser considerada também segundo seu "ser para si". Porque? Nos parece que a lição

aprendida no capítulo IV é relembrada aqui, a saber, que a universalidade para ser efetiva precisa ser atualizada pela consciência-de-si: esse ser para si se expressa na medida em que "cada um executa sua obra", isto é, se dedica ao campo da particularidade, "despedaça o ser universal", diz Hegel. Esse momento de singularização é o "momento do agir e do Si de todos". Consideramos que essa categoria é fundamental para compreender o capítulo e irá nortear a nossa reconstrução do mesmo, a "ação", ou, o "agir". A ação das figuras que encarnam o lado singular do espírito "despedaçam" o universal, e nisso produzem o "movimento" do espírito, fazem do universal uma essência "efetiva e viva" e não uma abstração. Porém isso não se dá de imediato e de forma tranquila: o momento da singularização dessa essência universal, pela ação da consciência singular, comporta sempre a possibilidade de oposição a esse universal, a possibilidade de que aquilo que é posto na obra distorça essa essência ou expresse uma demanda que aquela configuração do espírito não é capaz de comportar sem suprimir o lado da singularidade.

Veremos como isso se desenvolve nas três figuras do espírito, enfatizando os momentos em que esse conflito emerge, isto é, quando a ação da individualidade se choca com o universal. Esses momentos nos parecem ser: o conflito entre a lei da família e a isso - lei da cidade, a riqueza e o poder-do-Estado, e por fim a moralidade em seus dois extremos, como o "homem de ação" e a "bela alma". Em comum nesses momentos e ligando-os ao nosso tema, nos parece que os pontos mais agudos desses conflitos podem ser expressos como formas de "luta por reconhecimento". Apenas uma forma de reconhecimento recíproco poderia conciliar essas perspectivas, realizar aquela unidade entre "Nós" e "Eu", e é isso que veremos como (e se) é alcançado ao fim desse trajeto.

3.1. A eticidade: lei da família e lei da cidade

Tratemos então desse capítulo: a primeira figura do espírito é "o espírito verdadeiro. A eticidade". O que caracteriza essa figura, cuja referência é a cidade grega, é a harmonia imediata e natural dos polos que dão vida ao espírito, da universalidade e singularidade. O caráter natural desse arranjo de coisas é importante, e se mostrará no fundamento da divisão, a princípio não problemática, desse mundo: trata-se de um mundo regido, por duas "potências". Por um lado, pela lei humana, e por outro, pela lei divina.

Lei humana, a lei "exposta à luz do dia", que trata do interesse universal: é a lei da cidade, que encontra efetividade na atividade do homem: "Na forma da universalidade, é a lei conhecida e o costume corrente. Na forma da singularidade, é a certeza efetiva de si mesmo no indivíduo em geral. A certeza de si, como individualidade simples, é o espírito como governo." (§448). Lei divina, a lei subterrânea, voltada ao singular, ao que é ligado pelos laços naturais de sangue: é a lei da família, que encontra efetividade na atividade da mulher. É importante notar como a princípio se concebe essa segunda potência como complementar e necessária em relação à lei humana.

> Se a comunidade é, pois, a substância ética como agir efetivo consciente de si, então o outro lado tem a forma da substância imediata ou que é (*seiende*). [...] Esse momento que exprime a eticidade nesse elemento da imediatez, ou do ser; ou que exprime uma consciência imediata de si, tanto como de essência quanto como deste Si em um Outro, quer dizer, uma comunidade ética natural - é a família. (§450)

A divisão de gênero que organiza essas duas leis é onde se mostra o aspecto natural dessa harmonia. O homem, inicialmente pertencente à esfera da família, passa à esfera da lei humana na idade adulta, participando da vida política da cidade. A mulher se torna a "dona da casa e guardiã da lei divina". Essa identificação entre lei da família e lei divina se deve à obrigação central dessa lei, a saber, a de enterrar o morto. Com isso ela faz desse momento,

que seria um agir da natureza puramente exterior à consciência, algo feito pela consciência: "A família afasta do morto esse agir que o profana, [o agir] dos desejos inconscientes e das essências abstratas; põe o seu agir no lugar, e faz o parente desposar o seio da terra, a individualidade elementar imperecível." (§452).

Dessa forma, homem e mulher segundo Hegel "ultrapassam sua essência natural e entram em cena em sua significação ética" (§459), porque sua diferença possui um sentido ético, ela confere a cada um deles um papel nessa comunidade. Porém permanece determinado pela natureza:

> Essas duas essências universais do mundo ético têm, pois, sua determinada individualidade nas consciências-de-si diferenciadas por natureza – já que o espírito ético é a unidade imediata da substância com a consciência-de-si: uma imediatez, portanto, que se manifesta ao mesmo tempo como o ser-aí de uma diferença natural, segundo o lado da realidade e da diferença. (§459)

Hegel enfatiza que "cada uma dessas massas da substância permanece [sendo] o espírito todo" (§446). No entanto, essa bela harmonia se vê perturbada justamente ao ser atualizada, ou ao menos essa é uma possibilidade, quando uma ação da individualidade que tem por dever levar a cabo a lei da essência a que ela pertence não pode ser realizada sem contradizer a outra:

> O ato perturba a calma organização do mundo ético, e seu tranquilo movimento. O que aparece no mundo ético como ordem e harmonia de suas duas essências - uma das quais confirma e completa a outra - torna-se através do ato uma transição de opostos, em que cada qual se mostra mais como anulação de si mesmo e do outro do que como sua confirmação. (§464)

Hegel destaca o elemento "inconsciente" da aderência de cada lado a sua lei, que no fim levará ao conflito:

> A consciência ética, porém, sabe o que tem de fazer e está decidida a pertencer seja à lei divina, seja à lei humana. Essa imediatez de sua decisão é um *ser-em*-si e tem, por isso, ao mesmo tempo a significação de um ser natural, como vimos. O que assigna um sexo a uma lei e o outro sexo a outra, é a natureza, e não a contingência das circunstâncias ou da escolha. (§465)

Porque a decisão está vinculada a esse aspecto natural, embora o que valha é a substância, para a consciência de si o que vale como essência é a serem-se sua lei. Disso nasce o conflito que Hegel irá narrar, entre a ação da lei da família perante a lei humana:

> Como vê o direito somente de seu lado, e, do outro, o agravo, a consciência que pertence à lei divina enxerga, do outro lado, a *violência* humana contingente. Mas a consciência, que pertence à lei humana, vê no lado oposto a obstinação e a *desobediência* do ser-para-si interior. Os mandamentos do governo são, com efeito, o sentido público universal exposto à luz do dia; mas a vontade da outra lei é o sentido subterrâneo, enclausurado no interior, que em seu ser-aí se manifesta como vontade da singularidade, e que, em contradição com a primeira lei, é o delito. (§465)

Hegel tem em mente sobretudo as tragédias de Sófocles. Num primeiro momento, Hegel remete a Édipo, exemplificando como sua ação contra o princípio familiar, ainda que inconsciente, era punida pelo destino. No entanto, a contradição necessária entre essas duas leis, que levará a ruína essa primeira forma de espírito, se mostra de maneira mais completa quando a ação contra a lei oposta é tomada de forma consciente, como no conflito entre Antígona e Creonte.

Nesse ponto é interessante ver como o tema do reconhecimento aparece, vinculado à esfera da família, o que ocorria também nos escritos de juventude: a família é a primeira comunidade natural, constituída por diferentes relações de reconhecimento. Em seu princípio, a relação entre marido e mulher, que é descrita como sendo uma relação de "reconhecimento mútuo". Porém essa relação não é completamente livre, pois é determinada pela ligação natural entre os sexos "Esse reconhecer-se, por ser o natural e não o ético, é apenas a representação e a imagem do espírito, e não o espírito efetivo mesmo." (§456). A relação de "piedade recíproca" entre pais e filhos também está ligada a um laço natural

> A piedade dos pais para com seus filhos está justamente afetada por essa emoção de ter no Outro a consciência de sua efetividade, e de ver o [seu] ser-para-si vir-a-ser nele […]. Inversamente, a piedade dos filhos para com os pais é afetada pela emoção de ter o vir-a-ser de si mesmo - ou o Em-si - em um outro Evanescente (§456).

A relação entre irmão e irmã seria o momento de reconhecimento mais bem sucedido, eles seriam, um para o outro "individualidades livres", pois embora ligados pelo sangue, não possuem uma relação nem de desejo entre si, e nem deram ou receberam o seu ser-para-si um do outro

> Porém o irmão é para a irmã a essência igual e tranquila, em geral. O reconhecimento dela está nele, puro e sem mistura de relação natural. A indiferença da singularidade e a sua contingência ética não estão, pois, presentes nessa relação. Mas o momento do Si singular, que reconhece e é reconhecido, pode afirmar aqui o seu direito, porque está unido ao equilíbrio-do-sangue e à relação carente-de-desejo. Por isso, a perda do irmão é irreparável para a irmã; e seu dever para com ele, o dever supremo. (§457)

É baseada nessa relação ética pura que se entende então a obstinação de Antígona na tragédia que leva seu nome. A partir daí, Hegel apresentará um cenário de, em termos extemporâneos, "crise institucional": uma crise institucional na *pólis*, motivada pela incapacidade da lei humana, que rege a comunidade, de dar conta da reivindicação de reconhecimento do direito da lei oposta, a lei da família. Hegel tem em mente o episódio da condenação à morte dada pelo rei, Creonte, a Antígona, quando esta, burlando uma decisão do governo, tentava sepultar o cadáver de Polinice, um de seus irmãos. Polinice tentara invadir a cidade e tomar o trono de seu irmão, Etéocles. A morte de ambos os filhos de Édipo em batalha deixa o trono para o tio, Creonte, que nega o direito aos ritos funerários ao irmão invasor, impedindo aquele que seria o dever fundamental da lei divina, responsabilidade da família, e mais especificamente, da irmã.

A tragédia consiste na adesão obstinada, unilateral, de ambos os lados, às suas leis, que fazem com que a punição do destino se abata sobre ambos, com a morte de Antígona e a morte do filho e da esposa de Creonte. Porém nos parece possível defender que o princípio da singularidade, expresso por Antígona, é quem, em sua negatividade, tem um papel mais positivo para o processo de desenvolvimento do espírito. É devido a tentativa de suprimir esse

princípio que a lei humana, tal como cumprida por Creonte, se destrói, revelando que a lei universal não podia permanecer de pé sem respeitar a lei da individualidade. Diz Hegel: "se assim o universal apara de leve o puro vértice de sua pirâmide, e obtém a *vitória* sobre o princípio rebelde da singularidade – a família – com isso somente entrou em *conflito* com a lei divina; o espírito consciente de si mesmo somente entrou em *luta* com o espírito carente de consciência" (§474)

O que se segue dessa luta é uma inversão da relação imediata de vencedor e vencido que a essa altura é familiar ao leitor da *Fenomenologia*:

> O espírito manifesto tem a raiz de sua força no mundo subterrâneo. A *certeza* do povo, que é certa de si mesma e que se garante, só tem a *verdade* de seu juramento – que reúne a todos em um só – na substância de todos, carente de consciência e muda: nas águas do olvido. Por isso a plena realização do espírito manifesto [a lei humana] se muda em seu contrário: o espírito experimenta que seu supremo direito é o supremo agravo; sua vitória é, antes, sua própria ruína. (§474)

Nos parece interessante mencionar aqui um aspecto que Hegel já tratara em vários textos de juventude, o crime. Honneth mostra como em alguns desses escritos o crime era entendido como uma das primeiras formas de luta por reconhecimento. Segundo Honneth, "Hegel atribui a origem de um crime ao fato de um reconhecimento ter sido incompleto: nesse caso, o motivo interno do criminoso é constituído pela experiência de não se ver reconhecido de uma maneira satisfatória na etapa estabelecida de reconhecimento mútuo"[25]. Embora não seja possível identificar imediatamente Antígona ao criminoso, pois o que ela reivindica é o cumprimento de uma lei que também era essencial àquela comunidade, sua ação tem um efeito semelhante em relação a lei pública, e é como criminosa que ela é tratada.

O resultado desse processo é a consciência da necessária ruína de uma forma de eticidade na qual a individualidade se vê impossibilitado de se manifestar, pois enraizada em uma natureza imediata. A determinação imediata e natural da lei dará lugar na figura seguinte

25 Op. cit. p.52-3

a *universalidade formal* do estado de direito. Hegel irá se referir a este momento como primeira forma do Si do espírito, a *pessoa* (§477). "Esse Eu, por isso, agora tem valor como essência sendo em si e para si. Esse *Ser-reconhecido* é sua substancialidade, que por sua vez é a universalidade abstrata, pois seu conteúdo é esse Si rígido, e não o Si que se dissolveu na substância." (§478). Esse estágio, portanto, realizaria, ao que parece, uma relação de reconhecimento recíproco, assentado em bases universais. Porém essa forma de reconhecimento falha, na medida em que tem que desvincular esse Eu de qualquer substância, e tomá-lo de modo abstrato. A exterioridade na qual ele enquanto sujeito poderia se efetivar, é algo estranho para ele, o Eu é uma forma vazia, sem conteúdo, que habita assim uma "comunidade carente-de-espírito" (§477). Com isso se alcança, no nível do espírito, um estágio superior, o "Eu da consciência de si" que Hegel mesmo remete a figura vista anteriormente do estoicismo, "O pensamento inefetivo da independência, que vem-a-ser para si mediante a renúncia à efetividade" (§479). A substância que anteriormente, de maneira imediata, natural, vinculava-se à individualidade, agora, dado que o Eu é uma universalidade vazia, tem seu conteúdo "deixado livre e desordenado" (§480).

Segundo Hegel, essa realidade, com a qual a pessoa não tem uma relação substancial, ao ser deixada livre e dispersa de maneira arbitrária, toma a forma de um poder capaz de dar conteúdo a ela, de determiná-la:

> A livre potência do conteúdo determina-se de modo que a dispersão na pluralidade absoluta dos átomos pessoais, pela natureza dessa determinidade, é recolhida ao mesmo tempo em um só ponto, a eles estranho e igualmente carente-de-espírito. Esse ponto, de um lado, tal como a rigidez da personalidade daqueles átomos, é efetividade puramente singular; mas em oposição à sua singularidade vazia, tem para eles, ao mesmo tempo, a significação de todo o conteúdo, e, por isso, da essência real. É a potência universal e a efetividade absoluta, em contraste com a efetividade daqueles [átomos pessoais] que se presume absoluta, mas que é, em si, carente-de-essência. (§481)

Esse poder é uma outra consciência de si, um “senhor do mundo”, que seria a figura do Imperador romano. É ele que irá refletir o que seria o lado universal dessa figura do espírito, uma relação que se mostra inadequada para realizar aquele ideal de integração entre Eu e Nós do conceito de espírito:

> Com efeito, sua potência não é a união do espírito na qual as pessoas reconheçam sua própria consciência·de-si; enquanto pessoas, são antes para si, e excluem a continuidade com outras, da absoluta rigidez de sua atomicidade. Estão assim em uma relação unicamente negativa, seja umas com as outras, seja para com o senhor do mundo, o qual é seu [nexo de] relacionamento, ou sua continuidade. (§482)

Com o aparecimento dessa relação de pura dominação fica claro que o reconhecimento recíproco alcançado no Estado de direito não é satisfatório. A experiência que ocorre nessa figura desenvolve um lado que estava ausente no mundo ético grego, a “efetividade do Si”, mas ele se desenvolve de modo alienado de si mesmo, a alienado em relação à substância, ao universal, que também lhe é essencial. O que esperamos ter mostrado nesse capítulo é menos o reconhecimento nessa esfera do direito, mas o conflito não resolvido por reconhecimento entre lei divina e humana, na medida em que esse momento mobiliza o que acreditamos ser o fio condutor da figura do espírito, a tensão entre o universal reconhecido por todos da comunidade e ação da individualidade que deveria estar de acordo com ele. É essa relação que nos parece poder ser descrita na forma de várias lutas por reconhecimento. O problema que se coloca para o desenvolvimento do espírito é como conciliar esses lados, sem recair na unidade imediata e natural da primeira figura. A figura seguinte, da qual trataremos a seguir, dá conta do desenvolvimento desse mundo alienado.

3.2. A cultura: consciência nobre e servil

Neste capítulo iremos explorar as diferentes figuras da oposição entre individualidade e comunidade, singular e universal, ocorridas no mundo alienado da cultura. Em comum entre elas está a percepção da consciência-de-si de que ela habita um mundo efetivo, que é sua substância, ao mesmo tempo que se vê livre em relação a ele, isto é, alienado. Isso dá origem a dois tipos de consciência

> A substância, dessa maneira, é espírito, unidade consciente-de-si do Si e da essência; mas os dois têm também, um para o outro, o significado da alienação. O espírito é consciência de uma efetividade objetiva e livre para si. Contrapõe-se, porém, a essa consciência aquela unidade do Si e da essência; a – à consciência efetiva se contrapõe a consciência pura. (§485)

O que importa destacar é que essas duas consciências compreendem dois comportamentos em relação ao mundo da cultura (termo que historicamente abarca do feudalismo à monarquia) marcados por uma alienação: ambas concebem o mundo como dividido em duas esferas apartadas. Para a consciência pura, essa divisão se dá entre o bem e o mal:

> A primeira essência, naquela forma da simplicidade como a essência igual a si mesma, imediata e imutável de toda a consciência, é o bem: a independente potência espiritual do Em-si, ao lado do qual o movimento da consciência sendo-para-si é apenas incidental. A segunda essência, ao contrário, é a essência espiritual passiva, ou seja, o universal enquanto se entrega e faz os indivíduos tomarem nele consciência de sua singularidade: é a essência nula, o mal. (§493)

Essa divisão ocorre também para a consciência efetiva, de forma paralela, mas na objetividade: “Mas esses pensamentos simples do bem e do mal são também imediatamente alienados de si: são efetivos, e estão na consciência efetiva como momentos objetivos. Desse modo, a primeira essência é o poder-do-Estado, e a segunda, é a riqueza.” (§494). A consciência efetiva pode adotar duas atitudes diante dessa divisão, o que implica duas formas

de consciência: uma, que encontra uma igualdade entre poder-do-Estado e riqueza, isto é, que vê nas duas esferas uma confirmação de si, no poder público a confirmação de sua essência simples, e na riqueza a do seu ser-para-si (§500). A outra, sustenta uma desigualdade entre essas duas esferas, vendo no poder-do-Estado apenas a opressão de sua singularidade, e tomando como essencial a fruição efêmera proporcionada pela riqueza (§501). Respectivamente são chamadas de consciência nobre e consciência vil. A consciência nobre parece ter alcançado uma bem sucedida integração entre essas duas esferas, do universal e da singularidade. A sequência da figura contudo mostra que a relação que o nobre constitui com o Estado à leva a se identificar como consciência vil também.

Em um primeiro momento, o nobre encontra sua essência no Estado, renunciando aos seus objetivos individuais em vista do interesse dele, tornando-se seu servo. Ao mesmo tempo, através de sua ação o Estado possui efetividade: "A consciência nobre é o heroísmo do serviço: – a virtude que sacrifica o ser singular ao universal, e por isso leva o universal ao ser-aí; – a pessoa que renuncia à posse e ao gozo de si mesma, que age e que é efetiva para o poder vigente." (§503). O nobre encontra sua realização na honra, o reconhecimento pelo Estado de que é um vassalo fiel. Porém, do ponto de vista do Estado, esse reconhecimento na verdade só seria completo se o nobre efetuasse um completo desprendimento de sua particularidade, do contrário sempre restaria a suspeita de que há um interesse particular em sua atuação. Essa supressão completa do ser para si da consciência no serviço só seria alcançada na morte, em nome do Estado, do nobre:

> O sacrifício do ser-aí, que ocorre no serviço, na verdade só é completo quando chega até à morte; mas o perigo superado da própria morte - a que se sobreviveu - deixa como resíduo um determinado ser-aí e com isso um particular Para-si que torna ambíguo e suspeito o conselho para o bem universal; e que de fato se reserva, contra o poder-do-Estado, a opinião própria e a vontade particular. (§506)

Estaríamos então diante de um impasse já visto, ainda que de maneira distinta, na luta entre consciências-de-si, na qual o apego à vida pela consciência que vem a se tornar escrava, significaria uma incapacidade de se desprender da particularidade natural da vida, e nisso acaba por não ser reconhecida como uma consciência livre. Porém, Hegel introduz aqui um outro elemento, uma outra forma do Si se exteriorizar e buscar um reconhecimento pelos outros e pelo Estado, que seria uma forma de exteriorização universal e espiritual. A exigência posta é a de um "sacrifício em que ele se abandona tão completamente como na morte, porém mantendo-se igualmente nessa extrusão" (§507). Essa alienação, segundo Hegel, ocorreria na linguagem, que Hegel chama em determinado momento de "mediação alienadora" (§509). A consciência nobre vê o universal como uma realidade exterior a ela, alienada, e, pelo "falar", interpõe entre ela e o universal uma exteriorização, isto é, algo que não é mais seu ser-para-si imediato e particular, mas um Eu que é objetivo.

> Mas a linguagem contém o Eu em sua pureza; só expressa o Eu, o Eu mesmo. Esse ser-aí do Eu é, como ser-aí, uma objetividade que contém a verdadeira natureza dele. O Eu é este Eu, mas é igualmente o Eu universal. Seu aparecer também é imediatamente a extrusão e o desvanecer deste Eu, e por isso seu permanecer em sua universalidade. O Eu que se expressa é escutado: é um contágio, no qual passou imediatamente à unidade com aqueles para os quais 'está-aí', e é consciência-de-si universal. (§508).

Ao falar para os outros e ser escutado, ela passa a um nível espiritual. O Eu da consciência nobre se torna objetivo, e também o do poder do Estado. Nesse momento da linguagem o poder estatal é também identificado a um Eu, a figura do monarca, e passamos, portanto, do feudalismo para a monarquia. A linguagem do mundo da monarquia, o falar pelo qual o nobre expressa sua adesão ao poder-do-Estado, é chamado por Hegel de um "heroísmo da lisonja", em substituição ao heroísmo cavaleiresco feudal. Pelo discurso lisonjeiro da corte, o monarca é reconhecido como um poder absoluto, ilimitado: "os nobres não se postam ao redor do trono só para o serviço do poder-do-Estado, mas também como ornamentação; e para dizerem sempre a quem se senta no trono o que ele é" (§511). Ao mesmo tempo, assim como

na relação do senhor para com o escravo, o poder do monarca encontra-se numa relação de dependência em relação aos nobres, é no discurso deles que seu poder é reafirmado:

> A consciência nobre, [que é] o extremo do ser-para-si, recupera o extremo da universalidade efetiva em troca da universalidade do pensar, que ela extrusou de si: o poder-do-Estado transferiu-se para a consciência nobre. Somente nela a força do Estado se torna verdadeiramente ativa. Em seu ser-para-si deixa de ser a essência inerte, como aparecia enquanto extremo do ser-em-si abstrato. (§512)

Mas nesse processo, em que a "legitimidade" do Estado passa pela "ação" da consciência nobre, uma ação que é apenas seu discurso, o Estado passa a seu oposto, passa a ser um momento da consciência nobre, que tem em vista o seu interesse particular, isto é, um meio para a obtenção da riqueza: "Na verdade, o poder-do-Estado ao mesmo tempo continua subsistindo como uma efetividade, em contraste com a riqueza, na qual se transforma sempre, segundo o conceito. Mas é uma efetividade, cujo conceito é precisamente esse movimento de passar ao seu contrário" (§512).

A consciência nobre inicialmente se definia como sendo a consciência que estava conciliada com as duas essências desse mundo do espírito, Estado e riqueza, em oposição à consciência vil. Contudo ao fazer a experiência da alienação em relação ao poder, ela se identifica à consciência vil. Ela se vê reduzida a um ornamento do Estado, objetivado em um Monarca absoluto, ao mesmo tempo em que esse estado depende de seu reconhecimento, de sua submissão. Nisso o Estado passa a seu oposto para ela, um meio para sua riqueza. Mas não se trata apenas dela se tornar "vil". Ela alterna entre esses momentos, é dividida internamente entre as vantagens da riqueza, advindas de sua submissão lisonjeira ao poder, e a perda de qualquer senso de independência vinda do fato de ser mero ornamento para o poder absoluto. Essa cisão interna se torna indignação para a consciência, manifestada também pela linguagem, que Hegel chama de "linguagem da dilaceração". Consciente da contradição desse mundo alienado entre honra e riqueza, mas sem poder, essa consciência dilacerada é capaz de

expressar o caráter vazio e a vaidade dessas relações sociais, mostrar que tudo se inverte no seu oposto, Estado e riqueza, bem e mal, etc. Hegel tem em mente aqui o sobrinho de Rameau, do livro homônimo de Diderot, e seu discurso desordenado, corrosivo, mas que tem um momento de verdade desse mundo alienado: "O conteúdo do discurso que o espírito profere de si mesmo e sobre si mesmo é, assim, a inversão de todos os conceitos e realidades, o engano universal de si mesmo e dos outros. Justamente por isso, o descaramento de enunciar essa impostura é a maior verdade." (§522). Essa posição em relação ao mundo efetivo, que mostra toda sua inconsistência e contradição, leva ao outro lado do mundo da cultura, a consciência pura.

A consciência pura se divide também em duas posturas opostas, que Hegel chama de fé e de pura inteligência. Em comum ambas se põem a parte do mundo, por isso pertencem ao espírito alienado. Elas não estão envolvidas com esse mundo efetivo, como a figura anterior da consciência nobre e vil, e por isso seu conteúdo é o "puramente pensado" (§527). Essa consciência pura, diz Hegel "apenas tem esses pensamentos, mas ainda não os pensa - ou não sabe que são pensamentos; senão que para ela estão na forma da *representação*." (*idem*). A fé representa a essência universal como um mundo suprassensível situado além do mundo efetivo da riqueza e do Estado (§529). A pura inteligência por sua vez toma o puro Eu, liberto de toda confusão, como o essencial, o que é em si. Não o puro Eu particular, mas um "Eu universal". Sua atitude em relação ao mundo efetivo é negativa, e ela se propõe a dar a esse mundo a forma do Eu: "Ela tem somente a intenção de tornar universal a pura inteligência, isto é, de transformar tudo o que é efetivo em conceito - e em um só conceito -, em toda a consciência-de-si." (§537). É essa atitude que irá caracterizar a figura do iluminismo e, em última instância, encontrará expressão na consciência revolucionária da liberdade absoluta.

A pura inteligência tomava a si mesma como o que é essencial e universal. A liberdade absoluta vai mais longe e compreende a si mesma como "a essência de toda efetividade"

(§583). “Para ela, o mundo é simplesmente sua vontade, e essa é vontade universal. E, sem dúvida, não é o pensamento vazio da vontade que se põe no assentimento tácito ou representado, mas a vontade realmente universal, vontade de todos os *Singulares* enquanto tais.” (§584). Essa consciência buscaria então adequar o mundo a essa vontade, cuja referência em geral é associada ao conceito de vontade geral de Rousseau. E o processo pelo qual essa “*liberdade absoluta* se eleva ao trono do mundo” (§585), a Revolução Francesa.

Hegel interpreta esse processo revolucionário levado a cabo pela liberdade absoluta, como essencialmente negativo, instituindo uma universalidade que destrói a si mesma, pois incapaz de qualquer “obra positiva” (§588). No mundo da cultura os indivíduos pertencem a diferentes “massas” ou “potências” espirituais, diferentes esferas, como as da nobreza e da riqueza, as quais os indivíduos pertenciam, e a partir das quais agiam no mundo. Agora toda ação pertencente a uma esfera particular, na medida que é particular, é entendida como uma traição ao fim universal da liberdade absoluta.

> Como nessa obra universal da liberdade absoluta a consciência-de-si singular não se encontra enquanto substância sendo-aí, tampouco ela se encontra nos atos peculiares e nas ações individuais de sua vontade. Para que o universal chegue a um ato, precisa que se concentre no uno da individualidade, e ponha no topo uma consciência-de-si singular; pois a vontade universal só é uma vontade efetiva em um Si que é uno. Mas dessa maneira, todos os outros singulares estão excluídos da totalidade desse ato, e nele só têm uma participação limitada; de modo que o ato não seria ato da efetiva consciência-de-si universal. Assim a liberdade universal não pode produzir nenhuma obra nem ato positivo; resta-lhe somente o agir negativo; é apenas a fúria do desvanecer. (§589)

A liberdade absoluta, assim, converte-se no seu oposto, no terror revolucionário que suprime toda manifestação da consciência singular, da individualidade. As diferentes figuras desse mundo da cultura tinham que se haver com a necessidade de conciliar a substância universal com a ação singular que tem que trazer à efetividade esse universal, depois que se mostrou que essa unidade não podia ser imediata, natural, na figura do mundo ético. No mundo da cultura esses lados eram, portanto, exteriores um em relação ao outro, e ao longo

desse percurso essa alienação se aprofundara até o ponto em que se torna uma “efetividade que a si mesma se destrói” (§595). Dado o caráter puramente negativo dessa experiência, a liberdade absoluta tem que encontrar outra forma de, enquanto liberdade universal, se manter verdadeira. Ela o pode ser se for inefetiva, se for apenas pensamento, e é desse ponto de vista que se passa a “outra terra do espírito”, que é também, geograficamente outra terra, a saber a Alemanha. O próximo capítulo trata desse último mundo do espírito, o mundo da moralidade kantiana e seus desdobramentos românticos.

3.3. A moralidade: a bela alma entre ação e juízo

A visão moral de mundo

A passagem do mundo da cultura, que chega ao fim na figura do terror revolucionário e da liberdade absoluta, para o da moralidade, embora leve o espírito a um momento superior, parece ser desde o início descrita com a aparente consciência de um "déficit" de objetividade:

> Como o reino do mundo efetivo passa de sua efetividade que a si mesma se destrói, para uma outra terra do espírito consciente de si; e ali, nessa inefetividade, ela tem o valor de verdadeiro. No pensamento do verdadeiro o espírito se reconforta, na medida em que o *espírito é pensamento*, e pensamento permanece; e sabe que esse ser, encerrado na consciência-de-si, é a essência perfeita e completa. Surgiu a nova figura do *espírito moral*. (§595).

A primeira figura dessa seção é a "visão moral de mundo", e tem por referência a filosofia moral kantiana. A visão moral de mundo constitui um progresso do espírito em relação ao "cidadão revolucionário" da figura anterior: não se trata mais de realizar uma vontade universal perante a qual o indivíduo está alienado, e que para Hegel explica o desfecho no terror jacobino. A consciência moral superou a oposição que constituía a consciência em geral, entre *certeza de si* e *objeto*. Agora, "o objeto é para ela mesma a certeza de si, o saber" (§596) – um modo de expressar o conceito kantiano de autonomia, segundo o qual o sujeito é livre na medida em está submetido apenas as leis dadas por sua própria razão.

Essa figura idealista da moralidade se caracterizaria, assim, por um primado do interesse prático da razão. Mas tal idealismo identifica o prático à determinação formal pela razão da lei, relegando o mundo sensível a heteronomia. O ponto que levará à dissolução dessa visão moral de mundo é o conflito, necessário dados os seus pressupostos, entre o dever e a ação que o realiza, entre liberdade e natureza, moralidade e felicidade. Enfim, o conflito entre, de um lado, autodeterminação da vontade pela pura forma da lei, que fundamenta a moralidade, e

de outro, a exigência da completude do objeto necessário da razão prática, a união de virtude e felicidade que Kant chama "sumo bem"[26]. A virtude (isto é, o agir conforme a moral) é condição para o sumo bem, mas não é o bem completo, pois para a vontade de entes racionais finitos, se requer também a felicidade, entendida como o acordo da natureza com a vontade do sujeito.[27] Por isso essa harmonia é necessária (ao menos enquanto ideia), e é um dever promover o sumo bem. A dialética transcendental da segunda *Crítica* constituirá em grande parte na fundamentação dos postulados que garantem a realização deste sumo bem, pelos quais os objetos da metafísica, ilusórios para o interesse teórico da razão, ganham realidade objetiva[28] (imortalidade da alma, e Santo legislador).

São esses postulados o principal objeto da crítica de Hegel, que os chamará de "deslocamentos dissimuladores" (*Verstellung*)[29]. Eles consistiriam numa protelação infinita da harmonia que a consciência moral enuncia como necessária, entre moralidade e felicidade. Para Hegel, os postulados surgem dessa cisão da consciência moral entre duas exigências contraditórias: por um lado, a exigência de sua consciência pura, que só se reconhece livre na oposição a natureza, à sensibilidade. Por outro, a exigência de sua consciência singular, para a qual a natureza deve ser conformada ao dever. No entanto, a realização do fim da consciência moral, segundo Hegel, suprimiria a própria moralidade, enquanto autolegislação independente de qualquer móbil não racional. Seria essencial à visão moral de mundo que a consciência

---

26 Temas respectivamente da analítica e da dialética da Crítica *da Razão Prática.*

27 Cf. KpV, 198. Kant ainda enfatiza que ser digno de felicidade e ao mesmo tempo não participar dela é contrário a razão, não só do indivíduo, mas mesmo uma razão imparcial: "Pois ser carente de felicidade e também digno dela, mas apesar disso não ser participante dela, não pode coexistir com o querer perfeito de um ente racional que ao mesmo tempo tivesse todo o poder, ainda que pensemos um tal ente apenas a título de ensaio" (KpV, 199)

28 "Esses postulados não são dogmas teóricos, mas *pressuposições* em sentido necessariamente prático, logo, em verdade, <não> ampliam o nosso conhecimento especulativo, mas conferem realidade objetiva às ideias da razão especulativa *em geral* (mediante sua referência ao domínio prático) e justificam conceitos, cuja possibilidade ela do contrário, nem sequer poderia arrogar-se afirmar" (KpV, 238)

29 Adotamos aqui a opção terminológica utilizada por Marcos Müller para a tradução do termo *Verstellung*. Para uma análise detalhada desse passo da *Fenomenologia*, remetemos a seu artigo *A crítica de Hegel aos postulados da razão prática como deslocamentos dissimuladores* in.: "Studia Kantiana 1 (1)" pp. 101-150. São Paulo: 1998

domine, negue o aspecto sensível, singular, para que se diga que sua ação foi realizada por dever e assim totalmente livre e autônoma. Por isso a harmonia, anunciada como necessária, deve ser deslocada para um outro mundo, para o qual se exigem a imortalidade da alma, enquanto condição para uma progressão indefinida rumo a perfeição, e o "sumo bem originário", o santo legislador (Deus) como fundamento de possibilidade da realização do sumo bem no mundo.

A consciência moral, em sua autonomia, parece ter efetuado a conciliação de sujeito e objeto, ela "sabe a essência, pois, como a si mesma, porque se sabe como o [princípio] *ativo* que a produz" (§616). Contudo, diz Hegel, essa conciliação é sempre deslocada/dissimulada: "Mas por outro lado a consciência mesma antes põe o objeto *fora de si*, como um além de si. Porém, esse em-si-e-para-si-*existente* é igualmente posto como um ser que não é livre da consciência-de-si, mas [que existe] em função dela e por meio dela" (§616). Dessa forma, a visão moral do mundo padeceria de uma hipocrisia constitutiva, ela não pode levar a sério a perfeição moral, na medida em que a realização última desta faria da própria moralidade supérflua: "Assim, o que é válido para a consciência é, antes, somente esse estado intermediário da imperfeição; um estado que, não obstante, deve ser pelo menos um *progredir* para a perfeição. Mas também não pode ser isso, pois um progredir na moralidade seria antes um avançar para sua ruína" (§623), pois se estaria progredindo na direção de uma harmonia da liberdade com a natureza que dispensaria o indivíduo do "agir por dever", e com isso da própria moralidade.

A boa consciência e a convicção imediata da moralidade da ação

Hegel apresenta a figura seguinte, a boa-consciência [30] [*Gewissen*], como um desdobramento da filosofia moral kantiana, que ao mesmo tempo busca superar o caráter abstrato e formal daquela. Como vimos, esta figura, com sua exigência de agir pelo dever puro, se vê obrigada a abstrair de tudo que é determinado, de modo que nenhuma ação, dada a sua finitude, poderia realizar esse dever. Essa "visão moral de mundo" introduziu uma série de dicotomias irreconciliáveis: entre o universal e o singular, entre liberdade e natureza, entre a moralidade e a felicidade etc. Ela reconheceria a necessidade de conciliação desses opostos, mas se veria obrigada a protelar infinitamente essa conciliação, dados os princípios formalistas dos quais partiu. A boa consciência corresponde às tentativas – em geral associadas a Fichte e principalmente ao romantismo – de superar as aporias decorrentes da moral kantiana, mantendo-se, contudo, no interior do que Hegel chama de "filosofia da reflexão", termo com que Hegel, no escrito *Fé e Saber* agrega principalmente Kant, Jacobi e Fichte. Contudo, a variedade de posturas que essa boa consciência assume permite associá-la a um amplo leque de autores. Como mostra Giorgia Cecchinato:

> Na análise da bela alma, Hegel pretende criticar toda uma geração de filósofos contemporâneos, de Fichte (que definiu a identidade formal da consciência-de-si; Eu=Eu, na qual esse Eu é toda essencialidade e existência) a Jacobi (que sustentou a tese de um acesso imediato ao absoluto), Schelling (que atribuiu às artes o papel de prover um acesso imediato ao absoluto) e Schiller (que explicitamente concebeu a educação estética como um caminho para fugir dos impasses da moralidade kantiana). (2013, p.168-169)

Encontra-se nessa figura uma crítica de uma concepção de moralidade totalmente oposta à sensibilidade. Essa oposição completa ao elemento sensível por parte da visão moral de mundo produziria um estado de cisão, no qual o que é essencial e universal, é inalcançável ao indivíduo, obstruindo assim a própria possibilidade de agir moralmente. A boa-consciência

30 O termo *Gewissen* significa, no uso corrente, "consciência", na acepção moral do termo e não "cognitiva". Em outras obras de Hegel ela costuma ser traduzida tão somente por consciência moral, como na *Filosofia do direito* por exemplo. A *Fenomenologia, contudo,* tem como um de seus conceitos operacionais a consciência no sentido cognitivo, *Bewusstsein*, e no capítulo em questão inclusive a *Gewissen* é contraposta ao momento anterior, designado como *moralisches Bewusstsein*. Para evitar a confusão, mantivemos a tradução de Paulo Meneses, "boa-consciência".

é a conclusão do "espírito certo de si mesmo", e sua saída para esse impasse é o aprofundamento dessa certeza de si. Pode-se dizer que essa figura, ao menos num primeiro momento, se constitui como um esforço de retornar a um âmbito puramente imediato, como que numa "nostalgia" por aquela imediatez da certeza sensível assim como da beleza natural do espírito ético grego.

Isso pode ser verificado por exemplo na relação entre saber e objetividade que ela põe. Segundo Hegel, a boa consciência é a "unidade de saber puro e dever puro" (FE, §632). Aquilo que a visão moral precisava dissimular para fazer corresponder, devido a sua estrutura dualista, a boa-consciência resolve, ao fazer identificar de forma imediata aquilo que é posto pelo sujeito com o que é objetivo, verdadeiro, independente do sujeito, o dever puro. Essa identificação só pode ser sustentada se ela se mantém no nível imediato, por isso esse ponto de vista é o de um Si singular (idem). Essa perspectiva é capaz de conferir um conteúdo ao dever puro, que a visão moral não podia, pois ela tem um ser aí, o mais imediato.

Por isso Hegel chama esse momento de "espírito moral concreto". "O espírito moral é, em unidade imediata, essência moral-que-se-efetiva; e a ação é figura moral imediatamente concreta" (634). Guardadas as devidas diferenças, a ação aqui, ao menos em um primeiro momento, faz as vezes do "visar" da certeza sensível, o "aqui" e "agora" pelo qual aquela forma de consciência reivindicava manter unido seu saber e a verdade de forma imediata. A aproximação entre esses momentos é sugerida por Hegel na seguinte passagem:

> Seja dado um caso do agir: trata-se de uma efetividade objetiva para a consciência-que-sabe [*wissende Bewusstsein*]. Esta, como boa-consciência, conhece o caso de uma maneira concreta imediata; e ao mesmo tempo o caso é só como ela o sabe. Contingente é o saber, na medida em que é um outro que o objeto; mas o espírito certo de si mesmo não é mais um tal saber contingente, nem o produzir de pensamentos dentro de si, dos quais seria diferente a efetividade. Ao contrário: como foi superada a separação do *Em-si* e do *Si*, o caso, na *certeza* sensível do saber, é imediatamente como é *em si* e só é *em si* como é nesse saber. (§635)

O caráter imediato da consciência do caso suprime a contingência do saber, dado de que, de partida, estaria superada a separação entre o Si e o em-si, em favor de um Si absoluto. Essa estrutura de alguma forma semelhante àquela consciência imediata com que se iniciou a formação da consciência, se insere aqui num contexto muito distinto, o das relações práticas, da moralidade. Nesse contexto, a boa consciência é o "Uno negativo", "Si absoluto" que sabe a sua ação como direito concreto, o agir enquanto agir, diferente da consciência inoperante da moralidade (635).

Essa consciência moral sabe que uma ação moral tem que ser efetiva, e que para isso deve ser a unidade da intenção com a exterioridade, atualizada por um agente. Tal concepção de ação, sabendo que o essencial é seu saber, coloca como critério para o agir moral essa certeza imediata de si no momento da decisão da ação. Como diz Hegel, "o agir como efetivação é a forma pura da vontade", é "a conversão da efetividade que simplesmente é, em efetividade efetuada, produzida pela consciência" (§635). Se o essencial na ação moral é que o indivíduo obedeça a si mesmo, será uma ação moral, isto é, cumpridora do dever, a ação que se guiar unicamente pela certeza de si, que Hegel aqui chamará "convicção" (§637). A protelação da realização do dever devido à impossibilidade de um conteúdo determinado satisfazer o dever puro é eliminada aqui, no nível desse "eu absoluto" no qual o eu é seu próprio conteúdo. Igualmente, se poderia dizer que ação baseada na convicção também não seria heterônoma, pois tanto a forma da ação quanto o seu conteúdo seriam tirados de si. O importante a ser ressaltado aqui é que essa figura superaria a paralisia da visão moral por colocar como essencial o momento do saber, no sentido específico de um saber de uma consciência individual, de uma convicção pessoal. A *convicção* pessoal e a *decisão* de agir efetivamente são aspectos importantes para discussão sobre o conceito de Hegel de ação.

Segundo Francesca Menegoni, a "teoria da ação" hegeliana se nutre de duas grandes influências. De Aristóteles, Hegel retoma a concepção de ação como expressão da unidade

entre o aspecto interior (o "apetite", móbile interior que induz o movimento) e o aspecto exterior da ação propriamente dita[31], unidade esta que apenas a reflexão posterior analisa e distingue. Segundo Menegoni

> Assim como a ação é considerada em sua unidade, que esse pensamento então divide analiticamente em seus componentes, assim o deve ser o agente. Seria estranho considerá-lo de modo esquizofrénico dividido entre motivações irracionais e racionais. Ao considerar a ação como expressão da unidade, podemos perceber que com a necessidade imediata, que é dirigida ao seu objetivo pretendido, o exame está intimamente associado aos meios necessários para o alcance do objetivo e se estes são adequados. Este processo compara os diferentes objetivos e, através de um cálculo, escolhe aqueles que supostamente fornecem uma maior satisfação. Em consonância com o pensamento de Aristóteles, Hegel ensina a seus alunos que a síntese do movimento apetitivo e reflexivo se expressa como escolha e decisão. (MENEGONI, 2016, p. 150)

A outra grande influência seria a tradição kantiana, identificável no fato de Hegel tomar essa ação como propriedade de um sujeito livre, o que Hegel explica por uma distinção entre dois termos, como uma diferença entre dois tipos de "decisão":

> Esta é a distinção entre *etwas beschließen*, decidir, deliberar algo e, assim, remover a imprecisão em que um conteúdo é apenas possível, e *sich entschließen*, decidir a si mesmo. Este último não é simplesmente uma decisão. O *sich entschließen* sublinha que a consciência e a vontade vão realizar os seus próprios conteúdos, ou seja, os seus objetivos, por si próprios e enfatiza como a ação é uma expressão da independência e autodeterminação da vontade. (2016, p. 150)

A questão que emerge sobretudo com a reivindicação moderna de "liberdade de consciência" é que a decisão sobre o que fazer expressa uma vontade livre, mas o móbile dessa decisão para Hegel, segundo Menegoni, seria a "convicção pessoal", o conhecimento imediato de uma consciência sobre o caso, o que implicaria ligar a responsabilidade moral do agente unicamente a esse conhecimento:

---

31 "Nessa perspectiva, podemos lembrar as várias dívidas que a teoria da ação de Hegel tem com a filosofia de Aristóteles, em particular com os elementos que induzem o movimento no *De anima* (III, 9) e o caráter voluntário das ações na *Ética a Nicômaco* (III, 1-5). Na teoria de Aristóteles, o apetite (*orexis*) é definido como um elemento central para o movimento e a ação. Ele também distingue entre o momento da deliberação (*bouleusis*), que precede a ação, e aquele da escolha ou decisão (*prohairesis*), de onde a ação começa." (MENEGONI, 2016, p. 149)

> Nas páginas da *Fenomenologia* que Hegel dedica a *Gewissen*, esse aspecto é explicitado ao mostrar como a convicção pessoal é uma característica do conhecimento e não da vontade. Avaliando as múltiplas circunstâncias que se desdobram indefinidamente para trás (a condição de possibilidade), lateralmente (vamos chamá-las de circunstâncias ou causas concorrentes) e para a frente (as consequências da ação consumada), a boa consciência acredita que seu conhecimento é suficiente e apto a produzir essa decisão e ação específicas, mesmo que sejam incompletas em muitos aspectos. (idem, p.151)

É esse o pano de fundo da ideia exposta acima de que tal consciência sabe agora que o essencial é o momento do *saber*. Para Hegel, tal aspecto da ação, o caráter unilateral do momento da convicção pessoal (ou, que se torna unilateral quando tomado como absoluto) teria encontrado expressão na obra de alguns filósofos de sua época. Vejamos como essa identificação aparece na exposição da *Fenomenologia*.

Essa certeza imediata de si, que essa consciência experimenta nessa ação, é, tal como o aqui e agora da certeza sensível, "pura e simplesmente universal" e nisso o saber, enquanto saber próprio, convicção, é imediatamente dever. O dever, então, não é o universal contraposto ao Si, ao contrário, ele não possui validade alguma nessa separação. Nesse momento me parece adequado algumas considerações sobre a referência de Hegel aqui, a saber, Jacobi, e a sua interpretação (segundo Hegel, equivocada) da beleza contida nos heróis trágicos. Isso porque Hegel cita aqui indiretamente uma passagem que, em *Fé e saber*, é uma citação direta de Jacobi. Para essa boa-consciência, diz Hegel na *Fenomenologia*, "a lei que é por causa do Si, e não o Si por causa da lei". Em *Fé e saber*, Hegel discute esse momento ao falar da filosofia prática defendida por Jacobi em suas cartas e romances. Contrapondo-se ao caráter abstrato e formal da moralidade kantiana, Jacobi diz em uma carta a Fichte:

> Sim, sou o ateísta e o ímpio, aquele que é contra a vontade que não quer nada, que quer mentir como Desdêmona mentiu enquanto morria; quero mentir e enganar Pílades se apresentou para Orestes, assassinar como Timoleão; […] profanar templos como Davi – sim, trabalhar na lavoura no sábado, porque tenho ganas e a lei foi feita por causa do homem e não o homem por causa da lei... Pois com a mais sagrada certeza que tenho em mim mesmo sei que, em virtude de tal crime contra a letra imaculada da lei

> racional absolutamente universal, o *privilegium aggratioandi* é o *direito de majestade* propriamente dito do homem, o selo de sua dignidade, de sua natureza divina (FS, p.121)

Segundo Hegel, "para Jacobi a beleza ética é contrária ao conceito e à objetividade" (FS, p.123), de modo que as personagens de seus textos literários se caracterizem por

> esta carência consciente de objetividade, esta subjetividade que se prende em si mesma, a constante reflexão, e não ponderação, sobre a sua personalidade, essa consideração que retorna imediatamente ao sujeito, que põe no lugar da liberdade ética o desconforto supremo, o egoísmo nostálgico e a enfermidade ética (idem)

Pode-se dizer que a passagem mesmo da "visão moral de mundo" para a boa-consciência é a tradução "fenomenológica" de uma distinção feita de forma mais clara nesse artigo. Segundo Hegel,

> a filosofia kantiana se contrapõe à jacobiana, na medida em que, no interior da esfera comum a ambas, a kantiana põe a subjetividade e a finitude absolutas em uma abstração pura e, com isso, ganha a objetividade e a infinitude do conceito; a jacobiana, entretanto não assume a finitude ela mesma no conceito, mas faz dela princípio como finitude finita, como a contingência empírica e consciência dessa subjetividade (FS, 124).

O reconhecimento como garantia da moralidade da ação

A experiência que essa figura faz a partir daí conduz ao tema do reconhecimento, e, seguindo ainda a interpretação de Menegoni, é o momento em que Hegel vai além de Aristóteles e Kant, passando da descrição do aspecto interno da ação, a convicção pessoal e a decisão, para a avaliação do valor da ação, dependente de um contexto externo e intersubjetivo[32]. O que se dá em um primeiro momento é a dissolução dessa pretensão de uma unidade imediata do eu com o universal. Porque nesse processo a lei e o dever se mostram como sendo não apenas ser-para-si, mas em si, ele se mostra como sendo também *ser*, um ser-para-outro. Esse "descolamento" em relação ao Si, parece uma perda, uma diferença na

32 (Cf. MENEGONI, 2016, p. 152–3)

aparente unidade da consciência com o dever, de modo que ela não seria mais "essência absoluta", haveria uma diferença do dever realizado e o Si. Mas, como se de certa forma a lição aprendida pela consciência escrava já tivesse sido aprendida, esse momento do "ser-para-outro" que a ação realizada fornece à consciência, é tomado como essencial. Pode-se dizer que esse momento reescreve a experiência da consciência-de-si, quando esta faz a experiência do fracasso da tentativa de afirmar sua independência pela satisfação do desejo meramente natural, e compreende que é necessário ser para outra consciência para afirmar-se consciência-de-si livre e independente. Aqui como lá, essa percepção não virá sem atrito, na medida em que o ser para outro é ao mesmo tempo essencial para essa independência, e ao mesmo tempo o que a tira dessa independência por assim dizer, torna-a dependente de algo que escapa a sua autodeterminação. Tal aspecto se fará claro adiante. Importante ressaltar ainda que Hegel sublinha que o fato desse dever assumir a forma de um ser-para outro é fundamental para diferenciar essa boa consciência da pura consciência abstrata.

"O ser para outro é assim a substância que existe em si [*ansichseiende*], diferente de Si. A boa consciência não abandonou o dever puro ou o em si abstrato, antes, o dever puro é o momento essencial, de enquanto universalidade de relacionar-se com os outros" (§640). Isto é, o momento "puro", "abstrato", foi suprimido, mas conservado, elevado a um nível mais concreto em que a universalidade tem a determinação de "ser reconhecido" pelos outros. Como sabemos desde a consciência escrava, alienar-se é um momento necessário, pois é ao intuir-se a si mesmo em um outro fora de si que a consciência de si passa da certeza subjetiva para a confirmação de sua independência, de sua verdade. Porém, diferente da consciência escrava, que atingia isso no produto do seu trabalho e não no reconhecimento de outra consciência – e com isso atingia apenas uma liberdade no interior da servidão (§199), liberdade do pensamento, e não a "liberdade viva", verdadeira (§200) – aqui o fundamental é que a consciência, através da ação, tem um ser-para-outro, que a princípio está numa relação

de igualdade com ela, podendo então confirmar à consciência que ela é cumpridora do dever, que é universal: "Ao contrário [da "visão moral de mundo"], a *efetividade existente* da consciência moral é uma efetividade que é [um] Si, quer dizer, um ser-aí consciente de si, o elemento espiritual do tornar-se-reconhecido" (§640). E prossegue Hegel: "Esse ser-para-outro constitui o elemento comum [*gemeinschaftliche*] da consciência de si, a qual é a substância na qual o ato [*Tat*] possui subsistência e efetividade; o momento do tornar-se reconhecido pelos outros. […] A efetividade existente da boa consciência é um Si, quer dizer, um ser aí consciente de si, o elemento espiritual do tornar-se reconhecido" (idem).

Em resumo, o agir é a tradução do conteúdo singular no elemento objetivo, elemento no qual ele se torna reconhecido e, por meio disso, universal. A ação é reconhecida na medida em que está imediatamente vinculada com o saber, unidade que Hegel define como convicção: se o critério para o reconhecimento e efetivação dessa consciência é a identidade entre sua ação e o saber que essa consciência tem a respeito dela, esse saber do fim da ação torna-a imediatamente efetiva, suprimindo a separação entre o momento da agência do sujeito, e o universal, o dever puro. Essa dinâmica faz da boa consciência uma efetividade, e parece pela primeira vez capaz de fornecer uma realização concreta da moralidade, no sentido moderno, como cumprimento do dever por uma subjetividade absolutamente livre, já que na figura anterior a realização plena da moralidade era interditada, sua realização deslocada para um além-mundo.

Do ponto de vista dessa figura, dessa forma de relacionar o lado singular e universal como uma relação entre uma ação concreta, exterior, de um lado, e de outro o julgamento pelos outros do caráter dessa ação, não ocorre mais falar de boas intenções que não se efetivam, nem de um desacordo entre recompensa e mérito da ação, "o que é sabido como dever se cumpre e chega a efetividade" (§640). Mas do ponto de vista do outro, isto é, enquanto ser para outro, a conformidade da ação com o dever é o universal de todas as

consciências, e por isso é o reconhecido, é o existente. Ao ser generalizada como critério universal – "tomada isoladamente, sem o conteúdo do Si" – ela é o ser para-para-outro transparente, essencialidade "carente-de-conteúdo em geral" (§640)

A boa consciência como figura da ironia romântica

A boa consciência, diante das circunstâncias do agir se comporta primeiramente como sabedora em relação à efetividade – sabe que a universalidade reside no elemento do saber. Sabe também que não é capaz de abarcar todas as "determinações singulares" que se manifestam na ação. Ela sabe que uma "relação verdadeiramente universal e pura do saber seria uma relação com algo não oposto, uma relação consigo mesmo" (§642). Ao mesmo tempo, sabe que o agir implica uma oposição essencial, uma relação com um negativo da consciência, uma "efetividade existente [*seiende*]" (idem). A ponderação das circunstâncias está presente, mas como momento que é para-outro, e não corresponde perfeitamente a sua convicção. Mas seu saber imperfeito e incompleto, por ser seu saber, é valorizado como suficiente e completo.

A boa consciência sabe que tem que decidir entre deveres, porquanto sabe que nenhum deles é absoluto – a ilusão do dever puro ficou para trás com a visão moral do mundo. O caráter abstrato do dever foi dissolvido pelo espírito certo de si mesmo que enquanto boa consciência sabe que "sua universalidade real, ou, seu dever, repousa em sua pura convicção do dever" (§643). Ao fim essa convicção se revela tão vazia quanto o dever – a autonomia inicialmente formal, universal de forma abstrata, se inverte aqui em arbítrio singular. É preciso agir, mas a convicção, por sua natureza imediata, só pode dispor como conteúdo seu a esfera imediata da sensibilidade – "Essa é, como determinação e conteúdo, a consciência *natural*, isto é, os impulsos e as inclinações" (643).

Tudo o que anteriormente era bom, mal, lei, direito, é um outro para a certeza imediata de si mesmo, um universal que é um ser para outro que se interpõe entre ela e sua própria verdade, que a separa do que seja sua própria imediatez. Assim, oposta a isso, como pura verdade imediata que seja conteúdo seu, só resta "a arbitrariedade do singular, a contingência do ser aí carente de consciência" (idem). Outra referência fundamental para a compreensão da boa-consciência é noção de ironia que Hegel atribui a Schlegel. Nos *Cursos de Estética* essa liberdade absoluta em relação a tudo que reside fora do Eu é tomada como uma aplicação dos princípios da filosofia de Fichte ao campo da arte, mas que possui uma óbvia implicação ética. É particularmente interessante a descrição da dissimulação da consciência irônica em relação ao que é objetivo, reconhecido como válido em-si e para-si pelos outros:

> Minha aparição, na qual me ofereço aos outros, pode até ser algo sério para eles, na medida em que me tomam como se eu estivesse tratando mesmo de algo sério, no entanto, deste modo eles apenas se enganam, são pobres sujeitos limitados que não possuem o órgão e a capacidade de apreender e de alcançar a altura do meu ponto de vista. […] Aquele que se encontra em tal ponto de vista da genialidade divina observa do alto com distinção todos os outros homens, que são considerados limitados e rasos, na medida em que o direito, a eticidade etc. Ainda valem para eles como algo de sólido, de obrigatório e de essencial (CE, p.81-2).

Esse conteúdo é posto como valendo pela "essencialidade moral ou como dever" – pois essa consciência já fez a experiência de que o "dever puro é indiferente a qualquer conteúdo e suporta qualquer conteúdo" (§644) Os exemplos, semelhantes aos já usados no capítulo sobre a razão para criticar a vacuidade da razão legisladora, mostram como a exigência de universalidade, de "pureza" do dever, ao ter que ser levada a cabo por um agente, se choca com o contexto, com a multiplicidade de interpretações possíveis sobre um mesmo feito em uma comunidade ou em contextos diferentes, de modo que sua concretização, embora feita em nome de uma consciência universal, é realizada por uma consciência singular. Nisso começa a se desenhar a oposição que será fundamental entre as perspectivas de uma consciência universal, que toma por essencial no dever aquilo que seria o interesse mais puro,

livre de intenções egoístas, individualistas, que faria valer a lei de todos, como uma espécie de Creonte, que reivindicava a defesa da lei publica, universal – e, do outro lado, a consciência singular que na sua ação levaria em conta o aspecto da sensibilidade, da singularidade, como, em certo sentido, Antígona[33].

Frente a isso não cabe, no interior do "padrão de medida" da boa consciência, contrapor um outro conteúdo, pois todos trazem consigo a "mácula da determinidade". O "saber puro" é livre (se poderia dizer: irônico) em relação a esse conteúdo e pode tanto rejeitá-lo quanto acolhê-lo. Colocando nos termos que da oposição que encerrará a figura, tanto a decisão da consciência natural e singular, quanto o julgamento da consciência pura e universal, fundam-se na arbitrariedade da convicção. "No caso efetivo, o dever se cinde na oposição em geral" (§645), a oposição entre singularidade e universalidade.

A cisão da boa-consciência

Assim, em um primeiro momento, na medida em que o que a boa consciência considera essencial é o momento do saber puro, a convicção no momento da decisão de que sua ação é a realização do dever, há uma relação de igualdade: o universal é essa identidade consigo mesma da consciência, a ipseidade [*Selbstheit*] de todos. Tal ipseidade é compartilhada por todos, e por isso seria o meio no qual a consciência é reconhecida: "Esse ser é o elemento por meio do qual a boa-consciência está imediatamente em relação de igualdade com todas as consciências" (§647).[34]

33 Embora a lei da família, lei divina, fosse tão justa e correta quanto a lei da cidade, Hegel ressaltava em diversos momentos como o interesse familiar, sua naturalidade de base, pervertia e se chocava com o universal, chamando a feminilidade (o gênero identificado às obrigações éticas da lei da família) de "eterna ironia da comunidade" (§475) que "muda por suas intrigas o fim universal do Governo em um fim privado, transforma sua atividade universal em uma obra deste indivíduo determinado" (idem).

34 Hyppolite atribui esse aspecto religioso da bela alma, a ideia de um serviço divino, a Schleiermacher, que teria desenvolvido esse aspecto a partir de Jacobi (HYPPOLITE, 1999, p.542)

Essa primeira reconciliação se dissolve rapidamente e em seu lugar se constitui uma relação assimétrica entre duas formas de se posicionar no interior da figura da boa consciência, que remete a estrutura que mencionamos acima, entre uma consciência atuante e uma consciência que julga. Essa ação é universal (reconhecida como em acordo cm o dever puro) enquanto reside no saber, na convicção interior. Nesse momento ela é imediatamente correta, efetua uma concordância entre a forma do dever e o conteúdo determinado pelo Si. Nele, as diferenças, as múltiplas circunstâncias de determinado caso, estariam superadas, pois dissolvidas na certeza de si. Mas ao passar ao ser, à efetividade, e nisto ser um "ser para outro" a diferença – ação supostamente moral – ganha independência em relação a consciência que a mantinha e sustentava como universal, dissolvendo aquela relação imediata. A desigualdade aparece como diferença entre a convicção expressa pelo agente e sua motivação interior, e ela pode ter assim o reconhecimento da ação recusada pelos outros. A convicção individual que alega estar cumprindo o dever, ao ser posta no meio universal do ser, é diferença: "no ser a diferença é posta subsistindo, e a ação é uma ação determinada, desigual com o elemento da consciência-de-si de todos, e assim, não necessariamente reconhecida" (idem, §648). A consciência que julga, ou, universal, para quem a ação é, não pode ter certeza de que o conteúdo dessa ação, que a consciência singular afirma corresponder ao dever, não é uma dissimulação desta, puro arbítrio. Mais que mera possibilidade, uma tal consciência que coloca como essencial o momento singular da ação tem de ser tomada pela consciência que julga como má.

A consciência universal aprende aqui que a ação não pode ser entendida apenas como essa determinação externada por uma consciência, a qual depois de efetivada pode ser abandonada pela consciência. O critério da boa consciência para uma ação ser valorizada e reconhecida como universal é o saber e a convicção "mediante o saber de si mesmo no ato". Se a ação que a consciência realiza "deixa de ter nela o Si", se autonomiza em relação ao Si,

ela torna-se apenas uma “efetividade ordinária” um “implementar de seu prazer e desejo” (650). A consciência precisa encontrar então uma forma de exteriorização, de ser-para-outro, na qual, no “produto” dessa exteriorização, esteja preservado o que é essencial, o saber de si como moral. É unicamente esse saber puro que deve ter um ser aí, não o elemento sensível do Si, sua individualidade natural.

Reconhecimento e linguagem

Assim como em momentos anteriores, Hegel atribui a linguagem esse papel de “ser aí do espírito”: “A linguagem é a consciência de si existente para os outros, que está imediatamente presente como tal e que é universal como esta consciência de si” (§652). O si separa-se de si e, como no puro eu = eu, se torna objetivo ao mesmo tempo que se mantém como este Si: “Tanto se percebe como é percebido pelos outros”. “O conteúdo da linguagem da boa consciência é o si, sabedor de si como essência [a convicção] e esse exprimir é a verdadeira efetividade do agir e a validade da ação” (§653). Ela vale como dever na medida em que ela é *expressa*. O agir muda de significado para essa consciência, não é o transmitir do seu conteúdo da forma do fim, do ser-para-si, para a efetividade abstrata, o ato singular, mas sim da forma da imediata certeza de si mesmo para a da “asseveração de que a consciência está convencida do dever e sabe de si mesma o dever” (idem).

Não se coloca para essa boa consciência questões acerca da *verdade* da asseveração do agir por dever ou se o mesmo foi efetivamente cumprido. Esse tipo de questão faz supor uma diferença entre intenção interior e a manifestação exterior no discurso, entre o querer do Si singular e o dever, a vontade da consciência universal e pura – como se essa residisse nas palavras, e aquela seria a verdadeira mola propulsora da ação. Mas, através da linguagem, é essa diferença mesmo que se superou. O saber imediato do Si é lei e dever, só o que se exige é

que a consciência o saiba e, importante, que o diga. O enunciar da asseveração supera em si mesmo a forma da particularidade, reconhece a necessária universalidade do Si, ao se colocar na forma adequada de expressar o puro saber, a linguagem – É um "universal querer e saber que reconhece os outros, que lhes é igual" (§654). Quem diz que age de boa consciência diz a verdade – mas é necessário que o diga, porque não é no conteúdo da ação que ela é universal, mas na forma, a forma do Si que só é efetivo na linguagem. O caráter romântico, de fundo estético-religioso dessa postura, fica evidente ao Hegel chamar esse momento de "genialidade moral": elevada acima de qualquer lei determinada e qualquer conteúdo determinado, ela "sabe a voz interior do seu saber imediato como sendo a voz divina" é um serviço divino em si mesma, porque seu agir é o contemplar dessa sua própria divindade" (§655)

É interessante notar aqui que tal caráter divino da boa consciência universal pode assumir uma forma coletiva, uma comunidade fundada numa espécie de reconhecimento recíproco do agir moral de seus membros. Porém, não se tratará da realização efetiva da intenção, em uma ação, mas da expressão, como discurso, da convicção da consciência, a expressão pública da adesão da consciência ao universal, pelo qual ela se dá um ser-para-outro, mantendo-se ao mesmo tempo universal:

> Por meio desse enunciar, o Si se torna algo vigente, e a ação torna-se ato efetuante. A efetividade e a subsistência de seu agir são a consciência de si universal; mas o enunciar da consciência moral põe a certeza de si mesma como Si puro e por isso como Si universal. Os outros valorizam a ação por causa desse discurso, no qual o Si é expresso e reconhecido como a essência (idem, §656)

Hegel desenha assim, aparentemente, uma relação intersubjetiva em que os indivíduos reconheceriam uns aos outros por meio da comunicação de suas intenções, pretensamente universais. Esse momento nos parece fundamental, pois mostra como um reconhecimento recíproco pode ser também um falso reconhecimento, uma falsa reconciliação. Hegel a descreve como uma espécie de comunidade de belas almas, em que o "o espírito e a

substância de sua união é mútua asseveração de sua conscienciosidade, de suas boas intenções, o jubilar-se por essa pureza recíproca e o deleitar-se com a sublimidade do saber e enunciar, do guardar e cultivar tal excelência" (idem). Porém, apesar dessa tentativa, subsiste para essa boa consciência a diferença entre sua consciência abstrata e sua consciência de si, a contradição entre a exigência do dever e a diversidade inscrita nos casos concretos. Por isso ela tem ainda que experimentar a sua consciência efetiva como uma outra coisa, distinta do "interior recôndito" onde ela vive uma unidade imediata com Deus. A boa consciência não efetua na ação relações mediatizantes, relações na qual relaciona algo com um outro, um diferente em relação a ela. Ao contrário, ela só tem relações imediatas, o que significa que ela é apenas unidade, que paira acima da diversidade. Nisso, essa consciência de si retorna ao seu mais íntimo e desvanece toda exterioridade, retorna à intuição do Eu = Eu. Para a consciência que retornou a essa unidade mais interior, nada de outro pode ter qualquer firmeza ou substancialidade, mas apenas abstrações. Resulta disso que, em sua extrema pureza, tal consciência alcançou também a extrema pobreza.

A bela alma

Trata-se de uma consciência infeliz, para a qual a alternância e inversão se transferiram para o interior. O seu mundo fora criado por sua fala, e o que lhe retorna como um outro é apenas um eco, diz Hegel. Ou seja, esse retorno não é um outro no qual ela está em si e para si, "pois a essência para ela não é um em si" (658). Ela "não tem ser-aí, porque o objetivo" – seu discurso – "não chega a ponto de ser um negativo do Si efetivo, assim como este não chega à efetividade. Falta-lhe a força da exteriorização, a força para se fazer coisa e para suportar o ser" (idem). Em resumo, seu acordo com a moralidade se mostra hipócrita, na medida em que ela não está comprometida com nenhuma ação concreta, assim como era hipócrita a ação

realizada pela consciência atuante segundo sua convicção moral, por não estar comprometida com o dever, mas sim com as inclinações "egoístas" de uma consciência singular.

Aqui cabem algumas observações sobre as referências de Hegel para essa figura. Como vimos acima, ela descreve em geral a atitude filosófica de reivindicar um acordo da convicção interior do indivíduo com o dever, o que, na sua imediatez e suposta naturalidade possui uma beleza estética, comparada a do gênio artístico. Os intérpretes tendem a apontar uma variedade de autores, e a figura é aberta o suficiente para admitir isso. Hyppolite por exemplo ressalta que essa ideia de uma exteriorização de si através da linguagem, que visa ao fim a contemplação da própria convicção moral, remete diretamente a um tipo de "literatura do Eu": "Frente a esse texto, como não pensar em toda uma literatura que vai das *Confissões* de Rousseau às *Confissões de uma bela alma,* passando pelas *Cartas do jovem Werther*?" (1999, p.540). Para Siep a noção de "gênio moral" é tirada principalmente do *Woldemar* de Jacobi, mas a ênfase na "criatividade divina" da boa-consciência seria mais identificável no *Heinrich von Offterdingen* de Novalis[35]. Uma tentativa de delimitação mais precisa é feita por Speight, que busca ver, ao menos no conflito central da figura, um embate entre uma consciência irônica de inspiração schlegeliana, e uma bela alma inspirada sobretudo no *Woldemar,* sem com isso excluir a possibilidade de um campo de referências maior:

> Primeiro, ele abre a possibilidade de considerar as várias reivindicações romanescas sobre a bela alma dentro da seção não como uma série de meras alusões, mas como parte de uma "conversa" romântica em curso envolvendo reivindicações públicas de consciência, contra-reivindicações, confissões e (em última instância) a possibilidade de perdão. As linhas centrais dessa disputa, para Hegel, situam-se entre a ironia e incompletude schlegeliana de um lado e a consciência jacobiana e o perdão de outro, mas pode-se ver um debate mais amplo da bela alma - entre Goethe e Novalis, por exemplo, ou Hölderlin e Hegel. (SPEIGHT. 2004, p.101)

"Luta" por reconhecimento

35 Cf. SIEP, 2000, p.212-3

Essa desigualdade exposta acima é como ela se exprime no interior da boa consciência, ou seja, são possibilidade no interior desse mesmo quadro ou atitude de uma figura da consciência. Ao mesmo tempo tal desigualdade se manifesta exteriormente, no elemento do ser-aí, como "desigualdade de sua singularidade particular frente a outro singular" (§660). Nesse sentido, embora a relação unilateral de reconhecimento entre senhor e escravo deva ser entendida como provisória e parcial, aquela assimetria, o fato dessas posições lógicas se materializarem em consciências opostas, me parece possuir uma função estruturante de todo movimento do reconhecer. Se já se estabeleceu que a boa consciência progrediu em relação à visão moral de mundo por ser um espírito moral concreto, que abandonou o formalismo abstrato e colocou como essencial a exteriorização de sua intenção moral, aqui como no capítulo IV vimos uma figura tomar por essencial a vida (o elemento natural, singular, da sensibilidade, suas inclinações e desejos) e outra o universal, o dever puro que se manifesta na linguagem da bela alma, sua devoção divina que não suja as mãos com a negatividade do mundo. Aqui como lá, a consciência que se vincula ao universal se põe na posição superior, no caso, como a consciência capaz de expor a hipocrisia maldade do singular, a discordância entre o interior e o exterior – a intenção interior, má, e sua ação.

Porém, ao entrar em conflito com a consciência atuante, que põe sua singularidade como momento essencial, tentando desmascarar sua hipocrisia, a consciência universal se torna também ela "lei particular". A denúncia, pela consciência universal confere direito de existência ao não reconhecido, pois a consciência universal a eleva ao seu mesmo nível, ao se opor ao singular, ela o legitima, ao admiti-lo como apto a ser julgado segundo os critérios do reconhecimento universal. A situação se configura então como um dilema, que pode ser formulado nos termos de uma relação horizontal, como a possibilidade, num contexto em que a base do bem moral é que este seja determinado pela subjetividade, de apontar a falsidade da

motivação interior de outra subjetividade livre. Mas esta passagem também pode ser entendida em vista do interesse mais amplo da *Fenomenologia*, no contexto da relação entre consciência universal e singular para alcançar o saber absoluto, a unificação entre saber e verdade a partir da qual se pode adentrar na ciência.

A igualdade entre os dois lados da boa-consciência

Aqui, porém, o ponto a se reter é o caráter positivo que essa igualdade que se estabelece entre a consciência má e o universal provoca. Consciência singular e universal, o ponto de vista da ação e o universal expresso no julgar da bela alma, padecem de uma oposta unilateralidade, que redunda assim numa igualdade, uma hipocrisia reciproca, pois a unidade que sustentam haver entre sua ação, ou seu discurso, com o dever, é falsa, seja porque, de um lado, se coloca a realização dos fins finitos e "maus" da singularidade como manifestação do universal, seja porque, por outro, se alega realizado efetivamente o dever universal uma ação que não se exterioriza verdadeiramente. Em suma: o motivo pelo qual a consciência universal, a princípio, não está cindida pela oposição entre os aspectos singular e universal do agir, é porque ela não age verdadeiramente, ou, sua ação – a asseveração discursiva dos princípios morais – permanece tão somente uma universalidade do pensamento, é somente um juízo. Uma ação concreta contém, para Hegel, tanto o lado universal quanto lado particular, o interesse do indivíduo. O que a consciência que julga faz é, pelo seu julgamento, *explicar* as ações de maneira a cindi-las, dividi-las entre interior e exterior, entre a intenção e a ação mesma. A ênfase no "explicar" remete aqui ao termo também usado por Hegel para denominar o procedimento da figura do entendimento: explicar um fenômeno dividindo-o, separando sua manifestação exterior, efetiva, de uma causa interna distinta dele mesmo, é o

que fazia o entendimento para lidar com o objeto. Tal juízo "coloca a ação fora de seu ser-aí, e a reflete no interior ou na forma da particularidade própria" (§665).

Como vimos, para Hegel, o valor da ação se mostra no seu todo como síntese de seu aspecto interior e exterior, isto é, de sua motivação interna e de sua interpretação e recepção pelos outros, isto é, outras consciências, mas também os padrões normativos que regem determinando contexto social, o que é esperado e aceito como correto pelos outros, ou seja do que ela realiza enquanto "obra" passível de reconhecimento pela coletividade. Nesse sentido, o que essa consciência que julga faz é tirar a ação de seu contexto (seja social, histórico, etc.) e tomar uma parte dela, o aspecto interior, como sua totalidade. Ela age, diz Hegel citando um dito atribuído a Napoleão, como o criado de quarto da moralidade, que diante do homem de ação, não vê senão o interesse egoísta. (§665)

Tal consciência revela-se assim ela mesmo má, vil, pois ela é quem, por seu juízo, produz e fixa a desigualdade da ação com ela mesma. Por isso a consciência atuante a reconhece como idêntica a ela em sua estrutura. "Contemplando essa igualdade e proclamando-a, confessa-se a ela" (666), e espera um ato recíproco, visto que o outro se colocou ao lado dela, como uma forma do "mal" – espera assim que ela "repita sua fala", e nisso se produza o "ser-aí reconhecente" (idem). Ela "enuncia sua igualdade na confissão, e a enuncia porque a linguagem é o ser-aí do espírito como Si imediato" (666). Nesse momento da "denúncia" da hipocrisia da bela alma talvez se possa ver uma referência ao romance *Lucinde,* de Schlegel. Em um capítulo chamado "Alegoria da insolência", o protagonista adentra um jardim povoado por vários "romances" sob a forma de pessoas, cujos nomes são conceitos como "Moralidade", "Engenho", "Elegância", "Insolência" etc., e que em certo sentido funcionam como uma figura fenomenológica. Em determinado momento da discussão entre as "figuras", ocorre o seguinte diálogo:

> "Tenho muito mais sentimento que tu, querida moralidade!", disse uma delas, "Além disso, também me chamo alma, na verdade me chamo bela alma." Moralidade ficou um pouco pálida, as lágrimas saltaram-lhe os olhos. "Mas ontem fui tão virtuosa", disse ela, "Em meu esforço em ser ainda mais virtuosa estou fazendo cada vez mais progressos. Eu mesma já me censuro tanto, por que devo ainda ouvir suas censuras?" (SCHLEGEL, 2019, p.25-6).

A sequência de declarações dessas figuras supostamente virtuosas é interrompida pela Insolência, a qual, a despeito de uma primeira impressão negativa, termina por parecer a mais simpática ao personagem que assistia aquela cena, por mostrar a vacuidade daqueles discursos:

> Insolência me parecia então menos rude, e como pude olhar para ela com ousadia, devo confessar com estupefação que sua figura era grande e nobre. Movendo-se rapidamente em direção à bela alma, ela a segurou pelo rosto e disse: "Isto é apenas uma máscara, tu não és a bela alma, no máximo a elegância, e no mais das vezes a coqueteria!" (idem, p.26)

Não se trata, porém, de assumir essa perspectiva irônica, que no fim das contas Hegel também rejeita. A fim o que se mostra é que esses dois extremos se igualam em algum nível.

Em um primeiro momento, porém, Hegel expõe o que seria a perpetuação do reconhecimento desigual, em que só a consciência que age reconhece o universal, e a consciência universal "o coração duro, que é para si, rejeita a continuidade com o outro" (§667). Aquela posição se inverte, na medida em que a consciência atuante é que, ao confessar-se, passou da individualidade singular e natural, ao ser-aí verdadeiro, a linguagem, e agora é a consciência que julga que se "recusa a sair do seu interior para o ser-aí do discurso" Opõe assim ao discurso da confissão a beleza de sua alma e o "mutismo do guardar-se para si mesmo e não se rebaixar perante o outro" (667). Se antes a bela alma considerava que toda ação era corrupta, posto que afetada por um interesse singular, e que o universal só poderia ser expresso na linguagem, agora, diante de uma forma superior de discurso, que retornou ao universal da linguagem após ter passado pela negatividade da ação, ela tem de recusar até mesmo a linguagem, reivindicando algo inefável como a beleza, a contemplação muda, etc. O desfecho para uma tal forma de consciência é o de uma negação puramente abstrata: sem a

efetividade, tal consciência é incompleta, mas para ser efetivo, é necessária uma exteriorização contrária à concepção que essa bela alma tem do puro Si, e assim a igualdade entre ambas, que ela é capaz de produzir é a unidade carente de espírito do mero ser: A bela alma "como consciência dessa contradição de sua imediatez não reconciliada, é transtornada até a loucura, e definha em tísica nostálgica. Com isso abandona, de fato, o duro obstinar-se do seu ser-para-si; mas produz somente a unidade – carente de espírito – do ser" (§668). Nesse momento específico Hegel parece ter em mente Novalis, como fica claro na breve seção dedicada a ele nas *Lições de História da Filosofia:*

> Essa nostalgia de uma bela alma está representada nos escritos de Novalis. Essa subjetividade permanece nostalgia, não chega ao substancial, desvanece-se em si mesma e se apega a esse ponto de vista - o tecer e o traçar de linhas dentro de si; é a vida interior e a circunspeção de toda a verdade. - A extravagância da subjetividade muitas vezes se torna loucura; se fica no pensamento, fica preso no vórtice da mente reflexiva, que é sempre negativa em relação a si mesma. (1986, p.418)[36]

Do lado da consciência singular, a quebra da expectativa de reconhecimento pela consciência universal conduz à "suprema indignação" (idem), pois ela tem consciência de que só se realiza no outro, e que o outro não é uma efetividade qualquer, não é uma coisa, carente de essência, como na riqueza, ou mesmo no produto do trabalho do escravo, mas é o pensar, o saber mesmo, que reside em outra consciência. Não me parece exagero dizer que, se não há uma "luta" em sentido literal como no capítulo IV, há pelo menos um conflito em torno do reconhecimento com uma estrutura que lhe é semelhante. Uma luta em um "*médium*" mais espiritualizado, em que sujeitos morais, na acepção moderna do termo, buscam, pela ação e pela justificação de suas ações, a confirmação de sua moralidade pelo reconhecimento do outro, nisso se deparando com o conflito entre diferentes modos de interpretar o dever moral.

---

36 Diese Sehnsucht einer schönen Seele stellt sich in Novalis' Schriften dar. Diese Subjektivität bleibt Sehnsucht, kommt nicht zum Substantiellen, verglimmt in sich und hält sich auf diesem Standpunkt fest, — das Weben und Linienziehen in sich selbst; es ist inneres Leben und Umständigkeit aller Wahrheit. - Die Extravaganz der Subjektivität wird häufig Verrücktheit; bleibt sie im Gedanken, so ist sie im Wirbel des reflektierenden Verstandes befangen, der immer gegen sich negativ ist.

Prosseguindo na comparação, poderia se dizer que a bela alma, consciência universal, reproduz o mesmo movimento do senhor: mostra-se a princípio superior na medida em que se mostra mais "livre", aparentemente realizando a moralidade. Tal independência, porém se mostra precária, abstrata, como a do senhor, a quem também faltava o momento do "agir formativo". A consciência atuante por sua vez, vê sua pretensão de reconhecimento recusada pela condenação do outro, devido a acusação de sua singularidade, mas acaba por compreender a unilateralidade de ambas as posições. Ao confessar sua culpa, buscando uma atitude recíproca da outra consciência, mas que não é correspondida, ela emula, em um primeiro momento, o reconhecimento desigual do capítulo IV, em que que só o escravo reconhecia o senhor, sem ser reconhecido.

Perdão como reconhecimento recíproco e reconciliação

Porém essa figura do espírito conteria as condições para a resolução desse conflito e dessa relação desigual. Nesse ponto, num primeiro momento de forma ainda negativa, Hegel formula de maneira mais clara o que caracteriza para ele o "espírito", e qual seria a maneira "correta" de conceber a relação entre ação e julgar, entre singular e universal. Como vimos, a bela alma retém nela mesma seu ser-para-si, não se comunica, nisso retém o penitente em estado de "pecado", quando ele mesmo, a consciência atuante, já abandonou sua ação má. Nisso, diz Hegel, ela renega o próprio espírito, "não reconhece que o espírito, na certeza absoluta de si mesmo, é o senhor de todo ato e efetividade, e pode rejeitá-los e fazê-los não acontecidos" (667). Ela é quem impede o retorno do outro desde seu ato até o "ser aí espiritual do discurso" (667). Esta passagem resume o sentido geral dessa figura, como oposição e reconciliação de ação e discurso, enquanto princípios distintos do ser aí do espírito.

A possibilidade de resolução dessa oposição estaria em a consciência universal fazer o mesmo que a outra: reconhecer que sua ação, no caso, o seu discurso, é má, renunciar a sua unilateralidade, e assim se reconhecer na outra, reconhecendo que o singular, o mal, o negativo, é um momento seu, assumindo o poder de "desfazer o acontecido", isto é, de reintegrar o negativo numa totalidade, como momento mesmo da efetivação do universal. Nas palavras de Hegel:

> As feridas do espírito curam sem deixar cicatrizes. O fato não é o imperecível, mas é reabsorvido pelo espírito dentro de si; o que desvanece imediatamente é o lado da singularidade presente no fato. O Si efetivante – a forma da sua ação – é só um momento do todo, e igualmente o saber que pelo juízo determina e que fixa a distinção entre o lado singular e o universal do agir (§669).

Embora à primeira vista não seja a principal discussão de nosso problema, visto parecer se relacionar pouco com o tema do reconhecimento, cabem aqui alguns comentários sobre a passagem acima e sua relação com uma espécie de filosofia da história. Esse vínculo já foi ressaltado por Jean Hyppolitte. Para o comentador francês, o fundamental do processo de reconciliação exposto aqui está na passagem onde Hegel enuncia que "as feridas do espírito curam sem deixar cicatrizes". Esta passagem, que não por acaso vem logo após a referência ao sentimento de nostalgia romântico, indica um caráter temporal do perdão. Tratar-se-á de uma conciliação que – tal como a filosofia, como dirá Hegel no prefácio à *Filosofia do Direito* – "chega sempre tarde demais", e que "somente aparece no tempo depois que a efetividade completou seu processo de formação e se concluiu" (HEGEL, 2010, p.44).

> A dialética cristã da remissão dos pecados é a representação simbólica de uma filosofia trágica da história, na qual a finitude do espírito ativo é sempre convertida no movimento ascendente do espírito, em que o passado espera seu sentido do futuro. 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 (HYPPOLITE, 2003, p. 523)

O espírito se reconhece como absoluto, isto é, como livre - pois é "o saber universal de si mesmo em seu Contrário absoluto" - apenas nessa mediação da "consciência do perdão dos pecados", numa contemplação retrospectiva que revela o sentido do acontecido quando este já foi superado, quando já é um "este superado". Rebecca Comay, num livro que tem por tema central a relação de Hegel com a Revolução Francesa[37], fornece um modo interessante de compreender esse ponto. Isso porque para ela o que está em jogo nesse capítulo, na crítica de Hegel a seus conterrâneos na *Fenomenologia*, é a questão de como lidar com o "anacronismo" alemão:

> A filosofia alemã não é simplesmente um análogo ou uma explicação especulativa da Revolução Francesa; ela é a construção prática de um legado. O perdão é a aceitação da extensão material da revolução em solo alemão – falho, corrupto, desigual e traumaticamente despreparado. (COMAY, 2010, p.137-8, tradução nossa)

A Revolução, e mais propriamente sua "exportação" por Napoleão, "confronta a Alemanha com o espectro de sua própria não-contemporaneidade" (idem). A passagem "à outra terra" a que Hegel remete é literal, bem como é central para a compreensão do capítulo a inefetividade que atravessa a filosofia moral de Kant até os românticos, também sublinhada por Hegel.[38] O ressentimento do "coração duro" e a subsequente "tísica nostálgica", ponto alto da figura da bela alma, expressam o ponto de vista do ideal de autonomia absoluta diante da qual toda ação é passível de condenação. O fato de que toda ação contém o momento da singularidade, do "mal", como vimos, interdita qualquer realização por parte da bela alma, e obstrui assim sua reconciliação com o mundo. Daí o caráter positivo do perdão, como mostra Comay:

> Enquanto um desfazer ativo do passado, o perdão repete a lógica inaugural da revolução. O tempo começa de novo: "o fato não é o imperecível" (*die*

37 *Mourning Sickness: Hegel and the French Revolution*, 2010

38 Sobre essas questões ver também os ensaios de Paulo Arantes em seu livro *Ressentimento da Dialética* (1996), onde o autor busca relacionar o atraso social e político da Alemanha com o idealismo e o romantismo alemão.

> *Tat ist nicht das Unvergängliche*) (§669). [...] O evento é historicizado: ao invés de determinar o futuro, o passado é liberado para receber um novo sentido do futuro. (2010, p.133)

Esse processo de "esquecimento" a que o espírito se dedica, um esquecimento "produtivo", que reconcilia o espírito consigo mesmo, é comparado por Comay e outros autores a um "trabalho de luto". Este remeteria não só ao contexto pós-revolucionário, mas à história do espírito contada nesse capítulo, desde o momento em que a ação da individualidade irrompe como inevitavelmente transgressora da bela harmonia da *pólis*. Vimos como o conflito daquela figura levou a uma mútua destruição, da lei da cidade representada por Creonte, e da lei da família encarnada em Antígona. Jay Bernstein bem nota como essas figuras da moralidade "revivem" aquele mesmo conflito[39].

> A "beleza" das "belas almas" de agir e julgar de acordo com a sua boa consciência, ecoa, portanto, a "beleza" ilusória do "equilíbrio estável" (§462) da vida ética grega que foi destruída pela ação de Antígona. Assim a figura da consciência operante é uma Antígona moderna, sustentando as reivindicações da individualidade e sua "lei não-escrita" contra as reivindicações das publicamente reconhecidas leis universalistas da comunidade; e a figura da consciência judicante, um Creonte moderno, colocando a universalidade da comunidade antes das reivindicações da individualidade. (BERNSTEIN, 1996, p.40,)

Mas neste estágio do espírito, haveria uma forma de "curar" aquela ferida aberta. Seria ao modo de um "trabalho de luto" que o espírito poderia abandonar a posição de universalidade inefetiva, de "essência morta", para acolher o momento da negatividade como seu, como o que o constitui a sua história.

> A lição de Creonte é a de que a história vingativa do espírito, seu desdobramento trágico, só pode terminar com a libertação final do coração duro. Nessa libertação, a universalidade e o julgamento, chamemos de filosofia uma vez mais, vêm a ter uma história e um mundo que é deles, uma história e um mundo que é o trabalho de luto do espírito. (BERNSTEIN, 1996, p.62)

---

39 Sobre isso, remetemos também a ACOSTA, 2011, pp. 105-128, e SPEIGHT, 2004.

Acompanhemos então como esse momento do perdão é apresentado por Hegel. É interessante notar como essa reconciliação também se dá por meio da linguagem, da comunicação, como um processo de confissão e perdão, mas de forma muito distinta do discurso que instituía aquela comunidade de belas almas referida acima:

> O perdão, que [a consciência judicante] concede à primeira [consciência], é a renúncia a si mesma - a sua essência *inefetiva*, a qual equipara a outra consciência que era o agir *efetivo*. [...] A palavra da reconciliação [i.e. o perdão] é o espírito *aí-existente*, que contempla o puro saber de si mesmo, como da essência *universal* em seu contrário, - no puro saber de si como *singularidade* absolutamente *existente* dentro de si: um recíproco reconhecer, que é o espírito *absoluto* (§670).

Não é, assim, aquela forma de comunicação "purificada" de qualquer fissura, que abstrai das contingências e da singularidade inerentes à ação do indivíduo, que seria capaz de realizar o universal, mas uma forma de relação dialógica aberta a essas contingências, capaz de elaborar coletivamente e de modo discursivo o sentido da ação, mesmo daquelas ações "más" que se voltam contra o universal. Isso encontraria sua efetivação na comunidade religiosa, com que se passa ao capítulo seguinte, "a religião":

> O *sim* da reconciliação – no qual os dois Eus abdicam de seu ser-aí oposto – é o ser-aí do Eu expandindo-se em dualidade, e que aí permanece igual a si; e que em sua completa exteriorização e [em seu perfeito] contrário, tem a certeza de si mesmo: é o Deus que se manifesta no meio daqueles que se sabem como [sendo] o puro saber." (idem, §671)

O encaminhamento dado ao movimento do reconhecimento aqui possui algumas especificidades em relação aos escritos anteriores de Hegel. Cabe lembrar que Ludwig Siep já mostrara que, se por um lado, a *Fenomenologia* apresenta um conceito de reconhecimento tão amplo quanto o do jovem Hegel, isto é, como relação entre indivíduo e instituições, estabelecendo uma continuidade em relação aos esboços de sistema desenvolvidos em Jena, por outro, há uma importante mudança, justamente o *telos* do movimento do reconhecimento, que não é na *Fenomenologia* o estado de direito, mas o espírito absoluto, como comunidade

religiosa (cf. 1979, p.116). Do ponto de vista do problema de como integrar essa subjetividade "patológica" produzida pela própria dinâmica da modernidade, Siep argumenta que a comunidade religiosa esboça uma forma de reconciliação entre indivíduo e instituições que aponta para problemas que na *Filosofia do direito* receberão outra resposta:

> Hegel não desenvolveu na *Fenomenologia* as formas práticas e sociais dessa reconciliação. A referência no capítulo conclusivo à correspondência entre essa figura da moralidade e a religião cristã desenvolvida (refinada pela reforma e pelo esclarecimento) permite supor, contudo, que ele a via sobretudo na forma de uma moralidade religiosa em construção [*in Formen religiöser Moralität am Werk sieht*]. A comunidade religiosa é o *medium* primeiro da correção recíproca da moral pública e da consciência-moral privada. Que essa religiosidade racional só é possível em uma monarquia profissionalmente estruturada, jurídica e composta de forma socio-estatal, Hegel só detalhou em extenso em seus escritos sobre a filosofia do espírito de 1805 a 1830. (SIEP, 2006, p. 122)

Já Dietmar Kohler vê na dialética da boa-consciência uma preocupação semelhante, mas cuja solução será descartada no futuro sistema. Köhler enfatizará a ruptura entre a posição de Hegel na *Fenomenologia* para a *Filosofia do Direito*. Segundo ele, a posição da dialética da boa consciência perderá importância no sistema. O motivo disso se deve em parte às mudanças da posição da própria *Fenomenologia* no sistema, mas também a um menor peso atribuído à relação de reconhecimento intersubjetivo entre as consciências, em vista de uma resolução mais "institucionalista":

> Certamente, também na *Filosofia do Direito* o ponto de vista da boa-consciência, enquanto convicção subjetiva da conformidade de sua ação ao dever, será contraposta ao ponto de vista dos princípios e leis supraindividuais. No entanto este último ponto de vista não é outra vez o ponto de vista de uma consciência, como o era a da consciência que julga na *Fenomenologia*, mas sim o ponto de vista do Estado, enquanto garantia objetiva do direito e do dever, que a consciência subjetiva não reconhece. (cf. § 137) (KÖHLER, 2006, p.223)

Gostaríamos de concluir com algumas considerações sobre essa conciliação entre ação e juízo realizado no momento do perdão para alguns autores que colocam no centro de sua interpretação da *Fenomenologia* o problema da ação e da normatividade. Tendo isso em vista,

para Pinkard a figura do perdão tem a importante função de "institucionalizar" a relação de reconhecimento recíproco entre indivíduo e comunidade, de modo a reconciliar a exigência de autonomia do indivíduo moderno com as normas que valem universalmente: "Esta comunidade tem agora a possibilidade de compreender e estruturar suas instituições e práticas de modo que elas não são impostas de fora sobre seus membros, mas contínuas em relação ao senso de quem eles são." (idem, p.219). Pinkard defende ainda que essa forma de comunidade já contemplaria as exigências do que seria uma forma moderna de eticidade "[...] uma forma de vida em que 'o modo como as coisas são feitas' é congruente com o moderno senso de distanciamento reflexivo e de agentes que elegem o que conta para eles" (idem, p.219-20). Embora não comprometido com as premissas desse tipo de leitura, Siep também afirma algo semelhante em seu livro sobre a *Fenomenologia*:

> A comunidade religiosa, quando não é apenas a caricatura da reunião de belas almas feita por Hegel [§656], pode constituir o meio de correção recíproca da moral pública e da consciência privada. Nesse meio esses "outsiders" [*Außenseiter*] podem ser reconhecidos e – possivelmente mediante a correção dos critérios vigentes da comunidade – reintegrados. (SIEP, 1998, p.214)

Robert Pippin, em um artigo sobre o "saber absoluto" na *Fenomenologia*, toma como ponto de partida para interpretar o conceito de saber absoluto o que, neste capítulo, Hegel diz ser resultado da formação do espírito: "o conceito que ganhou sua realização", ou, "o conceito em sua verdade, isto é, na unidade com sua exteriorização" (PIPPIN, 2008, p.219). O interessante, no que diz respeito ao nosso tema, é que a tese de Pippin é que a questão do saber absoluto seria respondida por Hegel com uma teoria da normatividade, histórica e socialmente constituída, cujas figuras centrais seriam justamente aquelas em que Hegel discute a ação de um ponto de vista moderno, na parte da razão ativa do capítulo V, e na discussão sobre a consciência moral no capítulo VI (cf. idem, p.220). Trata-se, para Pippin, de mostrar nesses momentos as insuficiências de determinadas concepções modernas de ação,

fundadas em uma separação entre a o aspecto interior da ação (a intenção), e sua efetivação no mundo social. Segundo Pippin:

> Hegel [...] insiste que tais supostas intenções não podem, se elas pretendem ser compreendidas como intenções "efetivas", ser temporalmente isoladas de suas expressões na ação, [insiste] que tais formulações subjetivas e razões mudam no curso da ação, e que é bastante possível que as pessoas estejam erradas acerca de suas intenções e motivações efetivas, [insiste] que apenas enquanto expresso pela ação, neste espaço público, social, é esclarecido com o que elas estão comprometidas e as vezes o porquê." (idem, p.220-1)[40]

Nessas figuras a consciência faria a experiência da ação como uma negação de si, uma "violação" da pureza da subjetividade, o que vimos sobretudo na bela alma. Como vimos, Hegel descreverá a "libertação" do coração duro dessa bela alma como uma conciliação com a ação. Nesse processo, diz Pippin, "tal sujeito virá a compreender tal negação de sua própria subjetividade como a verdadeira realização de tal subjetividade" (idem, p.223). Nesse sentido, conclui Pippin,

> deve-se entender o exercício da autoridade normativa muito mais como a expressão da intenção em um espaço público, social, funcionando enquanto autoridade apenas se há um contexto significativo, suficientemente harmonioso socialmente, e que responda, da maneira correta, a possíveis desafios a tal autoridade (idem)

Em termos mais gerais, trata-se talvez de encontrar a configuração intersubjetiva capaz de fazer jus as palavras de Hegel no prefácio: "O espírito só alcança sua verdade à medida que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto. Ele não é essa potência como o positivo que se afasta do negativo [...] Ao contrário, o espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele." (§32).

40 (PIPPIN, 2008, p. 220–1)

Considerações finais

O presente trabalho se propunha a explicar como e por que, ao fim da última figura do espírito, Hegel retoma de maneira mais explícita o tema do reconhecimento, e afirma que agora sim, finalmente, aquela relação teria encontrado sua realização plena. Dada a natureza das relações descritas no espírito, cujos termos remetem às instâncias do espírito objetivo (eticidade, direito, moralidade), nos parecia evidente que o reconhecimento não era importante apenas para o espírito subjetivo, para o nível da consciência-de-si, mas também para essas relações. Essa percepção nos parecia digna de uma maior investigação pois, além de haver um certo predomínio das interpretações no capítulo do senhor e do escravo, autores como Habermas e Honneth viam como uma das ideias mais interessantes de Hegel em seus escritos de juventude a tese de que o reconhecimento intersubjetivo seria a força motriz das instituições sociais que constituiriam a eticidade e, no limite, a normatividade de uma determinada sociedade.

Esse juízo, como vimos, vinha acompanhado do lamento por tal modelo ter sido abandonado na obra madura em favor de uma "filosofia do sujeito", cuja certidão de nascimento seria a introdução ao sistema, a *Fenomenologia*. A impressão de que o processo de formação do espírito no capítulo homônimo da *Fenomenologia* contradiz essa impressão foi o ponto de partida dessa pesquisa. Nos pareceu que ao longo desse capítulo a ideia de um reconhecimento recíproco entre as diferentes configurações de consciência singular e universal, era o "padrão de medida" segundo o qual o sucesso ou não daquelas figuras era analisado e que definiam as sucessivas superações de uma figura para outra. Nesse sentido nos parecia possível ver o esquema da filosofia do espírito da juventude funcionando aqui.

Em alguma medida, essa hipótese nos parece defensável, sobretudo no último capítulo, ao qual nos dedicamos com mais atenção. Porém há muitas ressalvas a serem feitas. A

primeira e mais evidente é que a *Fenomenologia* não se propõe a ser uma fundamentação da filosofia política ou moral de Hegel. A introdução da obra a insere claramente em um debate sobre o conhecimento, tendo em vista o debate mais imediato com Kant, Fichte e Schelling e com a filosofia moderna em geral. A aparente delimitação da obra a esse escopo torna estranho o aparecimento de todos aqueles objetos na segunda parte do livro, a partir do espírito. Afinal, porque as desventuras do servo, do nobre ou do burguês às voltas com o Estado moderno, por exemplo, importariam para o problema do conhecimento? Como mostrei no capítulo 2, essa aparente falta de unidade interna da obra poderia ser lida, antes, como a tese fundamental da *Fenomenologia*, resumida no termo "socialidade" da razão (*sociality of reason*) de Pinkard, segundo a qual as relações sociais presentes nas figuras do espírito, sobretudo os conflitos em torno das razões para o agir e a legitimidade de uma ação, informam também o nível puramente teórico conceitual. Em suma, e de forma um tanto simplificadora, a consciência moderna tem que tomar como separados o conhecimento e a verdade, assim como ela, enquanto individualidade, está separada do Estado, conforme a figura do mundo alienado, para ficar em um exemplo.

Essa tese tem implicações mais profundas do que a questão que nos propomos a tratar aqui, e podemos apenas esboçá-la. O ponto é que no geral assumimos o pertencimento dessas figuras do espírito ao projeto da obra de fundamentar a Ciência, e introduzir a consciência comum ao saber verdadeiro. Porém, ao fim e ao cabo, esse percurso, que termina no saber absoluto, parece se dar pela incorporação dessa negatividade, encarnada na singularidade, pelo positivo, uma incorporação na qual o lado do espírito, da "substância", tem prioridade. Nossa impressão inicial era de que o problema da primeira figura do reconhecimento, a relação entre senhor e escravo, era esta ser uma relação assimétrica e unilateral, e de fato, Hegel mesmo o afirma. Disso parecia se depreender que o reconhecimento verdadeiro seria então uma relação mútua e simétrica, isto é, de igualdade entre os dois lados. Em suma, para

usar os termos com que Siep tratou a questão, tratar-se-ia de uma distinção entre reconhecimento "vertical" ou "horizontal"[41].

Ao menos na *Fenomenologia*, não parece ser exatamente o caso dessa segunda possibilidade, a relação "horizontal". Procuramos mostrar ao longo do texto como os conflitos no nível do espírito entre consciência universal e singular poderiam ser remetidos ao par senhor e escravo, inclusive nos motivos que faziam esses conflitos não chegarem a uma reconciliação. Porém a resolução do conflito no espírito não elimina exatamente essa hierarquia. No momento da realização plena do reconhecimento, o momento em que o reconhecimento é realmente recíproco, no perdão, cada lado do conflito, consciência universal e singular, abandona a unilateralidade de suas posições iniciais, reconhecendo-se como momentos diferentes, mas ainda assim momentos legítimos do espírito. Nesse sentido podemos dizer que não é mais uma relação unilateral e assimétrica, pois ambas "saem de si", fazem concessões em relação ao seu princípio, e nisso se reconciliam. Mas nessa reconciliação se sobressai o lado universal, que aprende ao fim que a ação da singularidade é um momento necessário, que o "dilaceramento" e o "despedaçar" da ação singular, para usar termos do prefácio e das primeiras páginas do capítulo espírito, podem ser momentos do universal, momentos assimilados ao seu processo de efetivação. Daí a importância da metáfora das "feridas" que se curam "sem deixar cicatrizes". É nesse sentido portanto que devemos entender o reconhecimento recíproco para a *Fenomenologia*, como a conciliação do momento singular e negativo da individualidade com a universalidade, mas na qual esse último tem a precedência[42].

---

41 SIEP, 1979

42 É essa também a conclusão de Siep: "Que se veja o capítulo da consciência-de-si da *Fenomenologia* no contexto da explicação do conceito do "movimento de reconhecer" e no contexto dos demais textos de Jena; então torna-se claro, que a luta por reconhecimento é apenas *uma* forma e *uma* etapa no "movimento do reconhecer". As diferentes formas de interação, que pertencem a esse movimento constituem o processo de formação como um todo e – libertado de suas unilateralidades e assimetrias – também da "vida" do espírito. Isto vale ainda para as posteriores concepções de espírito objetivo e absoluto. Contudo, não se pode negar

Bibliografia

Obras de Hegel

HEGEL, G. W. F. **Jenaer Schriften**. Franfurt am Main: Suhrkamp, 1986a.
HEGEL, G. W. F. **Jenaer Systementwürfe III**. Franfurt am Main: Suhrkamp, 1986b.
HEGEL, G. W. F. **Phänomenologie des Geistes**. Franfurt am Main: Suhrkamp, 1986c.
HEGEL, G. W. F. **Cursos de Estética I**. Tradução: Marco Aurélio Werle. São Paulo: Edusp, 2001a.
HEGEL, G. W. F. **Fé e Saber**. Tradução: Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2001b.
HEGEL, G. W. F. **System der Sittlichkeit [Critik der Fichteschen Naturrechts]**. Hamburg: Felix Meiner, 2002.
HEGEL, G. W. F. **Filosofía Real**. Madri: Fondo de Cultura Económica de Espana, 2006.
HEGEL, G. W. F. **Linhas fundamentais da filosofia do direito**. Tradução: Paulo Meneses; [Et al.]. São Leopoldo: Unisinos, 2010.
HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução: Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2013.
HEGEL, G.W.F. **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III.** Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1986

Bibliografia secundária

ACOSTA, M. R. Tragedia y Pérdon en la Fenomenología del Espíritu: hacia una relectura del pensamiento hegeliano sobre la comunidad**. Pléyade**, v. IV, n. 1, p. 105–128, 2011.

BERNSTEIN, J. Confession and Forgiveness: Hegel's Poetics of Action. In: ELDRIDGE, R. (Ed.). **Beyond Representation: Philosophy and Poetic Imagination**. Cambridge Studies in Philosophy and the Arts. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 34–65.

BOER, K. Hegels Antigone and the Dialectics of Sexual Difference. **Philosophy Today**, v. 47, p. 140–146, 2003.

BOER, K. A Greek Tragedy A Hegelian Perspective. **Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy**, v. 9, n. 1, p. 358–375, 2013.

BRANDOM, R. **A Spirit of Trust: a Reading of Hegel's Phenomenology**. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2019.

BUTLER, J. **Subjects of Desire.** New York : Columbia University Press, 2012

CASSETTA, P. **Il perdono nel giovane Hegel**. Napoli: La città del sole, 2001.

CECCHINATO, Giorgia. *Champagne Does not Produce Poetry. Er-innerung and Gedächtnis in Hegel's Theory of the Artistic Genius*. In: "**Hegel on Recollection: Essays on the Concept**

---

que Hegel, contrariamente à suas intenções e conceitos, não deixou [justamente] as instituições do espírito *objetivo* livres de um primado do reconhecimento do Estado pelos indivíduos." (2006, p.127).

of Erinnerung in Hegel's System", V. Ricci, F. Sanguinetti. (Org.). Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2013, p. 159-179.

COMAY, R. **Mourning Sickness: Hegel and the French Revolution**. Stanford: Stanford University Press, 2010.

DUDLEY, W. Ethical life, morality, and the role of spirit in the Phenomenology of Spirit. In: MOYAR, D.; QUANTE, M. (Eds.). . **Hegel's Phenomenology of Spirit. A Critical Guide**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p. 130–149.

HABERMAS, J. Trabalho e interação. In: **Técnica e Ciência como Ideologia**. Lisboa: Edições 70, 1994

HONNETH, A. **Luta por Reconhecimento**. Tradução: Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009.

HYPPOLITE, Jean. **Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito**. São Paulo : Discurso, 2003

KÖHLER, D. Hegels Gewissensdialektik. In: KÖHLER, D.; PÖGELLER, O. (Eds.). . **G.W.F Hegel, Phänomenologie des Geistes (Klassiker auslegen)**. Berlin: Akademie Verlag, 2006.

KOJÈVE, A. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro : Contraponto : EDUERJ, 2022

LIMA, E. C. **Direito e intersubjetividade: eticidade moderna em Hegel e o conceito fichteano de reconhecimento**. 2006. Tese (doutorado) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP

LIMA, E. C. O conceito hegeliano de direito na Filosofia do Espírito de 1805/06. **Veritas**, v. 55, n. 3, p. 130–157, 2010.

LIMA, E. C. Notas sobre a crítica de Hegel ao subjetivismo na filosofia prática: liberdade e normatividade. **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**, v. 14, n. 23, p. 117–135, 2017.

MENEGONI, F. Hegel's Theory of Action: Between Conviction and Recognition. In: TESTA, I.; RUGGIU, L. (Eds.). "**I that is We, We that is I," Perspectives on Contemporary Hegel: Social Ontology, Recognition, Naturalism, and the Critique of Kantian Constructivism**. Leiden ; Boston: Brill, 2016.

NEUHOUSER, F. Deducing Desire and Recognition in the Phenomenology of Spirit. **Journal of the History of Philosophy**, v. 24, n. 2, p. 243–262, 1986.

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

PERTILLE, José P. - *A lógica do reconhecimento e o reconhecimento da lógica: de Honneth a Hegel* in.: **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos** ano. 14, No 23 (2017) pp.101-116

PINKARD, T. **Hegel's Phenomenology: the sociality of reason**. New York: Cambridge University Press, 1994.

PINKARD, T. What is a '"shape of spirit"'? In: MOYAR, D.; QUANTE, M. (Eds.). . **Hegel's Phenomenology of Spirit. A Critical Guide**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p. 112–129.

PINKARD, T. Shapes of Active Reason: The Law of the Heart, Retrieved Virtue, and What Really Matters. In: WESTPHAL, K. R. (Ed.). . **The Blackwell guide to Hegel's Phenomenology of Spirit**. New Jersey: Wiley-Blackwell, 2009. p. 136–152.

PIPPIN, R. You Can't Get There from Here. In: BEISER, F. (Ed.). . **The Cambridge Companion to Hegel**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

PIPPIN, R. The "Logic of Experience" as "Absolute Knowledge" in Hegel's Phenomenology of Spirit. In: MOYAR, D.; QUANTE, M. (Eds.). . **Hegel's Phenomenology of Spirit. A Critical Guide**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p. 210–227.

PIPPIN, R. B. **Hegel's Idealism - The Satisfactions of Self-Consciousness**. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1989.

SAMONÀ, L. The Community of the Self. In: TESTA, I.; RUGGIU, L. (Eds.). . "**I that is We, We that is I," Perspectives on Contemporary Hegel: Social Ontology, Recognition, Naturalism, and the Critique of Kantian Constructivism**. Leiden ; Boston: Brill, 2016.

SCHLEGEL, F. **Lucinde**. São Paulo: Iluminuras, 2019

SIEP, L. **Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie**. Freiburg/München: Alber, 1979.

SIEP, L. **Der Weg der Phänomenologie des Geistes**. Franfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

SIEP, L. Die Bewegung des Anerkennens in der Phänomenologie des Geistes. In: **G.W.F Hegel, Phänomenologie des Geistes (Klassiker auslegen)**. Berlin: Akademie Verlag, 2006. p. 107–127.

SIEP, L. **Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels : Aufsätze 1997 - 2009**. München: Fink, 2010.

SPEIGHT, A. **Hegel, Literature, and the Problem of Agency**. New York: Cambridge University Press, 2004.

WILLIAMS, R. R. **Recognition: Hegel and Fichte on the Other**. Albany: University of New York Press, 1992.

WILLIAMS, R. R. **Hegel´s Ethics of Recognition**. Los Angeles: University of California