

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

O CONCEITO DE CRÍTICA NA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO*

Helke Cunha de Carvalho

Orientador: Prof. Dr. Erick Calheiros de Lima

Brasília
2014

HELKE CUNHA DE CARVALHO

O CONCEITO DE CRÍTICA NA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO*

Dissertação de mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação – Curso de Mestrado do Departamento de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília – IH/UnB, como parte integrante dos requisitos necessários para a obtenção de grau de Mestre em Filosofia. Orientador: Prof. Dr. Erick Calheiros de Lima.

Brasília

2014

HELKE CUNHA DE CARVALHO

O CONCEITO DE CRÍTICA NA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO*

Dissertação de mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação – Curso de Mestrado do Departamento de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília – IH/UnB, como parte integrante dos requisitos necessários para a obtenção de grau de Mestre em Filosofia.
Orientador: Prof. Dr. Erick Calheiros de Lima.

Aprovado por:

Prof. Dr. Erick Calheiros de Lima (FIL/UnB) – Orientador
Presidente da Banca

Prof. Dr. Hans Christian Klotz (Professor adjunto da Universidade Federal de Goiás)
Examinador Externo

Prof. Dr. Herivelto Pereira de Souza (FIL/UnB)
Examinador Interno

Brasília/DF, 13 de junho de 2014

A Marcius, João e Manuela,

“Love is not love
Which alters when it alteration finds,
Or bends with the remover to remove:
O no! it is an ever-fixed mark
That looks on tempests and is never shaken;
It is the star to every wandering bark,
Whose worth's unknown, although his height be taken.
Love's not Time's fool, though rosy lips and cheeks
Within his bending sickle's compass come:
Love alters not with his brief hours and weeks,
But bears it out even to the edge of doom.”

(William Shakespeare)

AGRADECIMENTOS

Ao professor Erick, mestre, tutor, amigo, que soube encontrar a justa medida entre distância e proximidade para deixar que as minhas palavras fossem efetivamente minhas, conquanto por ele orientadas; que me guiou com delicadeza nos momentos de desânimo e soube dizer, com tato e firmeza, o que precisava ser dito. Também a você, Erick, dedico este trabalho, com gratidão e respeito ilimitados.

Aos professores Herivelto Souza e André Muniz, integrantes da minha banca de qualificação, agradeço pelo cuidado na leitura do primeiro esboço desta dissertação e pela franqueza com que apontaram o que precisava ser melhorado.

A todos os funcionários do Departamento de Filosofia, especialmente a Herivelton e Nádia, que me conduziram com paciência e constância pelos meandros burocráticos, ao longo de dois anos extenuantes.

Aos professores e colegas, que fizeram e farão parte, sempre, do caminho trilhado.

À minha família, meu baluarte, meu coração, meu tesouro.

SUMÁRIO

RESUMO.....	7
ABSTRACT	8
INTRODUÇÃO	9
1. A <i>FENOMENOLOGIA</i>: A LEITURA EPISTEMOLÓGICA E A RADICALIZAÇÃO DA CRÍTICA KANTIANA	16
1.1. Hegel e a transformação da crítica kantiana: a autoformação da consciência contada pela linguagem especulativa	24
1.2. A duplicação da consciência de si: as relações orgânicas entre o eu e o outro como fundamento intersubjetivo do reconhecimento	50
2. A CRÍTICA NO TEXTO DA <i>FENOMENOLOGIA</i>.....	69
2.1. A leitura comentada da obra	71
CONCLUSÃO.....	124
BIBLIOGRAFIA	127

RESUMO

Esta dissertação discute o conceito de crítica na *Fenomenologia do espírito* [1807], de G. W. F. Hegel, tomando por base o enfrentamento de Hegel com o que ele vê como deficiências no projeto crítico kantiano de fundamentação da metafísica, deficiências essas cuja origem – não atribuída, contudo, ao próprio Kant – seria a tendência à fixação em pontos de vista filosóficos unilaterais. Por meio da proposição especulativa, Hegel tenta mostrar, contra Kant, que a razão – entendida como o ponto de vista da infinitude – pode, sim, pretender conhecer discursivamente o absoluto. Nesse sentido, a crítica hegeliana desdobra-se como o movimento histórico e [auto]formativo das consciências de si, em suas relações orgânicas, vivas, de reconhecimento, sob o pano de fundo de uma intersubjetividade forte. É essa atividade crítica dialética – o próprio movimento especulativo, o qual, refletindo a união entre as dimensões teórica e prática, reconcilia pensamento e obra (e, nestes, universal e particular, razão e entendimento) – que permite a constituição e a compreensão do absoluto (ou do espírito) como eticidade (*Sittlichkeit*).

Palavras-chave: Crítica dialética. *Fenomenologia do espírito*. Proposição especulativa. Conhecimento. Absoluto.

ABSTRACT

This dissertation discusses the concept of critique in G. W. F. Hegel's *Phenomenology of the Spirit* [1807] on the basis of Hegel's struggle against what he considered to be deficiencies in the Kantian critical project of establishing the fundamentals of metaphysics – and those deficiencies have roots (which are not attributable to Kant himself) in a tendency to fixation on unilateral philosophical points of view. Through speculative proposition, Hegel attempts to demonstrate, against Kant, that reason – understood as the point of view of the infinite – is able to discursively know the absolute. In that sense, the Hegelian critique develops itself as the historical and (auto)formative movement of self-consciousness, in its organic, living relations – recognition relations --, on the basis of a strong notion of intersubjectivity. It is this dialectical critical activity – the speculative movement itself, which, as a result of the union between the theoretical and practical dimensions, reconciles thought and work (and, in them, universal and particular, reason and understanding) – that allows the constitution and the comprehension of the absolute (or the spirit) as ethical life (*Sittlichkeit*).

Keywords: Dialectical critique. *Phenomenology of spirit*. Speculative proposition. Knowledge. Absolute.

INTRODUÇÃO¹

A *Fenomenologia* é uma obra caleidoscópica. Por sua abrangência e pela ambição de seu tema, ela dialoga com dois mil anos de tradição filosófica – não é difícil perder-se em sua trama formidável. Para manter ao largo esse destino, propõe-se ler a obra à luz da sua herança kantiana: nesse sentido, a *Fenomenologia do espírito* pode ser vista como um exercício crítico. É a resposta de Hegel à questão da possibilidade do conhecimento absoluto, formulada por Immanuel Kant, em linhas gerais, no prefácio da segunda edição da *Crítica da razão pura* (1787), em seu esforço de verificar se a metafísica – cujo objeto remete ao domínio próprio da razão – poderia ser conduzida à via segura da ciência.² Kant – já se sabe – acha que, uma vez que o absoluto transcende os limites da experiência, a razão não pode conhecê-lo, e o seu magistral projeto filosófico de crítica é a justificação racional da sua resposta. Hegel, por sua vez, acaba por concluir que sim: a razão – conquanto transformada em seu sentido – pode chegar ao conhecimento do absoluto, e o trajeto até ele passa justamente pela experiência da consciência, na sua atividade de conhecer a si mesma e ao mundo. É esse caminho que Hegel convida o leitor a trilhar com ele na sua ciência da experiência da consciência, a *Fenomenologia do espírito* – ela vem a ser a justificação racional da resposta hegeliana.

O tema desta dissertação é, justamente, o conceito hegeliano de crítica na *Fenomenologia do espírito*, considerando a obra, em alinhamento com Bristow (2007, p. 3), como o resultado maduro da resposta ampla e multifacetada de Hegel ao projeto crítico kantiano de fundamentação da metafísica como ciência, tanto em suas decorrências teóricas

¹ Com relação às fontes, foi dada preferência à utilização de textos já traduzidos para o português, por uma questão de acesso do leitor nativo. No caso da *Fenomenologia*, especificamente, foi usada a tradução brasileira da Editora Vozes, efetuando-se o batimento com o original alemão da Suhrkamp (nesse caso, indicou-se, entre colchetes, a página ou o intervalo de páginas correspondente à versão em português, para facilitar a consulta ao leitor que preferir utilizar a versão alemã). Eventualmente, foram feitas opções de tradução diversas àquelas adotadas pelo tradutor – nesse caso, indicou-se o vocábulo ou expressão preferida entre colchetes. Em um caso (o da *Lógica de Jena*), foi utilizada uma tradução em inglês, por sua qualidade e pelo seu acesso mais fácil (pelo menos em relação ao alemão, língua menos difundida que o inglês no currículo escolar nacional) ao leitor nativo. De qualquer forma, a utilização desse texto foi esporádica. De modo geral, sempre que surgiu alguma dúvida em qualquer um dos textos de Hegel utilizados, recorreu-se ao batimento com o original alemão.

² “O destino não foi até hoje tão favorável que permitisse trilhar o caminho seguro da ciência à *metafísica*, conhecimento especulativo da razão completamente à parte e que se eleva inteiramente acima das lições da experiência, mediante simples conceitos [...]. Na verdade, a razão sente-se constantemente embaraçada, mesmo quando quer conhecer *a priori* (como tem a pretensão) as leis que a mais comum experiência confirma. Por que será [...] que ainda aqui não se encontrou o caminho seguro da ciência? Acaso será ele impossível?” (KANT, 2001 [1787], BXIV-BXV; grifos do autor).

quanto práticas. A tese explorada aqui é a seguinte: a crítica hegeliana é a atividade infinita de apresentar (*darstellen*) o movimento histórico-formativo pelo qual as consciências individuais, sob a condição da intersubjetividade resultante do seu reconhecimento recíproco, elevam-se à universalidade, conhecendo o absoluto (por elas constituído e expresso em suas obras) como eticidade.³ Sendo *atividade* de apresentar um movimento – ela própria, portanto, *movimento* –, esse conceito de crítica define-se contra o pano de fundo de alguns problemas identificados por Hegel no projeto kantiano (mas também na tradição metafísica criticada por Kant), e cuja origem comum é a tendência à *fixação em posições unilaterais* típica do pensamento metafísico e da tradição epistemológica na qual Kant se insere, como o dualismo (entre sujeito e objeto, finito e infinito etc.), o formalismo (tanto no âmbito teórico quanto no prático), o subjetivismo (ou seu antípoda, o objetivismo) e as pressuposições injustificadas (como o pressuposto da impossibilidade do conhecimento absoluto, no caso de Kant).

Na primeira seção, perseguindo a tensão entre os procedimentos críticos de Kant e de Hegel, são explorados dois aspectos principais do conceito de crítica na *Fenomenologia*: (1) a linguagem autotransformadora, expressa por meio da proposição especulativa, capaz de apresentar o movimento crítico de autoformação das consciências em suas relações vivas (reconhecendo que tanto a tradição metafísica quanto o projeto crítico kantiano, em sua atividade de conhecer, exprimem-se na forma de proposições finitas, presas de fixações unilaterais que as tornam incapazes de apreender o absoluto); e (2) a intersubjetividade como condição e como resultado da autoconstituição e autotransformação das consciências individuais (isto é, da própria crítica efetivada como (auto)formação – [*Selbst*]Bildung – das consciências), por meio das relações orgânicas de reconhecimento recíproco entre elas estabelecidas.

³A noção de eticidade aqui exposta visa contemplar não só a crítica feita a Hegel quanto ao pretense teor retrógrado de sua “metafísica” (conforme se verá brevemente na primeira seção do trabalho), mas também a crítica feita pelo próprio Hegel ao individualismo visto por ele tanto na filosofia crítica de Kant como na tradição do direito natural (ver, por exemplo, as obras hegelianas *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural: seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito* (2007) [1802c] e *Fé e saber* (2009) [1802b]; ver também, para uma introdução mais pormenorizada ao tópico, os prolegômenos da tese de doutorado de Lima (2006)). Não se pretende dar uma definição exaustiva e circunscrita do conceito de eticidade (mesmo porque foi empreendida aqui uma leitura apenas esquemática, preliminar da *Fenomenologia*); basta pensar nele como produto da progressiva efetivação das consciências de si, de sua elevação dialética, autoformativa e autotransformadora ao ponto de vista da universalidade. Ele remete, assim, a uma racionalidade não forjada no “interior” do indivíduo, mas institucionalmente – socialmente – constituída, pelo agir das consciências de si em relação. Nesse sentido, seguindo o próprio Hegel, eticidade é o espírito como mundo social partilhado, obra universal resultante do agir de todos e cada um (cf. HEGEL, 2012 (1807), parágrafo 439, p. 305 [p. 314, no original]). É com essa noção de eticidade que se opera neste trabalho, seguindo, ademais, a lição de Riedel (2011, p. 26), o qual observa que, na *Fenomenologia*, a noção de espírito não está contida num conceito unitário, encontrando-se dividida em vários “mundos da consciência”.

Como enfatizado nos parágrafos introdutórios da primeira seção, o tema da linguagem e da constituição intersubjetiva do eu foram selecionados por sua íntima conexão com o problema kantiano da justificação do conhecimento, este último desenvolvido como programa crítico e radicalizado por Hegel. Devido ao caráter circunscrito desse objetivo, foram mobilizados, nesse caso, apenas os pontos necessários para uma compreensão preliminar da dimensão epistemológica do diálogo, por vezes indireto, estabelecido por Hegel com a filosofia moderna, sem a pretensão de fazer jus à riqueza teórica de cada autor. Em seguida, explora-se o fato de o próprio conceito de crítica, em seu procedimento e no resultado por ele pretendido – o conhecimento do absoluto –, estar relacionado a uma interpretação dialética da linguagem, numa sutil, mas profunda transformação do significado das proposições no contexto do sistema filosófico, com surpreendentes desdobramentos para o modo como o conhecimento e a própria linguagem podem ser pensados (seção 1.1). Nesse sentido – assim vai o raciocínio –, não se deve subestimar a importância do difícil vocabulário utilizado por Hegel (e, de fato, a sua necessidade) para capturar a dimensão inferencial do conhecimento e seus aspectos normativos, num sentido antiformalista e plural, bem como a relação viva entre as consciências de si em sua elevação ao ponto de vista da infinitude. É com a linguagem especulativa (e, nela, o que se chamou de “dimensões” da crítica – o próprio movimento, o movimento como apresentação, o movimento como negação e o movimento como mediação) que Hegel dissolve a rigidez do ponto de vista do entendimento ao qual Kant, conquanto usando o nome da razão, acaba por relegar o juízo propositivo.

Com efeito, a linguagem – uma das “(...) formas da existência exterior da consciência como *Medium* (...), isto é, como unidade inextricável de universalidade e singularidade”⁴ – traduz a articulação entre objetividade e intersubjetividade, entre substância ética e individualidade, articulação essa efetivada nas relações orgânicas de reconhecimento que caracterizam o surgimento fenomenológico do espírito.⁵ Tudo isso já aponta para uma noção de subjetividade constituída como intersubjetividade (seção 1.2), demonstrando o equívoco da noção solipsista da individualidade (a subjetividade ou singularidade “excludente”)⁶ – de fato, a sua impossibilidade. O método da *Fenomenologia*, com seu procedimento crítico “negativo”, explorando todos os caminhos que a consciência pode tomar em sua experiência, de forma sistemática e dialética – e mostrando que ela falha –, leva a consciência até o outro.⁷

⁴LIMA, 2007, p. 86, 90.

⁵Cf. *ibid.*, p. 94

⁶Cf. *id.*, 2006, p. 245.

⁷É nesse sentido circunscrito que se fala, aqui, de “falibilismo”, sugerindo que ele aponta para um sentido não terminado de espírito, à medida que aquilo que se concretiza como efetividade só pode fazê-lo mediante o

De fato, é no encontro com o outro – com a diferença – que a consciência se apercebe de suas falhas e transforma a si mesma: o princípio da negatividade dialética, que é próprio das consciências de si desejanter em relação viva, gera o positivo e demonstra o caráter de não opcionalidade da intersubjetividade (a mediação pelo outro é, portanto, necessária). Assim, a progressiva exteriorização da consciência de si, a partir do desenvolvimento dialético das configurações da consciência articulado nas dimensões críticas do movimento, da negatividade e da mediação, dá-se sob o pano de fundo da intersubjetividade normativa, e não coercitiva, do encontro com o outro e da condição de ser por ele reconhecido. Na relação que é unidade da relação e da não relação – o ponto de vista da infinitude –, o ser-um entre consciência singular e consciência universal (a unidade entre “nós” e “eu”) concretiza-se – sempre de forma provisória e sujeita a transformações – na eticidade (a substância ética – *Sittlichkeit*), reconhecida como produto e origem das consciências de si independentes.⁸

A forma como as consciências de si se relacionam, no processo de sua autoconstituição e simultânea elevação ao ponto de vista universal (coincidente, em sua face teórica, com o próprio procedimento hegeliano de crítica) e concretizadas como a dialética da vida – isto é, a própria base da luta por reconhecimento –, permite um enfrentamento “preliminar” com a suspeita que Honneth expressa em sua tese de livre-docência⁹ (trata-se, de fato, neste trabalho, apenas da indicação de uma direção possível para um posterior aprofundamento da resposta a Honneth, não de uma refutação ponto por ponto da posição do autor, o que exigiria, por si só, um trabalho em separado). O ponto específico de discordância refere-se à suspeita de que Hegel, com sua adesão à teoria da consciência e o gradual esvaziamento da noção aristotélica de natureza, desde os escritos anteriores do período de Jena, tenha supostamente abandonado a possibilidade de adotar, em seu sistema maduro – a *Fenomenologia* entre eles, muito embora o foco da crítica de Honneth seja a *Filosofia do direito* –, o intersubjetivismo em sentido forte.¹⁰ Isso porque, como resultado da guinada para a filosofia da consciência, a esfera ética teria se reduzido a uma “forma de objetivação da autorreflexão do espírito”, de maneira que a eticidade seria o resultado não de relações realmente intersubjetivas, mas “relações entre um sujeito e seus momentos de exteriorização”. A partir disso, a eticidade teria se tornado – é o que Honneth sustenta – “uma forma do espírito, constituindo-se monologicamente”, não mais comportando “uma forma

movimento transformador, vivo e interminável da experiência das consciências de si em relação. O falibilismo, assim entendido, remete à dimensão autocorretiva das normas como característica da própria relação de reconhecimento recíproco.

⁸Cf. LIMA, 2007, p. 94, 96-97.

⁹Cf. HONNETH, 2003.

¹⁰Cf. *ibid.*, p. 66.

particularmente exigente de intersubjetividade”.¹¹ Contra tal posicionamento e juntamente com Lima (2008, p. 79, 83), defende-se que a forma como Hegel desenvolve o conceito de espírito e, com ele, o de intersubjetividade – no caso deste trabalho, especificamente na *Fenomenologia* – indica que a luta por reconhecimento continua a ter um significado teórico decisivo, apesar de uma mudança de método e de perspectiva, sendo a constituição da eticidade (e, portanto, do espírito, concebido, no movimento da crítica, como origem e como resultado das relações éticas entre a consciência de si e o seu outro) visceralmente intersubjetiva e social. Na narrativa sistemática de Hegel, o tipo de socialidade defendida na *Fenomenologia* implica a compreensão de que a singularidade não se perde na relação da consciência individual com a consciência universal (em outras palavras, a relação entre singularidade e substância ética se mantém equilibrada) e também de que a eticidade é constituída nas relações orgânicas de reconhecimento recíproco entre a consciência e o outro (de forma dialógica, portanto), e não numa “autorrelação do espírito”¹² (como se o espírito pudesse ser pensado de forma solipsista e interiorizada, no sentido da crítica hegeliana). O ponto-chave é compreender a afirmação de que o espírito é produto de si mesmo como uma expressão visceral da intersubjetividade da noção de eticidade, caracterizada, neste trabalho, com o recurso à noção de “organicismo relacional”, seguindo Quadrio (2012).

Na segunda seção do trabalho, os aspectos levantados nas seções anteriores são demonstrados na leitura comentada de trechos selecionados da *Fenomenologia* (seção 2.1). Foram privilegiados, especificamente, alguns parágrafos da introdução e do prefácio, seguidos pelos três primeiros capítulos (a certeza sensível, a percepção e o entendimento, nos quais Hegel desenvolve sua “teoria” da objetualidade); a introdução do quarto capítulo, seguido de uma incursão limitada pela seção A – Independência e dependência da consciência de si: dominação e escravidão, e também pelo prólogo da razão ativa (seção B – A efetivação da consciência de si racional por meio de si mesma). Os dois trechos seguintes são apenas superficialmente comentados, apenas indicando o sentido do movimento crítico do texto: trata-se do prólogo do agir da individualidade, no capítulo quinto (retomando parte da seção B – A efetivação da consciência de si racional por meio de si mesma e a seção C – A individualidade que é para si real em si e para si mesma), e, no capítulo sexto, os movimentos iniciais do capítulo sobre o espírito.

A escolha dos trechos – especialmente a partir do quarto capítulo – guiou-se pelo objetivo geral de mostrar, conquanto de forma rudimentar, o sentido do procedimento crítico

¹¹Cf. HONNETH, 2003, p. 112.

¹²Cf. *ibid.*, p. 113.

dialético utilizado por Hegel segundo os pontos selecionados neste trabalho (isto é, não é o caso de demonstrar de maneira pormenorizada os aspectos suscitados, o que exigiria outro tipo de leitura e, na verdade, um trabalho à parte para cada aspecto). Os trechos dos capítulos quarto e quinto, especificamente, seguem as sugestões, respectivamente, de Lima (2008, p. 86) e Pippin (2008, p. 156). Eles permitem mostrar – de maneira resumida, é verdade, e como antecipação do “nós”, já que, até aí, trata-se, para a consciência, do espírito ainda interior – que, na abordagem hegeliana da razão prática como eticidade e em sua noção de agência, subjetividade e objetividade relacionam-se sem incorrer numa relação de contraposição rígida entre elas – característica, justamente, do ponto de vista do entendimento, criticado por Hegel –, constituindo a eticidade como produto de si mesma. Assim, o que era certeza de ser toda a efetividade (isto é, a razão) eleva-se à verdade em sua concretização no mundo social partilhado (tornando-se espírito)¹³, e a consciência, como razão elevada à universalidade concreta, pode, por fim, reconhecer, no tecido intersubjetivo dos costumes, a sua própria obra (isto é, *sua* do ponto de vista da unidade de si mesma e do outro – a igualdade como unidade da igualdade e da desigualdade, a perspectiva da infinitude, *conquistada* em relações de reconhecimento recíproco).

Como conclusão do breve estudo realizado, é possível defender que, na *Fenomenologia*, a gradual efetivação do espírito nas relações entre as consciências de si, implicando um nível crescente de (auto)conhecimento e (auto)transformação, constituem a própria atividade crítica, tal como Hegel a caracteriza em sua linguagem peculiar. Somente na perspectiva da infinitude pode ocorrer a reconciliação entre o individual e o universal, em obras e pensamento, sugerindo “o descentramento da perspectiva individualista da singularidade excludente”¹⁴ nas próprias relações de crescente reciprocidade pelas quais o espírito exterioriza-se como produto de si mesmo.

Talvez o produto mais importante da discussão precedente seja a sugestão de que, na avaliação da relevância e da atualidade da filosofia hegeliana para a filosofia política, faça-se desejável uma mudança de ênfase do *resultado* de o espírito (e o reconhecimento plenamente recíproco), afinal, ter ou não se efetivado historicamente para a necessidade de conquistar ativamente a reciprocidade (para o *processo* de sua realização, juntamente com o resultado). Isso porque, da mesma forma que as relações não “nascem” recíprocas, elas não podem ser mantidas como tal de forma estática; se é possível atingir um ponto de equilíbrio, ele tem que ser dinâmico porque a própria realidade humana é mutável e os desafios que ela apresenta

¹³Cf. HEGEL, 2012 (1807), parágrafo 438, p. 304 [no original, p. 313].

¹⁴Cf. LIMA, 2008, p. 82, 90.

devem ser enfrentados à medida que aparecem. Assim, é imperioso considerar a mudança normativa, a possibilidade de autocorreção das normas e seu papel na conquista de uma existência livre.

Justamente por isso a *Fenomenologia* é interessante: ela mostra como, de uma forma viva, emerge o reconhecimento, como ele é conquistado a partir de suas próprias falhas (lembrando que, afinal, a relação do senhor e do escravo não é, ainda, uma forma inteiramente satisfatória de reconhecimento, uma vez que acaba por resultar em dominação, e não em liberdade). O reconhecimento, da primeira à última etapa – mesmo a forma imperfeita, assimétrica da relação entre o senhor e do escravo, que acaba dando em dominação –, é a história do encontro, do conflito e da reconciliação entre o eu e o outro, no tecido da intersubjetividade. Esse é o quadro da normatividade legítima – em contraste com o exercício puro e simples de poder – em que a liberdade pode se realizar.

Julgar se a *Fenomenologia* cumpre a sua promessa – mostrar a possibilidade do conhecimento absoluto – depende de se aceitar ou não a razoabilidade daquelas distinções, mudanças de sentido e profundas transformações sugeridas por Hegel em relação ao projeto kantiano e à tradição filosófica em geral. Espera-se, com este trabalho, ter contribuído, se não para demonstrar, ao menos para suscitar a dúvida razoável a respeito da caracterização da crítica hegeliana como “metafísica retrógrada” e da interpretação substancializada e solipsista do conceito hegeliano de espírito, dando ensejo a uma segunda avaliação.

1. A *FENOMENOLOGIA*: A LEITURA EPISTEMOLÓGICA E A RADICALIZAÇÃO DA CRÍTICA KANTIANA¹⁵

A história da recepção da obra de Hegel já foi contada muitas vezes.¹⁶ No seu livro sobre os textos de juventude de Hegel – assim classificado o conjunto dos textos anteriores à *Fenomenologia do espírito* (p. 8) –, Beckenkamp registra a antipatia e a falta de compreensão suscitada muitas vezes pelo sistema de Hegel, devido não só ao vocabulário utilizado pelo filósofo, mas também, em muitos casos, a uma identificação do sistema com um ideário político conservador ou francamente reacionário.¹⁷

Sem entrar em pormenores, e malgrado o risco de supersimplificação, registram-se duas tendências gerais na leitura da obra: de um lado, há aqueles que, em relação aos conceitos utilizados por Hegel, favorecem uma interpretação mais substancialista (e, entre estes, ainda, alguns que consideram o pensamento hegeliano uma regressão à metafísica dogmática atacada por Kant)¹⁸; de outro, há os que ressaltam as preocupações de Hegel com o conhecimento e sua justificação, desafiando sua eventual imagem de “metafísico retrógrado”,¹⁹ como é o caso de autores como Terry Pinkard, Robert Pippin, Stephen Houlgate, Jürgen Habermas, John McDowell, Robert Brandom, entre outros, responsáveis pela retomada do diálogo contemporâneo com Hegel.²⁰

Este trabalho propõe um alinhamento com o segundo grupo de autores, aqueles que enfatizam o diálogo de Hegel com a tradição epistemológica da filosofia moderna – especialmente, como se quer ressaltar, com Kant (e, a bem da exatidão, muito embora esse ponto não possa ser resgatado aqui com a merecida profundidade, com Fichte e os demais idealistas alemães, que receberam a filosofia crítica kantiana e a expandiram). De fato, é

¹⁵Em relação a essa seção, registra-se a imensa dívida para com o curso de filosofia moderna ministrado pelo Prof. Dr. Erick Lima, no segundo semestre de 2012, na Universidade de Brasília. As ideias aqui desenvolvidas são uma elaboração de parte do que se apreendeu daquelas lições. Novamente, a intenção, aqui, não é traçar um panorama exaustivo, fazendo justiça aos pormenores das filosofias dos autores citados, mas apenas contextualizar, ainda que de maneira minimalista, o diálogo de Hegel com os filósofos modernos.

¹⁶Para uma abordagem sucinta e bastante atual, cf. HOULGATE (2013, p. 191-194), muito embora a brevíssima incursão do autor pela interpretação marxiana de Hegel mereça ressalvas.

¹⁷Cf. BECKENKAMP, 2009, p. 7-9, 35-37.

¹⁸Cf. BRISTOW, 2007, p. 1, e FORSTER (1989), no capítulo “Epistemologia de Hegel?” (p. 97-116). Williams (1997) oferece um panorama interessante, conquanto bastante resumido, acerca de algumas críticas à noção de reconhecimento e a questões em ética – de particular interesse é a exposição sobre Kojève e alguns de seus interlocutores.

¹⁹Cf. BRISTOW, 2007, p. 2.

²⁰Bristow ressalta, ainda: Michael Forster, Paul Franks, Kenneth Westphal, e recomenda, para o aprofundamento do tema, a leitura do artigo *Obra recente sobre Hegel: a reabilitação de um epistemólogo?*, de Karl Ameriks (2007, p. 2, nota de rodapé nº 4) [Cf. AMERIKS, Karl. *Obra recente sobre Hegel: a reabilitação de um epistemólogo?* *Philosophy and Phenomenological Research*, United Kingdom, n. 52(1), p. 177-202, 1992].

o relacionamento epistêmico entre a consciência e os seus objetos que está em jogo ao longo de toda a obra (sem negligenciar as implicações eminentemente práticas decorrentes do sentido dessa relação para Hegel), demonstrando – contra Kant – a possibilidade do conhecimento absoluto, empreendida pelo sujeito epistêmico autolegislado, de forma ativa e normativa – nesses aspectos, com Kant, pelo menos em relação à estrutura da subjetividade²¹, mas também além dele, refletindo as diferentes perspectivas a partir das quais os autores falam (o entendimento, no caso de Kant; a razão, no de Hegel). Com efeito, o projeto kantiano²² pode ser contextualizado no âmbito das disputas filosóficas da epistemologia moderna a respeito da justificação do conhecimento, e a *Fenomenologia* pode ser lida como uma radicalização desse projeto, seguindo o fio da constituição da noção moderna de subjetividade, que se desenvolve sob a égide da dúvida cética acerca da existência de conhecimento intersubjetivamente válido frente aos desafios postos pela revolução científica do século XVII.

De forma geral, o projeto crítico kantiano pode ser visto como uma ampla resposta ao problema da validade objetiva do conhecimento empírico, na esteira do desafio de Hume (1711-1776) à metafísica do século XVII, exemplificada pela filosofia leibniziana. O problema da validade do conhecimento, entretanto, pode ser remontado a Descartes (1596-1650), cujo projeto filosófico consistia em justificar a pretensão de objetividade da ciência moderna abalada pela crise das cosmologias antigas, fornecendo-lhe uma fundamentação metafísica. Já em Descartes tem início uma tendência de negar a familiaridade com as coisas e de olhar a consciência de um ponto de vista externo, esvaziando-a – pela dúvida metódica – dos prejuízos e preconceitos não passíveis de justificação pelo próprio sujeito. Assim tem lugar a diferenciação entre a consciência natural, envolvida na imediatez das experiências do mundo, e a consciência filosófica (o *cogito*, a primeira certeza)²³, surgida com a atividade de

²¹ Isso é o próprio Hegel que afirma, em sua *Ciência da lógica*, como bem relembra Bristow (p. 69, nota de rodapé nº 31).

²² O cerne do projeto filosófico crítico de Kant está exposto nas três críticas – a *Crítica da razão pura* (1781; 1787), a *Crítica da razão prática* (1788) e a *Crítica do juízo* (1790). Entretanto, outros textos da fase crítica devem ser considerados, por sua importância e sua influência na obra de Hegel: os *Prolegômenos a toda metafísica futura que possa apresentar-se como ciência* (1783), cuja intenção era esclarecer as ideias da *Crítica da razão pura*; a *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), o primeiro dos seus trabalhos sobre ética; *A religião dentro dos limites da simples razão* (1793), um tratamento mais pormenorizado da religião, tal como o tema foi abordado na segunda crítica; a *Metafísica dos costumes* (1797), constituída pelos *Primeiros princípios metafísicos da doutrina do direito* e pelos *Primeiros Princípios metafísicos da doutrina da virtude*, com a exposição mais clara do sistema moral kantiano. As obras citadas não esgotam a fase crítica de Kant, mas devem bastar para contextualizar a crítica de Hegel. Todas elas são de fácil acesso na literatura especializada.

²³ Cf. DESCARTES, 2004 [1641], Segunda Meditação, parágrafo 4º, p. 45.

reflexão, e é sinalizada, pela primeira vez, a diferenciação moderna entre sujeito e objeto (inicialmente como uma ruptura dentro do próprio eu).²⁴

Seguindo, de maneira ordenada, os passos do seu método²⁵, Descartes aponta para uma ampliação da dúvida a ponto de abarcar os próprios sentidos, sem atingir, no entanto, a certeza imediata de si, e as falhas no argumento levam ao reconhecimento da existência de afecções que vêm de fora do sujeito, levando à pressuposição de uma dimensão objetiva ontológica – e uma verdade – exterior. É assim que a verdade aparece bifurcada em uma face objetiva (o “em si”) e uma subjetiva, tal qual ela aparece para o sujeito (o “para si”); este já não capta essências de forma irrefletida: ele duvida e reflete acerca da verdade, tem que dar seu assentimento a ela, tem que ter certeza dela, em seu pensamento. Com a tensão entre a consciência natural e a filosófica – essa primeira duplicação –, opera-se o rompimento com o mundo imediato, com o que é simplesmente dado pelo esforço de reflexão do sujeito (do *cogito*), capaz de esvaziar a consciência natural, despiando-a dos preconceitos (eis a “negatividade” do sujeito, a força do negativo em seus primórdios). Esse estranhamento do mundo é justamente a base do ponto de vista científico, em sua pretensão de neutralidade axiológica (porque parte de um rompimento com a tradição, com as perspectivas valorativas sustentadas pela consciência natural).

É assim que o conhecimento das coisas existentes, o conhecimento empírico dos corpos – o cerne do projeto de fornecer fundamentação metafísica para a física moderna –, é, originariamente, um conhecimento da mente do sujeito; essa é a importante tese da filosofia moderna: o conhecimento da mente condiciona o conhecimento dos corpos (e, portanto, utilizando o vocabulário hegeliano, o conhecimento empírico é fundamentado pela consciência de si). Todos os assim intitulados “filósofos modernos” – de Locke a Kant, Fichte, Hegel, entre outros –, todos eles devem, de uma forma ou de outra, prestar contas a esse *insight* cartesiano; não é à toa que os modernos, em suas investigações acerca da possibilidade do conhecimento, comecem pela estrutura da subjetividade, pelo sujeito que conhece.

Consoante as lições de Descartes, o eu como coisa pensante (o *cogito*) realiza o trabalho do negativo (para falar como Hegel), partindo da assunção de que tudo é falso,²⁶ só é indubitável o que escapar da dúvida absoluta, e, porque mesmo a dúvida radicalizada requer um substrato que a sustente (isto é, um sujeito que duvida), o *cogito* chega, assim, enquanto

²⁴Cf. DESCARTES, 2004 [1641], Primeira Meditação, parágrafos 1.^o e 2.^o.

²⁵Cf. DESCARTES, René. **Discurso do método**. São Paulo: Martins Fontes, 1996 [1637].

²⁶Cf. DESCARTES, 2004 [1641], op. cit., Segunda Meditação, parágrafos 5.^o-8.^o, p. 45-51.

pensa, à certeza de si mesmo. “Eu penso, eu existo”: eis a afirmação da existência da certeza de si, a substância que se reconhece como sendo e que permite unir a certeza à verdade. Nessa dupla asserção – a versão moderna da tese eleata da identidade entre ser e pensamento (eu existo enquanto penso, enquanto duvido) –, coexistem o conhecimento de si e o reconhecimento da sua existência objetiva como substância (o ponto importante a ser observado é o solipsismo do *cogito* cartesiano – que Hegel e, antes dele, Kant e Fichte, recusarão –: de fato, como ficará claro, a gênese da consciência de si dá-se de forma intersubjetiva, mediante o reconhecimento do outro).

Com efeito, a essência do eu, sustenta Descartes, é pensar: eu sou, na essência, substância pensante, coisa pensante (*res cogitans*)²⁷. A alma, reduzida à sua essência pensante, aparece como algo totalmente independente do corpo (a *res extensa*, que não se conhece, como queria o senso comum, mais distintamente que a alma, de vez que é esta, no fim das contas, quem funda o conhecimento do corpo)²⁸ – eis o famoso dualismo epistemológico de Descartes²⁹, a fonte das oposições características do ponto de vista do entendimento, que se mostrarão tão difíceis de ultrapassar. Por outro lado, aí já está, em germe, a ideia de que a objetividade é mediada, pois o que sentimos como imediato é, no fundo, antecipado por uma operação do pensamento (lembrando que as ideias, para Descartes, são já concebidas como “representação” no sentido moderno, pois a estrutura do *cogito*, que, originalmente, reúne em si forma e conteúdo, já carrega o princípio do movimento, a força da negatividade que separa do *cogito* como pura forma as percepções claras e distintas –; o problema, agora, é sustentar a verdade objetiva desse teor representacional, problema que Descartes teria “resolvido” com a ideia de uma substancialidade infinita – Deus – como sustentáculo ontológico das nossas percepções claras e distintas).

Recusando o inatismo cartesiano a respeito das ideias – que, no fundo, supõe uma correspondência entre aquilo que acessamos por nossa constituição mental (de forma inata, portanto) e a própria realidade (sendo que, para Descartes, é Deus quem, precisamente, garante a correspondência entre as ideias e a realidade exterior, a sua identidade ontológica) –, Locke (1632-1704), embora em continuidade temática com Descartes, reclama para a experiência a origem das ideias (e a fonte do conhecimento). Ele repudia os aspectos ontológicos do programa cartesiano, suscitando a questão filosófico-linguística das condições

²⁷Cf. DESCARTES, 2004 [1641], Segunda Meditação, parágrafo 7^o, p. 47-48.

²⁸Cf. *ibid.*, parágrafos 10-18, p. 53-63.

²⁹Na verdade, existe uma tríplice substancialidade em Descartes: a coisa pensante, a coisa extensa e a substância infinita (Deus), a qual garante, epistemologicamente, a objetividade das outras duas. Cf., a respeito, a terceira e a quinta meditações cartesianas, p. 65-105 e 133-149, respectivamente.

a partir das quais os seres humanos dão assentimento às proposições.³⁰ O cerne do problema, portanto, é a validação do discurso científico – e a questão da linguagem, intimamente conectada com o da subjetividade, acaba apontando para os obstáculos à intelegibilidade criados pelo solipsismo do dualismo substancialista de Descartes (o tema da comunicabilidade – observe-se –, assim posto em evidência, é um problema que só uma visada intersubjetiva – conquanto ainda não ao alcance da filosofia lockeana – pode resolver). Ora, a velha tese eleata da identidade entre ser e pensar não pode ser aceita por Locke, o qual, introduzindo a cisão na unidade entre pensamento, linguagem e ser – no “vasto oceano do ser”³¹ –, refuta a ideia grega da participação do pensamento nas coisas: com efeito, a estrutura da mente humana não tem, para ele, qualquer contribuição na constituição dos objetos do mundo. Com essa passividade do entendimento, incapaz de alcançar a essência das coisas (a linguagem utilizada na atividade de conhecer refere-se, de fato, apenas a essências nominais, e a definição dos termos depende de semelhanças observadas, e não da definição de regras capazes de obter assentimento geral)³², a separação entre sujeito e objeto do conhecimento, pensamento e ser aprofunda-se, e a possibilidade da construção de um acordo genérico, potencialmente universal entre os sujeitos do conhecimento fica prejudicada.³³

De fato, o debate em torno da existência ou não de uma pré-estruturação cognitiva da objetividade – o relacionamento epistêmico entre sujeito e objeto – aprofundou-se com o avanço do paradigma mecanicista e os desafios à tradição filosófica – representados, por exemplo, na contestação do paradigma aristotélico de ciência pelos luminares da revolução científica do século XVII. Com efeito, Leibniz (1646-1716), em seu afã de reconciliar o empirismo lockeano e o inatismo de Descartes³⁴, e reconhecendo a impossibilidade de justificar mecanicamente a ação remota a distância (a lei da gravitação universal, formulada por Isaac Newton (1642-1727) em sua obra *Princípios matemáticos da filosofia natural* (1687)³⁵), propõe que a ordem natural é explicável porque somos capazes, por nossos princípios inatos, de acessar a estrutura ontológica da matéria (e compreender a relação de causa e efeito como uma conexão necessária, portanto).³⁶ Com efeito, está em jogo a própria pretensão de universalidade do discurso científico, a capacidade humana de construir as

³⁰Cf. LOCKE, 1999 [1690], introdução, parágrafo 2º, p. 29-30.

³¹Cf. *ibid.*, parágrafo 7º, p. 32.

³²Cf. *ibid.*, Livro III, capítulo 3º, parágrafos 14-19, p. 156-159, sobre a distinção entre essências reais e nominais, e capítulo 2º, parágrafos 7º-8º, p. 149-150, bem como o capítulo 3º, p. 143-207, de modo geral, sobre a “abstração” (o significado arbitrário, não consequente de conexões naturais) da linguagem.

³³Cf. *ibid.*, Livro I, Capítulo II, p. 45-49.

³⁴Cf. LEIBNIZ, 1997 [1704], prefácio (parágrafos 3º-13, aproximadamente), p. 4-10.

³⁵Cf. *ibid.*, prefácio (parágrafo 14), p. 10-11.

³⁶Cf. *ibid.*, Livro I, p. 32.

conexões necessárias para a formulação de leis científicas, diante da experiência da regularidade no mundo. O caráter inato não contedudístico, mas estrutural³⁷ dos princípios a que Leibniz recorre para explicar aquela capacidade antecipa já a noção kantiana de forma (e a ideia de que o conhecimento começa com a experiência, mas não se origina todo dela, expresso pela estrutura da apercepção transcendental kantiana – o próprio cerne do idealismo transcendental, conforme se verá adiante). É para a estrutura do intelecto (para a estrutura da consciência de si, diria Hegel) que se deve olhar para compreender a universalidade do conhecimento científico e a sua pretensão de validade; a própria noção de força, utilizada pela física, é um acréscimo da razão, numa incursão pelos domínios da metafísica.

A fim de sustentar a suposição da continuidade na natureza, no nível sensorial (aludindo às percepções “insensíveis”, semelhantes à noção de infinitésimo, a continuidade infinita entre os intervalos finitos dos números), e explicar, assim, de forma racional, a ação a distância³⁸, desponta, em Leibniz, uma nova concepção de substância: a mônada. Esta, em decorrência da atividade espontânea do próprio dado sensorial, da capacidade auto-organizadora da própria matéria, revela-se como viva, orgânica, ativa³⁹, num sentido lógico-analítico (isto é, ela é capaz de pôr para fora seus acidentes como predicados que pertencem à sua própria essência, revelando a necessidade onde o intelecto humano limitado só logra ver contingência)⁴⁰. A justificação leibniziana do direito da ciência de utilizar heurísticamente o princípio da causalidade – fundada no fato de a natureza funcionar de acordo com o princípio de não contradição, como o próprio Deus, a mônada primordial, que opera com ele na criação do mundo, pondo para fora os predicados contidos desde sempre na sua essência⁴¹ – será terminantemente recusada por Hume (1711-1776).

Revogando os pressupostos metafísicos de Leibniz, Hume recusa que as verdades da razão (as relações de ideias) sejam o fundamento das verdades de fato (as questões de fato): a causalidade não pode ser legitimamente estabelecida por meio de raciocínios *a priori*, sustentados pelo princípio da razão suficiente, sem o recurso à experiência. Reconhecendo no conceito de conexão necessária o esteio da metafísica, Hume ataca a sua validade,⁴²

³⁷Cf. LEIBNIZ, 1997 [1704], prefácio (parágrafos 4^o-6^o), p. 4-6.

³⁸Cf. *ibid.*, prefácio (parágrafo 18), p. 13.

³⁹Cf. *ibid.*, prefácio (parágrafos 10-11), p. 8-9. Conquanto esse aspecto não possa ser resgatado neste trabalho, a noção hegeliana da substância que se torna sujeito tem um sabor nitidamente leibniziano (apesar de que – entre outras ressalvas –, para o Hegel da *Fenomenologia*, a unidade deva ser obtida como resultado, e não pensada de forma originária).

⁴⁰Cf. *ibid.*, prefácio (parágrafos 26-27), p. 17-18.

⁴¹Cf. *ibid.*, 1997 [1704], prefácio (parágrafo 27), p. 18.

⁴²Cf. HUME 1999 [1748], Seção 4, Parte 2, parágrafos 14-26 (aproximadamente), p. 113-118, com relação à crítica à metafísica.

observando – naturalisticamente – que tudo o que podemos dizer é que os eventos se sucedem empiricamente; apenas por uma questão de hábito (e não devido a um princípio inato alojado por Deus na estrutura do entendimento humano) supomos a conformidade entre os eventos presentes e futuros e dizemos que um causa o outro⁴³ (a lei da gravitação, portanto, pode pretender validade geral, mas não universal – isto é, sem comportar qualquer exceção –, o que, claramente, revela-se insuficiente para a ciência)⁴⁴. Dando adeus à ontologia do século XVII, Hume sacramenta o rompimento da continuidade da matéria, da homogeneidade entre causa e efeito: trata-se do divórcio entre a ciência natural e a filosofia. Tudo o que pensamos tem origem nas impressões das coisas sobre a sensibilidade, e o critério para diferenciar pensamentos e sensações é a vivacidade – um critério não discursivo, não inferencial.⁴⁵ Está em questão uma concepção passiva da cognição e uma concepção nominalista e referencial de significado, segundo a qual a linguagem é constituída por nomes e a ausência de correspondência entre pensamentos e impressões sensoriais relega os primeiros a algo sem referência, sem sentido.⁴⁶ A premissa ontológica de fundo sugerida pelo nominalismo referencial humeano é que a natureza seja formada por elementos simples, por átomos de sentido, e o método de análise linguística para lidar com os termos problemáticos é empirista: basta perguntar a que impressão corresponde determinada ideia (Hegel, conforme se verá na seção seguinte, opõe-se enfaticamente a essa concepção de linguagem; para ele, somente um sentido inferencial-silogístico pode fazer jus ao papel da linguagem no conhecimento humano).

Para os propósitos desta seção – a compreensão do pano de fundo do diálogo entre Kant e Hegel, segundo o recorte teórico efetuado neste trabalho –, o ponto crucial é que Hume, em sua teoria do conhecimento empírico, considera a crença como o modo pelo qual se enunciam conclusões acerca da existência dos objetos – isto é, sem certeza apodítica (de vez que a crença admite a enunciação do seu contrário). Pode-se, assim, reivindicar validade geral, mas não universal, para a explicação acerca das questões de fato, e a diferença entre crença e ficção repousa apenas na sensação, dependendo do surgimento de um sentimento decorrente de circunstâncias particulares.⁴⁷ As pretensões de verdade empírica acabam por repousar numa base subjetivista, dependente da particularidade de uma afecção, e a

⁴³Cf. HUME 1999 [1748], seções 5 e 7, p. 119-130 e 134-147, respectivamente.

⁴⁴Cf. *ibid.*, Seção 7, parágrafos 25 (parte 1) e 26 (parte 2), p. 143-144.

⁴⁵Cf. *ibid.*, Seção 5, Parte 2, parágrafos 11 e 12, p. 124-126.

⁴⁶Cf. *ibid.*, parágrafo 17, p. 127-128.

⁴⁷Cf. *ibid.*, Seção 5, Parte 2, parágrafos 10-11, p. 124-125.

comunicabilidade da ciência – que, afinal, depende do seu caráter universal e público, intersubjetivo – fica comprometida.

Essas decorrências foram corretamente percebidas por Kant: Hume, no seu afã de dar um golpe mortal na metafísica, ameaçou levar com ela a própria validade da inferência causal e a pretensão de objetividade do discurso teórico. A partir daí, como sustentar a pretensão de objetividade da ciência frente aos outros saberes? Como sustentar a própria noção de conhecimento válido intersubjetivamente, sem recorrer a uma conexão necessária, universal? Para responder a essas e outras questões, esclarecendo por que a metafísica não é possível como ciência (pelo menos com relação aos objetos que transcendem a experiência), e a matemática e a física o são, Kant desenvolve seu projeto crítico, revolucionando definitivamente todo posicionamento teórico na epistemologia, na ontologia e na filosofia prática⁴⁸. Esse é o panorama para o desenvolvimento do programa de Kant – e, depois, para a sistemática, e nem sempre bem compreendida, resposta de Hegel.

⁴⁸Com relação, especificamente, ao problema da linguagem, a filosofia kantiana tendeu a caracterizar as questões linguísticas, nas suas três grandes críticas, como meramente empíricas, esvaziando, em algum grau, sua relevância para a filosofia transcendental (cf., contudo, as interessantes observações de Forster (2012)). Entretanto, a reação dos idealistas germânicos face à filosofia crítica (pensadores como Herder, Jacobi, Hamman, Schelling, Fichte, além, é claro, de Hegel) trouxe à baila novamente a importância filosófica da linguagem para a constituição do pensamento e da subjetividade (antes deles, autores como Hobbes, Locke, Leibniz, Montesquieu, Hume, Rousseau, entre outros, já reivindicavam importância filosófica para a linguagem) (SURBER, 2006, p. 1-31).

1.1. Hegel e a transformação da crítica kantiana: a autoformação da consciência contada pela linguagem especulativa

A crítica hegeliana pode ser definida como a atividade infinita de apresentar (*darstellen*) o movimento histórico-formativo pelo qual as consciências individuais, sob a condição de uma intersubjetividade resultante do reconhecimento recíproco de suas individualidades, constituem e conhecem o absoluto como eticidade. Esse conceito de crítica é desenvolvido, na *Fenomenologia*, a partir do confronto de Hegel com o projeto epistêmico de Kant, o qual teria incorrido em: 1) subjetivismo; 2) dualismo; e 3) formalismo.⁴⁹ A ordem entre eles não é tão importante, dado o seu íntimo entrelaçamento; o que importa é sua origem comum: a fixidez das posições unilaterais, típica do ponto de vista do entendimento, entendido (ao lado da razão) como uma das tendências gerais do pensamento filosófico. Isso, Kant – esse é o ponto – não consegue resolver com o procedimento metodológico de simples inversão do paradigma de objetividade (isto é, deslocando a ênfase do objeto para a estrutura do sujeito), de vez que o filósofo – não obstante importantes avanços filosóficos, reconhecidos por Hegel – permanece com o dualismo entre sujeito e objeto, conquanto pendente para o lado do sujeito (dando ensejo ao subjetivismo), e com uma noção formalista de razão. Desse modo, ele continua, em certos aspectos, enredado no ponto de vista do entendimento (compreendido, por Hegel, como o pensar que só produz determinações finitas e só em seus limites consegue se mover)⁵⁰, não conseguindo passar propriamente à perspectiva da razão (cujo interesse é suprimir os opostos tornados fixos, restabelecendo sua união e possibilitando o movimento rumo à progressiva exteriorização do espírito – do absoluto como eticidade)⁵¹.

O primeiro ponto da crítica hegeliana para o qual se chama atenção, portanto, é a dimensão mais geral do movimento (crítica como atividade infinita – e, portanto, automovimento, que, por sua vez, acompanha o movimento da própria consciência), com a qual a razão se empenha em ultrapassar a unilateralidade e a fixação no momento da finitude do entendimento. Ora, pertence a Kant o mérito de ter mostrado com precisão, pela primeira vez, a diferença entre entendimento (*Verstand*) e razão (*Vernunft*), tornando claro que o primeiro tem por objeto o finito e o condicionado, e a segunda, o infinito e o

⁴⁹Cf. BRISTOW, 2007, p. 70.

⁵⁰Cf. HEGEL, 2012[1830], parágrafo 25, p. 87.

⁵¹Cf. id., 2003 [1801], p. 38.

incondicionado^{52,53} Entretanto, o incondicionado, que é o “objeto” (ou o princípio) da razão, tal como concebido por Kant, limita essa faculdade à identidade abstrata⁵⁴ ou ao pensar abstrato (pois não se relaciona com a experiência – capaz de fornecer conteúdos determinados e tornar possível o conhecimento⁵⁵ – assim vai o argumento –, mas tão-somente com o entendimento e suas regras, unificando-as mediante princípios); a razão, assim, acaba rebaixada a algo finito, condicionado e meramente formal (o infinito, ao contrário, no sentido em que Hegel utiliza a palavra, contém em si mesmo o finito como superado (*aufgehoben*)).⁵⁶

Essa identidade pura – a apercepção pura ou originária (o “eu penso” que deve poder acompanhar todas as minhas representações)⁵⁷ –, objeto da razão e fundamento determinado dos conceitos do entendimento, é o resultado da acolhida, por Kant, do ceticismo de Hume acerca das representações sensíveis, reconhecendo (corretamente, concede Hegel) que a simples percepção de fatos singulares – a matéria múltipla que se sucede no tempo e situa-se no espaço – não é capaz de fundar a universalidade e a necessidade (que permanecem, portanto, injustificadas – pelo menos por meio da percepção sensível, como, com justeza, observou Hume). Reconhecendo a experiência como o único terreno dos acontecimentos – a qual já abarca, como determinações igualmente essenciais, tanto a matéria sensível, derivada das percepções singulares (da empiria enquanto tal), quanto as formas universais da universalidade e da necessidade⁵⁸ –, Kant atribui, corretamente, aquelas formas ao pensar espontâneo *a priori*. Ora, é assim que os conceitos do entendimento ou determinações de

⁵²“Na primeira parte da nossa Lógica transcendental definimos o entendimento como a faculdade das regras; aqui distinguimos a razão do entendimento chamando-lhe a *faculdade dos princípios*. [...] Se o entendimento pode ser definido como a faculdade de unificar os fenômenos mediante regras, a razão é a faculdade de unificar as regras do entendimento mediante princípios. Nunca se dirige, portanto, imediatamente à experiência, nem a nenhum objeto, mas tão-só ao entendimento, para conferir ao diverso dos conhecimentos desta faculdade uma unidade *a priori*, graças a conceitos; unidade que pode chamar-se unidade de razão e é de espécie totalmente diferente da que pode ser realizada pelo entendimento. [...] o princípio próprio da razão em geral (no uso lógico) é encontrar, para o conhecimento condicionado do entendimento, o incondicionado pelo qual se lhe completa a unidade. [...] As proposições fundamentais que derivam deste princípio supremo da razão pura serão *transcendentes* em relação a todos os fenômenos, isto é, nunca se poderá fazer desse princípio qualquer uso empírico adequado. Distinguir-se-á, assim, totalmente, de todos os princípios do entendimento (cujo uso é inteiramente *imane*nte, pois têm por único tema a possibilidade da experiência) (KANT, 2001 [1787], A298-309; grifos do autor, sublinhados nossos).

⁵³Cf. HEGEL, 2012 (1830), parágrafo 45, p. 116.

⁵⁴Essa identidade é aquela surgida da abstração e condicionada pelas oposições estanques (como unidade de opostos fixos), diversa da identidade absoluta, que reunifica sujeito e objeto, suprimindo os dois na sua oposição (isto é, como cindidos de forma unilateral) e captando-os em si (HEGEL, 2003 [1801], p. 43-44).

⁵⁵Segundo Hegel, conhecer um objeto é conhecê-lo segundo seu conteúdo determinado (2012 [1830], parágrafo 46, p. 117).

⁵⁶Cf. *ibid.*, parágrafo 45, p. 116.

⁵⁷Cf. KANT, 2001 [1787], B131-132.

⁵⁸É por isso que Gardner corretamente observa: “A metafísica que Kant ataca, característica do racionalismo, é [...] transcendente (transcendendo a experiência), e aquela que ele defende é imanente (interna à experiência), ou a metafísica da experiência. A metafísica da experiência é possível [legítima]; a transcendente, impossível [ilegítima]” (2005, p. 22, grifos do autor; tradução nossa).

pensamento (que, com suas relações, pertencem à experiência – a qual, portanto, não se limita às percepções singulares) constituem a objetividade dos conhecimentos da experiência, mas por virem do nosso pensar (e não dos objetos), acabam inseridos na dimensão da subjetividade. Hegel, assim, acusa a objetividade kantiana de ser, ela mesma, subjetiva, de vez que as categorias do pensamento, conquanto objetivas, são nossas (e não dos objetos) – sendo opostas à coisa em si, de modo decisivo (esta, sim, enfaticamente, um outro, um incognoscível (conquanto pensável), à medida que jamais pode tornar-se objeto de conhecimento para nós).⁵⁹

É nesse sentido que Hegel fala de um subjetivismo em Kant, de um idealismo subjetivo tributário de uma concepção dualista finita entre as coisas que podemos conhecer (porque são ou podem se tornar objetos determinados para nós) e a coisa em si incognoscível – o absoluto, segundo Kant (Deus, a alma, o mundo, seguindo a subdivisão da filosofia teórica feita por Wolff)⁶⁰, aquilo que não pode ser objeto para nós, enquanto seres finitos, discursivos⁶¹, e, assim, sobre o que não podemos reivindicar conhecimento legitimamente (muito embora possamos pensá-los).⁶² Consoante Kant, portanto, o em-si das coisas é, e permanecerá sempre, inacessível para nós, enquanto conhecimento. Para Hegel, ao contrário, a substância tem que poder tornar-se sujeito (o conteúdo tem que ser, também, objetivo, no sentido de ser uma determinação também do objeto)⁶³; o absoluto é, justamente, o verdadeiro que pode ser apreendido e expresso como substância e como sujeito.⁶⁴ Se a *Fenomenologia do espírito* pudesse ser resumida numa só frase, seria essa.

Ora, um dos problemas de Kant é que ele, com sua crítica, definiu limites estreitos demais para a razão, esvaziando-a (num sentido meramente negativo) de conteúdos e restringindo sua participação na constituição dos objetos infinitos (as ideias da razão – a ideia do universo, por exemplo – permanecem apenas como princípios regulativos). Para Hegel, em contraste, o conteúdo da filosofia constitui a própria determinidade de pensamentos e conceitos (aliás, para Hegel, forma e conteúdo não devem ser separados, e a própria forma tem determinidade, que se junta à determinidade do conteúdo para constituir o objeto do

⁵⁹Cf. HEGEL, 2012 [1830], parágrafos 39-41 e adendos, p. 106-111.

⁶⁰Cf. HETTICHE, 2014.

⁶¹O conhecimento intelectual, de acordo com Kant, só é possível a um intelecto divino; o conhecimento humano só pode ser discursivo (cf. KANT, 2001 [1787], A68/B92-93).

⁶²Quanto às próprias categorias, elas, consoante Hegel, não podem ser consideradas vazias, uma vez que elas são determinadas e contêm, portanto, algum tipo de conteúdo – conquanto não perceptível pelos sentidos ou não de natureza espaço-temporal –, que deve determinar-se ulteriormente (como algo interior, como sua própria atividade), desdobrando-se rumo à natureza e ao espírito (HEGEL, 2012 [1830], parágrafo 43, adendo, p. 114).

⁶³Cf. HEGEL, 2012 [1830], parágrafo 42, adendo 3, p. 114.

⁶⁴Cf. id., 2012 [1807], parágrafo 17, p. 34 [p. 19, no original].

conhecimento, seja qual for – é por isso que o objeto da religião e da filosofia, conquanto sendo o mesmo – Deus – manifesta-se de modos diversos naqueles domínios). A razão kantiana, limitada a um princípio regulativo, padece de um formalismo que a torna incompatível com o conhecimento e a exteriorização do absoluto.⁶⁵

Como, então, o conhecimento propriamente filosófico – tendo em vista o seu objeto – constitui-se? Por onde e como começar? Repetindo o que foi dito na seção anterior, para responder por que a metafísica não é possível como ciência (pelo menos com relação aos objetos que transcendem a experiência), e a matemática e a física o são, Kant começa com uma inovação metodológica, comparada por ele à revolução operada por Copérnico na física: são os objetos que devem se conformar ao nosso conhecimento, e não o oposto (por isso se diz que Kant inverteu a polaridade da compreensão da objetividade do pensamento ocidental; para a metafísica, o objeto é o essencial). Assim, diz ele, no prefácio à 2ª edição da *Crítica da razão pura*:

[...] a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos; [...] ela tem que tomar a dianteira com princípios [...] que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta; de outro modo, as observações feitas ao acaso, realizadas sem plano prévio, não se ordenam segundo a lei necessária, que a razão procura e de que necessita. [...] Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados⁶⁶

Hegel concordaria com Kant que o método é essencial, mas, tendo em vista os problemas identificados no projeto kantiano – sobre alguns deles já se comentou brevemente –, ele propõe um procedimento crítico diverso. Para ele, a filosofia não pode pressupor seu método e seus objetos como imediatamente dados pela representação⁶⁷, como o fazem outras

⁶⁵HEGEL, 2012 [1830], parágrafo 3º, p. 41-42.

⁶⁶KANT, 2001 [1787], BXIII, BXVII.

⁶⁷As representações, tal como Hegel as concebe, podem ser pensadas de várias maneiras. Em primeiro lugar, o conteúdo que preenche a consciência (e é seu objeto) constitui a determinidade dos sentimentos, intuições, imagens, pensamentos, conceitos etc., que, nesse sentido, funcionam como formas (estas, por sua vez, têm, também determinidades que se juntam aos conteúdos respectivos, como já se explicou anteriormente, sejam eles sentidos, intuídos, *representados* etc. – e, *nesse sentido*, Hegel parece implicar que representações sejam

disciplinas; ainda assim, deve (*muß*) pressupor, *no seu início*, uma familiaridade com seus objetos e um interesse por eles, de vez que é assim que a consciência – entendida como o ser-á imediato do espírito (*das unmittelbare Dasein des Geistes*)⁶⁸ – faz espontaneamente⁶⁹: ela, que é espírito *pensante* (conquanto ainda não consciente de si como tal), começa com as representações dos objetos e, só depois, *por meio delas*, avança até o conhecer típico dos pensamentos puros (as representações, portanto, ou melhor, o seu “princípio” como negativo, como “si” conserva-se como momento necessário do processo do conhecer, no movimento mesmo em que as representações são ultrapassadas – isso é “*aufheben*”, superar conservando).⁷⁰ É por isso que, na *Fenomenologia*, Hegel começa com a consciência ordinária, ou certeza sensível, a mais simples manifestação do espírito, que considera as coisas tal como elas se apresentam, ou tal como a consciência julga que elas se apresentem, como algo singular e imediato (de fato, o que ela toma por imediato já é um pensado (*Gedachte*), um em si lembrado (*erinnerte Ansich*), algo já culturalmente formado – mas isso ela ainda não pode saber)⁷¹. Hegel, com isso, reconhece a justeza do modo de proceder da consciência, que – *necessariamente* – só pode tomar a via do pensamento puro por meio do entendimento, do que lhe é inteligível, do que é comum tanto à ciência quanto à consciência ordinária.⁷²

formas). As determinidades de intuições, desejos, vontades etc., esses conteúdos, *enquanto sabidos*, são as representações (as quais a filosofia substitui por pensamentos, categorias e conceitos). Para o pensar, não fica claro, no início, quais representações correspondem a quais conceitos e pensamentos; ao meditar, raciocinar, refletir, pensar (no sentido mais comum do termo) costuma-se misturar todas aquelas formas, e a falta de costume de tomar os pensamentos puros como objetos é uma das explicações para a ininteligibilidade da filosofia (HEGEL, 2012 [1830], parágrafo terceiro, p. 41-42). Lembre-se de que Hegel quer evitar cair na oposição estanque típica do ponto de vista do entendimento, o que pode gerar alguma confusão na interpretação dos termos; aparentemente, o importante a ser retido é que os pensamentos e os conceitos, em seu uso técnico (hegeliano, especulativo), pertencem ao âmbito da filosofia pensada no âmbito da razão; já as representações (como forma e conteúdo), ele as reserva para falar das outras disciplinas, ou mesmo da “velha metafísica”, aquela anterior a Kant, que permanecem na esfera do entendimento. Já para Kant, aliás, “representação” é um termo genérico para um elemento da cognição, similar à “ideia” dos racionalistas e empiristas, subjetivo e capaz de exercer a função de compor um juízo ou funcionar como uma justificação de conhecimento (GARDNER, 2005, p. 29).

⁶⁸Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 36, p. 46 [no original, p. 39].

⁶⁹Hegel observa que “[...] a dificuldade de instituir um *começo* apresenta-se [...] porque um começo, como algo *imediatamente*, faz sua pressuposição; ou melhor, ele mesmo é uma pressuposição” (2012 [1830], p. 40, grifos do autor). Esse ponto é importante porque uma das críticas dirigidas por Hegel ao procedimento de Kant é que ele teria cometido uma petição de princípio: ele pressupõe, desde o início de seu procedimento crítico, que o sujeito está confinado aos limites do eu puro (justamente o resultado que ele quer obter), sem efetuar o necessário trabalho de justificação para demonstrá-lo. Assim, ele assume, desde o princípio, a impossibilidade do conhecimento absoluto (BRISTOW, 2007, p. 51). Hegel insiste, assim, em vários pontos da *Fenomenologia*, na importância de começar sem pressupostos, mas, com isso, ele quer dizer *determinado tipo* de pressupostos – nomeadamente, asseverar o resultado que se quer alcançar sem a devida justificação.

⁷⁰Cf. id., 2012 [1830], parágrafo 25, p. 39.

⁷¹Cf. id., 2012 [1807], parágrafo 29, p. 42 [no original, p. 28].

⁷²Cf. *ibid.*, parágrafo 13, p. 32 [no original, p. 17].

Já deve ter ficado evidente, a essa altura, uma característica fundamental para compreender por que, afinal, a linguagem hegeliana na *Fenomenologia* parece tão difícil de decifrar: no movimento mesmo em que efetua sua crítica, Hegel faz uma intervenção sobre a própria linguagem, cuja estrutura propositiva, afinal, foi constituída no âmbito de uma longa tradição caracterizada por formas de pensar típicas da consciência ordinária, tendentes a fixar seu ponto de vista em posições unilaterais, por meio das representações. Para avançar a partir daqui, será preciso enxergar como Hegel intenta deixar que a linguagem das representações – o juízo propositivo ou a proposição em geral [*das Urteil* ou *der Satz überhaupt*]⁷³ – flua em direção à proposição especulativa, a linguagem que é viva e, como tal, puro movimento. É importante, para Hegel, mostrar a *necessidade (Notwendigkeit) interior* de cada passo (tendo em vista a necessidade (*Bedürfnis*) interior da própria filosofia), cada passo movendo-se em direção ao outro no fluxo de exteriorização da Coisa (*Sache*) mesma (o conteúdo verdadeiro do conhecimento, o absoluto, visto sob a perspectiva da razão), à medida que ela se efetiva.⁷⁴

O movimento da crítica relaciona-se à própria necessidade (*Bedürfnis*) da filosofia, a qual se origina da cisão operada na modernidade, em que os produtos da cultura são vistos como objetos estranhos ao sujeito porque isolados do absoluto e fossilizados como algo autônomo, exterior ao homem.⁷⁵ A filosofia, assim, tem o seu ponto de partida nessa multiplicidade de representações nas quais o entendimento enredou-se, e cai forçosamente em contradições; o espírito, entretanto, porque tem como princípio o *pensar*, impulsiona a consciência imediata e raciocinante (a experiência), tentando elevar-se ao elemento puro de si mesmo (ao pensamento como a forma da necessidade (*Notwendigkeit*) em geral)⁷⁶ – e, assim, afasta-se desse começo rumo ao aniquilamento da totalidade das limitações, estabelecendo com ele (isto é, consigo mesmo, mas ainda na forma de entendimento, em que a riqueza infinita do seu conteúdo aparece como um imediato, uma multiplicidade sensível dada como algo contingente) uma relação *negativa*. É assim, pelo princípio da *negatividade* contido no automovimento do pensar, que a necessidade da filosofia – sua *Bedürfnis*, a necessidade da

⁷³Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 61, p. 63 [no original, p. 51]. Para marcar a diferença entre a proposição em geral e a proposição especulativa, será utilizada, daqui por diante, a expressão “juízo propositivo” para o primeiro caso (o próprio Hegel já indica, no parágrafo citado, a equivalência entre “*Urteil*” – juízo – e “*Satz überhaupt*” – proposição em geral).

⁷⁴Quando se lê a obra de Hegel no original (no caso em questão, , percebe-se que Hegel ora fala em “*Notwendigkeit*”, ora em “*Bedürfnis*”, vocábulos traduzido tanto na versão portuguesa como na inglesa como “necessidade”. Conquanto, na observação do professor Erick Lima, esse conceito seja bastante geral do ponto de vista da evolução do projeto hegeliano, sua *Bedürfnis*, a necessidade da razão subjetiva, que exige ulterior satisfação segundo a forma da necessidade (*Notwendigkeit*) do pensamento especulativo (conforme explicado a seguir).

⁷⁵Cf. HEGEL, 2003 [1801], p. 37.

⁷⁶Cf. id., 2012 [1830], parágrafo 9º, p. 48.

razão subjetiva, que exige ulterior satisfação segundo a forma da necessidade (*Notwendigkeit*) do pensamento especulativo⁷⁷ – impele-a, a partir de si própria, rumo ao ponto de vista do absoluto (que é necessário, no sentido de *Notwendigkeit*).⁷⁸ Negar tem, para o intelecto, o sentido de afastar-se da imediatez do ponto de partida, de diferenciar-se desse que é ele próprio, implicando, portanto, um movimento de *mediação* (a passagem semovente em direção ao outro – o vir a ser – que, entretanto, na sua própria dissolução, preserva a igualdade consigo mesmo porque retorna a si)⁷⁹. Ora, ocorre que essa mediação não forma com a imediatez (por ela negada) uma díade, mas uma tríade: assim, partido da (1) imediatez simples das representações (pelo menos, do ponto de vista inicial da consciência), a negação desse ponto de vista deixa entrever (2) o movimento da mediação (que é, ao mesmo tempo, negação e diferenciação); esta leva a uma posição que, por ser o ponto de partida da posição seguinte, é considerada (pela posição seguinte) como imediatez, e, por ter já passado por uma primeira mediação, é mediada, sendo, assim, chamada de imediatez mediada (3) (uma imediatez já penetrada pela diferença, por um certo estranhamento, para a configuração em questão). A cada movimento de negar e mediar, do ponto (1) ao (3) – que são repetidos várias vezes, com graus crescentes de complexidade –, o que a consciência faz é voltar para si, refletida (é uma reflexão sobre si, uma relação de identidade consigo própria cada vez mais penetrada pela diferença segundo a sua própria autoatividade, uma dupla mediação – lembrando que o ponto (1), tomado pela consciência como imediato, já era, na verdade, mediado),⁸⁰ embora ela disso só se aperceba gradualmente, de falha em falha. A cada movimento, a configuração anterior é superada, mas também conservada (*aufgehoben*), não como configuração, mas como princípio de igualdade consigo e também de diferenciação, como capacidade de esvaziar-se (sem ser *meramente* vazio), de ser outro permanecendo junto a si (é essa, ao fim e ao cabo, a “estrutura” *dinâmica* da subjetividade – ou o seu processo –, o “eu que acompanha todas as representações” e confere unidade à multiplicidade das manifestações sensíveis, que distingue ordem, necessidade e universalidade onde antes havia apenas caos, contingência e particularidade – conquanto avançando e dando a si mesmo, a partir de sua autoatividade, a forma e o conteúdo verdadeiros, o absoluto como pensamento especulativo).

Entender como esses momentos relacionam-se, o que pode tomar uma complexidade surpreendente à medida que cada configuração de consciência avança (ou se eleva),

⁷⁷Cf. HEGEL, 2012 [1830], parágrafo 9º, p. 48-49.

⁷⁸Cf. id., 2003 [1801], p. ; 2012 [1830], p. 51-52.

⁷⁹Cf. id., 2012 [1807], parágrafos 20-21, p. 36 [no original, p. 21-22].

⁸⁰Cf. INWOOD, 1997, p. 218-219, 278.

perfazendo o caminho da sua experiência, é o que está em questão na leitura da *Fenomenologia*. Para tornar um pouco mais evidentes os momentos desse processo, tal como ele é tratado na linguagem de Hegel, optou-se por ressaltar, como ficará claro na breve leitura proposta na terceira seção, quatro aspectos da dialética hegeliana: 1) o próprio movimento (pois se trata, fundamentalmente, de distanciar-se do ponto de vista das unilateralidades fixas e produzir o ponto de vista do absoluto); 2) o movimento como apresentação (*darstellung*); 3) o movimento como negação; 4) o movimento como mediação (os dois últimos são considerados em conjunto, pois a mediação é a negatividade pura, o simples vir a ser ou a reflexão sobre si mesmo)⁸¹.

Ora, o elemento complicador da linguagem utilizada na obra vincula-se intimamente ao método utilizado para fazer frente à tarefa de mostrar a possibilidade do conhecimento do absoluto sem cometer o que ele considera como os erros de Kant: o método científico (*wissenschaftliche Methode*)⁸², tal qual Hegel o concebe. Inseparável do conteúdo (recusando, portanto, qualquer formalismo resultante da separação estanque entre forma e conteúdo) e determinante, ele mesmo, de seu ritmo próprio (isto é, não coagido por nenhum critério externo a ele), é somente na filosofia especulativa (*in der spekulativen Philosophie*)⁸³ que esse procedimento pode ser propriamente exposto. Ele consiste, precisamente, na apresentação (*darstellung*), em sua necessidade lógica, de que a verdade do conhecimento consiste em a consciência tornar-se para si, por seu próprio agir e segundo critérios postos por ela mesma, o que ela já é em si, sem que o mundo desapareça nesse processo (isso é ser, no seu próprio ser, o seu conceito; ser em-si-para-si)⁸⁴, e, para fazê-lo, Hegel efetua uma duplicação dos pontos de vista da narrativa, entre a consciência que experimenta e a filosofia especulativa (o “nós” fenomenológico). É esta última quem – de forma retrospectiva e sem interferir no “esforço do conceito” (*die Anstrengung des Begriffs*)⁸⁵, que a própria consciência deve assumir – acompanha a consciência particular na sua experiência de si própria como substância e como sujeito.

Que esse automovimento – essa atividade infinita (pelo menos da perspectiva da razão) – só possa ocorrer na experiência e só possa ser mostrado, em sua necessidade lógica, mediante o ponto de vista especulativo – *na linguagem especulativa* – é o que se deve compreender agora. Em primeiro lugar, cumpre refletir sobre o que, afinal, consiste a

⁸¹ Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 21, p. 36 [no original, p. 21-22].

⁸² Cf. *ibid.*, parágrafo 57, p. 60 [no original, p. 48].

⁸³ Cf. *ibid.*, parágrafo 57, p. 60 [no original, p. 48].

⁸⁴ Cf. *ibid.*, parágrafo 56 [no original, p. 47-48].

⁸⁵ Cf. *ibid.*, parágrafo 58 [no original, p. 48-49].

experiência, tanto do ponto de vista da consciência quanto do da filosofia especulativa. Para começar sem pressupor mais que o minimamente necessário no ponto de partida da crítica, a *Fenomenologia* parte da consciência ordinária e suas representações, relacionando-se em e com um mundo que ela toma como um outro, um diverso de si (a atividade de conhecer consiste, justamente, no aspecto determinado desse relacionar-se ou do ser de algo para a consciência)⁸⁶. Portanto, ao mesmo tempo em que *diferencia* o mundo de si – à medida que se apercebe *de algo* que não é ela (e o ser do mundo mostra-se como *em si*), a consciência relaciona-se com esse algo (ele se mostra *para ela*); em outras palavras, a experiência, pelos próprios critérios da consciência, tem a ver não só com a relação que ela estabelece com o mundo (o lado da certeza), mas também com o objeto conhecido (o mundo e o que está no mundo, o lado da verdade, que, num primeiro momento, apresenta-se como em si, fora daquela relação), englobando tanto o conhecimento quanto o objeto. *Aconteça o que acontecer, esse primeiro momento – o momento da diferenciação, do estranhamento, da negação, imerso no ponto de vista do entendimento que fixa e separa, tal como ele se mostra para a consciência – deve ser honrado pelo “nós”, sob pena de se cair no absoluto abstrato, não penetrado pela diferença. A consciência, portanto, oferece-se como relação a um outro (o mundo, os objetos), e é no outro da consciência, nos seus objetos, que se descobre o que a consciência é.*⁸⁷

Voltando um pouco, então, para que a duplicação entre os pontos de vista (e os critérios) do “nós” e da consciência seja bem compreendida: o “nós” distingue entre o ser para a consciência (o saber) e o ser em si, que se coloca fora dessa relação como sendo (o lado da verdade). Enquanto a consciência – assim ela o considera – toma por objeto esse outro fora dela com o qual ela se relaciona, o “nós” toma como objeto o saber da consciência, o saber fenomenal (ele é, portanto, saber do saber, saber transcendental). Se o “nós” investigar agora a verdade do seu objeto (o saber da consciência), parecerá a ele que examina o que o saber é em si – no entanto, porque é objeto do “nós”, a verdade do saber da consciência é para o “nós” (é o em si para o “nós”). Qualquer afirmação do “nós” sobre tal saber, portanto, é o saber do “nós” sobre o seu objeto, e não a verdade do próprio objeto; como o padrão de comparação estaria no “nós”, sendo exterior ao objeto (o saber da consciência), a consciência – sendo certeza de si – não estaria obrigada a reconhecer a validade dessa comparação feita exteriormente a ela (mas que, ainda assim, incide nela). Ora, a consciência tem nela mesma o seu padrão: já se disse que ela própria, ao relacionar-se com o objeto, põe-no como um fora

⁸⁶Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 82, p. 77 [no original, p. 70-71].

⁸⁷Cf. HYPPOLITE, 1974, p. 20, grifos nossos.

dela (o em si, que ela chama verdade); por causa dessa relação, a consciência tem, também, um em si para ela (dentro dela), o seu saber sobre o objeto, que ela considera como verdadeiro. O padrão de medida da consciência consiste em comparar o objeto (que ela pôs fora dela como verdade ou em si) com o que ela, dentro de si, considera verdadeiro (o seu saber sobre o objeto, o seu conceito). Ao “nós” – cujo padrão de medida (isto é, o conceito (ser para outro) e o objeto (ser em si) que ele compara) diz respeito ao interior do saber investigado – resta observar a consciência, que tem, nela mesma, seu próprio padrão de comparação; ela examina a si mesma.⁸⁸

Para a consciência, que opôs a si o objeto, parece que este é somente tal como se manifesta para ela e que ficou de fora algo que ela não consegue acessar – o em si do objeto (e, portanto, o seu saber no objeto não pode ser examinado). Entretanto, o “nós” vê que, justamente porque a consciência sabe algo sobre o objeto, já está dada, na consciência, a distinção entre os momentos do que é em si para ela e do que é o saber do objeto para ela, e é sobre essa distinção que ela faz a sua comparação. À medida que a consciência coloca seu critério à prova, examinando se o conceito (sendo o “conceito” aquela relação que a consciência estabelece com o objeto, o saber) que ela faz do objeto corresponde a ele, *e que ela falha* (porque a própria inquietude do mundo, o seu dinamismo implica uma constante transformação da relação entre a consciência e o mundo), surge, por esse movimento *negativo* (para o “nós”), uma outra relação entre a consciência e o objeto (em que ambos os termos são modificados – a consciência e suas certezas, e o objeto como verdade posta pela consciência; com efeito, se o saber era saber do objeto, e o saber mudou, o objeto, que pertencia a esse saber, torna-se também outro).⁸⁹ Consoante Hegel, a experiência é, justamente, “esse movimento *dialético* que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, *enquanto dele surge o novo objeto verdadeiro* para a consciência [...]”.⁹⁰

Ora, acontece que, nesse movimento, surge uma ambivalência: por um lado, o “algo” que a consciência conhece é o em si, mas esse em si é também em si para ela. Embora este pareça não um objeto, mas tão-somente o resultado da reflexão da consciência sobre si mesma (do seu saber sobre o em si, portanto), já se viu anteriormente que a consciência mudara seu saber reconhecendo uma mudança no objeto (e, portanto, ela já tomara aquele resultado por objeto – mais especificamente, por um segundo objeto – o em si para ela – resultante de uma alteração do primeiro objeto, o em si). Para a consciência, que, por ora, só vê o resultado, esse

⁸⁸Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafos 82-83, p. 77-78 [no original, p. 70-71].

⁸⁹Cf. *ibid.*, parágrafos 84-85, p. 78-79 [no original, p. 71-72].

⁹⁰*Ibid.*, parágrafo 86, p. 80, grifos do autor [no original, p. 73].

novo objeto aniquilou o primeiro, como se do primeiro nada tivesse ficado; para o “nós”, entretanto, que vê o processo e o resultado, o novo objeto veio a ser mediante uma reversão da consciência – ele é, na verdade, um nada determinado (a negação de uma posição anterior que, no momento em que a supera, conserva seu princípio), evidenciando que o saber não verdadeiro deve ter seu momento de verdade preservado no saber científico. Para a consciência, assim, o que se manifesta apenas como objeto, é, para o “nós”, *também*, como movimento e vir a ser.⁹¹

Para o “nós”, para o conhecimento filosófico, retrospectivamente, está clara a implicação da consciência nos seus objetos – que a experiência da consciência seja *tanto* conhecimento dos objetos *quanto* autoconhecimento (conhecimento da própria consciência nos objetos, mas sem perder, nesse movimento, os objetos e o mundo)⁹². Assim, sempre que a consciência efetua a negação de um objeto e um outro aparece, o “nós”, que se coloca na perspectiva da razão, vê o processo *e* o resultado, compreendendo que, ao negar o objeto, a consciência nega [também] a sua própria certeza, nega a si mesma no objeto. Sem encontrar no objeto a justificação que ela procurava mediante a aplicação dos seus próprios critérios, a consciência volta para si, refletida, em busca de uma nova certeza – já mediada e negada, já penetrada pela diferença. Isso, no entanto, que o “nós” enxerga, em sua totalidade, a consciência – a qual vê apenas o resultado – não pode, ainda, ver ou aceitar; não pode, porque o critério da filosofia especulativa é estranho a ela – e, embora ela própria ainda não o *saiba*, a sua verdade é a liberdade, é ter em si mesma sua própria medida (no seu agir, ela já tem a autonomia como princípio, mas ainda não de forma autoconsciente). É por isso que Hegel diz que o indivíduo tem o direito de exigir (*das Recht zu fordern*) que a ciência lhe indique, ao menos, a escada até seu ponto de vista – o seu direito funda-se em sua autonomia absoluta (*seine absolute Selbständigkeit*); ele é, para si, a forma absoluta, a certeza imediata de si mesmo ou o ser incondicionado (como se sabe desde Descartes), que conhece a si mesmo em

⁹¹Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafos 86-87, p. 80-81 [no original, p. 73-74].

⁹²Isso marca – de acordo com Hyppolite – a diferença fundamental entre o idealismo de Fichte e Schelling e o de Hegel: “Apesar da sua teoria da identidade do subjetivo e o objetivo no conhecimento, para Schelling e para Fichte o idealismo transcendental é um “conhecimento do conhecimento à medida que este é puramente subjetivo”. [...] [Para Fichte e Schelling,] A consciência sempre reflete sobre si mesma. Ela descobre a si mesma no objeto que ela pensou ter descoberto, mas, desse modo, o objeto – a natureza, o mundo ou como quer que se chame esse outro termo da consciência – desaparece. A reflexão é sempre uma reflexão sobre si; ela só pode encontrar o eu em sua esterilidade. O idealismo de Hegel é de um tipo diverso; [...] ele também se torna um idealismo objetivo [ou “idealismo absoluto” – cf. HEGEL, 2012 [1830], adendo ao parágrafo 45, p. 117. [...] É bem verdade que [o] conhecimento do outro é um autoconhecimento. Mas não é menos verdade que esse autoconhecimento é um conhecimento do outro, um conhecimento do mundo. [...] O ponto não é contrapor conhecimento do conhecimento e conhecimento do outro, mas de descobrir a sua identidade” (HYPPOLITE, 1974, p. 20, tradução nossa).

oposição aos objetos (e vice-versa), independentemente do conteúdo do seu conhecimento ou do reconhecimento da ciência.⁹³

Assim, a pergunta sobre em que, afinal, consiste a experiência leva, no fim das contas, a uma concepção alargada de experiência e de consciência, na qual se coloca em questão não só o que a consciência considera verdadeiro num sentido estritamente teórico, mas também sua própria existência, seu modo de vida, sua concepção de mundo.⁹⁴ A consciência – que é, ela mesma, manifestação do espírito, o seu ser-aí (*Dasein*) imediato – tem os dois momentos, o do saber e o da objetividade, sendo este negativo (para ela, no sentido de mera oposição) em relação àquele. No elemento desse ser-aí imediato, desdobram-se os momentos do espírito, e as configurações de consciência que assim surgem tratam a substância (e seu movimento), que se lhes apresenta à experiência, como seu objeto. Essa substância que está na experiência da consciência é a própria substância espiritual – o ser-em-si-para-si que é o ser espiritual, mas ainda não para ela –, e essa substância (esse objeto que, para ela, é ainda exterior em relação a seu si) é tudo o que ela conhece. O próprio espírito, entretanto, *torna-se* objeto, sendo movimento (interior) de tornar-se outro a partir do seu próprio si (é objeto de si, nesse sentido). A experiência, diz Hegel, é justamente o nome desse movimento em que o imediato (do ponto de vista da consciência) *estranha-se e depois volta a si desse estranhamento* (*sich entfremdet und dann aus dieser Entfremdung zu sich zurückgeht*) e, somente então (porque, afinal, a experiência pertence não só ao espírito, mas também à consciência), é exposto em sua efetividade e verdade (e, no fim, é já o imediato no elemento da simplicidade que retornou a si, sendo o ponto de vista do absoluto).⁹⁵

No início, entretanto, a necessidade lógica do movimento (pelo menos do modo como a ciência o vê) mostra-se incompreensível para o comportamento raciocinante da consciência ordinária – caracterizado como pensamento material, imerso na contingência do conteúdo material de pensamentos e representações, amiúde entrelaçados⁹⁶. À medida que a consciência ordinária refuta e nega os conteúdos de suas representações, emerge o aspecto negativo do seu comportamento frente aos objetos, muito embora o novo conteúdo que assim surge, nesse caso, não seja o negativo *determinado* do pensamento conceitual (mas um negativo indiferente) e não possa, por si só, gerar algo positivo. Nesse caso, é o próprio saber raciocinante que, em sua vaidade, deve sustentar o caráter positivo do conteúdo produzido por

⁹³Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 26, p. 40 [no original, p. 24-26].

⁹⁴Cf. HYPOLITE, 1974, p. 10-13.

⁹⁵Cf. HEGEL, op. cit., parágrafo 36, p. 46 [no original, p. 32].

⁹⁶Cf. *ibid.*, parágrafo 58, p. 61 [no original, p. 48-49].

sua própria atividade⁹⁷ – na linguagem, ele o faz de acordo com a forma do juízo predicativo, na qual o *si* (*Selbst*) da consciência (que, enquanto negatividade, é o próprio pensar raciocinante) “[...] é, mediante seu saber positivo, o *si* de um *sujeito* representado, com o qual o conteúdo se relaciona como acidente e predicado” (“[...] *ist dagegen in seinem positiven Erkennen das Selbst ein vorgestelltes Subjekt, worauf sich der Inhalt als Akzidens und Prädikat bezieht*”).⁹⁸

É justamente à forma do juízo propositivo que se dirige a crítica efetuada na linguagem especulativa: naquela, o sujeito é a base inerte à qual se afixam os acidentes e predicados das representações (e o sujeito, conquanto fique frente a frente com a determinidade, não logra constitui-la). Em sua inflexão kantiana, o juízo, reduzido a uma estrutura formal (porque o sujeito representado não consegue passar ao predicado e proceder à sua superação (*aufhebung*), penetrando e constituindo o conteúdo), é o veículo adequado ao entendimento, mas não à razão.⁹⁹ Na proposição especulativa (*der spekulative Satz*), como veículo para expressar o pensamento puro, trata-se da apresentação (*Darstellung*) da verdade, em vez de sua simples representação (*Vorstellung*); nela, o sujeito despedaça-se e transita para o predicado, libertando-se da unilateralidade de ser somente igualdade positiva consigo próprio, formal e carente de substância (isto é, de ser somente o cabide inerte dos acidentes). O sujeito – cujo princípio é a negatividade pura ou o ser para si – mergulha no objeto (pois o predicado, agora, é a substância do objeto, não mais mero acidente do sujeito) e, captando sua necessidade interior, volta a si como simplicidade determinada, reinstaura sua igualdade já sabendo que o seu conteúdo – que ele próprio constituiu – é reflexão sobre si a partir do outro, é o próprio vir a ser do objeto (é relação de identidade consigo, mas enquanto mediada, refletida)¹⁰⁰. A substância espiritual (que ele é) deve ser, simultaneamente, na forma de objeto para si e de objeto superado (*aufgehoben*) e refletido em si – deve tornar-se espírito.¹⁰¹

O sujeito como puro eu, cuja expressão adequada só pode ser dada por meio da proposição especulativa, é, precisamente, a energia do puro pensar (o pensar no elemento da razão), a força monstruosa do negativo (*die ungeheure Macht des Negativen*) que deve, por seu próprio movimento, libertar-se da formalidade das representações e dos pensamentos finitos.¹⁰² Ele é a mesma força da vida que suporta a morte e nela se conserva – a vida do espírito – porque encara o negativo e, demorando-se junto dele, converte-o em ser; este –

⁹⁷Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 59, p. 62 [no original, p. 49].

⁹⁸Ibid., parágrafo 60, p. 62, grifos do autor [no original, p. 49].

⁹⁹Cf. SURBER, 2006, p. 12.

¹⁰⁰Cf. HEGEL, 2012 [1830], p. 227.

¹⁰¹Cf. id., 2012 [1807], parágrafo 25, p. 39 [no original, p. 24].

¹⁰²Cf. ibid., parágrafo 32, p. 44 [no original, p. 29].

diferentemente do ser das determinações sensíveis, que constitui-se apenas como imediatez abstrata e positiva, sendo, portanto, fraco (*unmächtige*) – tem que deixar para trás todas as oposições fixas que porventura persistam em sua atividade de pôr-se a si mesma, tornando-se conceitos, pensamentos puros, essencialidades espirituais (*geistige Wesenheiten*)¹⁰³. Como tal, o pensamento vincula o finito e o infinito; ele é o único capaz de apreender o absoluto, devendo exceder o “círculo habitual das representações”¹⁰⁴ porque refere-se tanto ao eu pensante enquanto sujeito singular (como simples pensamentos sobre os objetos do mundo, no elemento do entendimento), quanto do eu puro, a forma do absoluto (isto é, como pensamento puro, cujo conteúdo é o suprassensível – no elemento da razão). Porque o pensamento não é apenas (segundo uma de suas concepções possíveis) arbitrário e subjetivo; porque ele é, sob uma perspectiva diversa, a substância universal do espiritual, ele tem, por princípio, a infinitude, não como oposição ao que é finito, mas como a força do negativo capaz de superar as unilateralidades.

Pensando em termos da relação entre finito e infinito, o problema com a forma do juízo predicativo (utilizado não só pela consciência ordinária, como, antes de Kant, pela “antiga metafísica”¹⁰⁵ – e, aliás, também por Kant, conquanto este tenha submetido a exame as próprias formas do pensar, ao contrário do pensamento ingênuo da antiga metafísica, que não era livre porque admitia suas determinações de forma acrítica)¹⁰⁶ é, precisamente, que ela só consegue expressar representações e pensamentos finitos – não sendo, portanto, o meio adequado para conhecer o absoluto, o saber que é identidade consciente do finito e da infinitude, a unificação do sensível e do intelectual, do necessário e do livre na consciência¹⁰⁷. O juízo predicativo só consegue exprimir determinações de pensamento meramente positivas, cujo limite vale como algo fixo, unilateral; assim, os predicados (as determinações) são atribuídos apenas de forma exterior ao sujeito, sendo incapazes de deixar o objeto determinar-se a partir de si mesmo. Na *Enciclopédia*, lê-se a respeito:

Quando se trata do pensar, deve-se distinguir o pensar *finito* meramente do *entendimento*, do pensar *infinito*, *racional*. [...] Ora, de fato, segundo sua essência, o pensar é em si infinito. Finito significa – expresso formalmente – aquilo que tem um fim; o que é, mas que deixa de ser onde está em conexão com seu outro, e, por conseguinte, é limitado por ele. Assim, o finito

¹⁰³ Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 33, p. 45 [no original, p. 31].

¹⁰⁴ Id., 2012 (1830), parágrafo 19, adendo 1, p. 67.

¹⁰⁵ Cf. *ibid.*, parágrafo 27, p. 90.

¹⁰⁶ Cf. *ibid.*, parágrafo 41, adendo 1, p. 109.

¹⁰⁷ Cf. *id.*, 2003 [1801], p. 43.

consiste em uma relação com o seu outro, que é sua negação e se apresenta como seu limite. Mas o pensar está junto de si mesmo, consigo mesmo se relaciona, e tem a si mesmo por objeto. [...] O eu, o pensar, é infinito, pelo motivo de que se refere a um objeto que é ele mesmo. Objeto em geral é um outro, um negativo em relação a mim. Se o pensar pensa a si mesmo, então tem um objeto que, ao mesmo tempo, não é um objeto; isto é, [tem] um objeto suprassumido [superado], ideal. [...] O pensamento só é finito na medida em que permanece em determinações finitas, que valem para ele como algo último. Ao contrário, o pensar infinito ou especulativo igualmente determina; mas, ao determinar, ao limitar, suprassume [...] de volta essa deficiência. A infinitude não se deve, como na representação habitual, apreender como um abstrato além e sempre mais além; [...] a forma da proposição, ou mais precisamente a do juízo, é imprópria para exprimir o concreto – e o verdadeiro é o concreto – e o especulativo: o juízo é, por sua forma, unilateral; e, nessa medida, é falso.¹⁰⁸

O pensar como atividade expressa-se na linguagem – tanto em sua (do pensamento) forma finita, que permanece em determinações finitas, nas quais o objeto permanece como mera limitação do eu (tal como se efetua, na linguagem, por meio do juízo propositivo como veículo das representações e dos pensamentos da consciência ordinária, da antiga metafísica e da filosofia crítica de Kant), quanto em sua (do pensamento) forma infinita, que supera as oposições unilaterais e permite que o eu se reconheça no objeto (como é o caso na proposição especulativa, que pode expressar o pensamento puro e a reflexão filosófica). A própria linguagem, no entanto, mesmo em seu uso no pensamento finito, expressa o universal enquanto concernente a todos e a cada um dos indivíduos: quando se diz “eu”, por exemplo, é verdade que eu visio a mim enquanto este ser singular que exclui todos os outros seres humanos, mas “eu” é, justamente, o que todos os outros também são¹⁰⁹ (essa característica da linguagem será de suprema importância, conforme se verá adiante, na elevação da certeza sensível rumo à percepção, a qual se dá, não por acaso, mediante uma experiência com a linguagem). A linguagem, como obra do pensamento, permite que o absoluto se torne inteligível para a consciência humana finita, de uma forma não esotérica – e a filosofia, que reivindica para si a forma do pensar e tem por conteúdo aquele [que é] produzido e

¹⁰⁸HEGEL, 2012 [1830], parágrafos 28, adendo, p. 91, e 31, p. 94, grifos do autor.

¹⁰⁹Cf. *ibid.*, parágrafo 20, p. 72.

produzindo-se no âmbito do espírito, é o veículo privilegiado de conhecimento e de expressão do absoluto.¹¹⁰

De fato, na época em que a *Fenomenologia* foi composta, Hegel já vinha se afastando gradativamente dos aspectos da filosofia de Schelling mais ligados ao movimento romântico, como a ideia do acesso ao absoluto não mediante a filosofia e os seus conceitos, mas por meio da “intuição intelectual”¹¹¹. Na *Fenomenologia*, conquanto a linguagem raramente salte para o primeiro plano como tópico de discussão sistemática, a adoção do procedimento de apresentação (*Darstellung*) e a defesa sistemática da sua adequação para a expressão do absoluto (para não falar da crítica ao juízo predicativo) já deixam claro que a tarefa da filosofia relaciona-se com o modo como ela é capaz de expressar (*ausdrücken*) o verdadeiro como substância e como sujeito, justificando-o pela apresentação do sistema filosófico.¹¹² A intuição intelectual, de fato, – suspeita Hegel – reduz-se a uma apresentação inefetiva do absoluto – Deus –, que é pura efetividade e universalidade concreta (isto é, penetrada pela diferença, mediada em todas as suas determinações), que só pode ser plenamente conhecido não apenas mediante a atualização progressiva da essência, mas também como desenvolvimento da forma. Nisso consiste, justamente, a “[seriedade], a dor, a paciência e o trabalho do negativo”, que deve ser expresso na linguagem filosófica da proposição especulativa (como relação entre forma e conteúdo), pela apresentação do sistema.¹¹³

Esse último ponto não deve ser subestimado, sob pena de se falhar em apreender a tarefa da filosofia. Em vários trechos não só da *Fenomenologia*, mas também de textos anteriores¹¹⁴, Hegel enfatiza que o conhecimento do absoluto – o qual, por seu objeto, é infinito – só pode ser *justificado* no movimento de apresentação do sistema filosófico especulativo, partindo de um ponto de vista finito (o da consciência ordinária e sua certeza

¹¹⁰Cf. HEGEL, 2012 [1830], parágrafos 5º e 6º, p. 43-44.

¹¹¹Como ressalta Morujão, no prefácio do texto *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*, de 1801, Hegel, nessa obra, ainda defende que o conhecimento do absoluto dê-se pela intuição intelectual ou transcendental, enquanto, para Schelling, além da intuição intelectual, seria necessário, ainda, um ato reflexivo da consciência filosofante, devido a uma deficiência intrínseca da razão, incapaz de exibir o que ela própria pressupõe em seu ponto de partida (cf. o *Sistema do idealismo transcendental* (1800) e a *Exposição do meu sistema de filosofia* (1801)) [as obras de Schelling são de fácil acesso na literatura especializada]. Ora, esse ponto de vista sobre a razão Hegel não pode aceitar, e suas divergências em relação a Schelling serão tornadas explícitas mais tarde (já na *Fenomenologia* o rompimento havia se acentuado). O pensamento de Schelling é, sem dúvida, multifacetado, e é difícil fazer jus à sua complexidade. Em relação à linguagem, por exemplo, ele a considerava – e a arte, de forma geral – como um autêntico “sujeito-objeto” capaz de apreender o absoluto, conquanto na forma das narrativas originárias da cultura e da religião. Quanto à filosofia, por sua tendência objetificante, ela seria apenas capaz de representar, mas não de apresentar a unidade absoluta (LAU, 2006, p. 58, e SURBER, 2006, p. 8-9).

¹¹²Cf. Id., 2012 [1807], parágrafo 17, p. 34 [no original, p. 19].

¹¹³Cf. *ibid.*, parágrafo 19, p. 35 [no original, p. 20].

¹¹⁴Cf., por exemplo, HEGEL, 1970 [1802a], p. 171-187.

finita) – *necessariamente*¹¹⁵. Em filosofia, provar ou justificar quer dizer “[...] mostrar como objeto se faz – por si mesmo e de si mesmo – o que ele é”.¹¹⁶ A validade, a legitimidade das razões apresentadas tem que ser experimentada em sua necessidade sistemática – não basta uma asseveração bem fundamentada consoante as regras do entendimento, um dever ser formal que se quer acessar em oposição às contingências. Conquanto a universalidade e a necessidade não possam ser meramente uma contingência subjetiva (um hábito), cujo conteúdo pode ser constituído de um modo ou de outro, as contingências, as identidades relativas do entendimento, têm que ser acolhidas como momento essencial e necessário da atividade do conhecer – porque, do contrário, a oposição entre finito e infinito seria reintroduzida e as determinações infinitas da razão cairiam na unilateralidade, tornando-se finitas.¹¹⁷ As contingências do conteúdo do pensar raciocinante – a multiplicidade do entendimento – têm de ser postas em relação com o absoluto, e isso só pode ser feito à medida que a totalidade do saber produz a si mesma (um sistema da ciência). Nas palavras de Hegel, “o filosofar que não se constrói em sistema é uma fuga constante diante das limitações, é mais uma luta da razão pela liberdade do que um puro autoconhecimento de si mesmo” (2003 [1801], p. 57).

A proposição especulativa – propõe-se – exprime a atividade que a razão exerce sobre si mesma, libertando seu próprio ponto de vista da limitação das unilateralidades e oposições fixas, à medida que constrói o absoluto como objeto, de modo sistemático.¹¹⁸ Ela permite que a identidade entre sujeito e objeto (a unidade entre ser e pensar) – o “autêntico princípio da especulação”, o princípio transcendental subjacente à dedução das categorias de Kant e expresso na proposição $Eu = Eu$ – configure-se numa totalidade objetiva, a partir da pura exposição de si mesma por parte da razão, de forma livre e autônoma, tendo seu fundamento em si própria, do início ao fim¹¹⁹ – e o permite porque consente que o sujeito transite para o objeto e, aniquilando-se, nele se reconheça e volte a si, reconciliado com a alteridade. A proposição especulativa torna possível conceber – contra Fichte – um saber que contenha o princípio do real, tornando possível pensar um eu capaz de fluir rumo à multiplicidade empírica dos objetos – uma unidade sintética potente o bastante para abarcar não só o conhecimento teórico, mas a vida espiritual concreta – a eticidade – em todas as suas

¹¹⁵Cf. HEGEL, 1970 [1802a], p. p. 171-187.

¹¹⁶Id., 2012 [1830], parágrafo 83, p. 169.

¹¹⁷Cf. id., 2003 [1801], p. 45-46.

¹¹⁸Cf. *ibid.*, p. 36.

¹¹⁹Cf. *ibid.*, p. 57.

manifestações culturais, correspondendo à concepção ampliada de experiência de Hegel.¹²⁰ De outra forma, cai-se novamente numa unilateralidade, pois a identidade que não transita para a objetividade eleva ao absoluto algo que é apenas subjetivo e rebaixa-se a identidade relativa, permanecendo no âmbito transcendental – “transcendental”, bem entendido, como domínio do dever ser formal, em oposição à efetividade concreta do real (isto é, transcendental não no sentido hegeliano). A verdadeira síntese da identidade posta por Kant não pode ser um mero dever ser (deve valer “Eu =Eu”, como em Fichte)¹²¹; ela tem que ser efetividade (“Eu = Eu”) – e, mais ainda, não apenas como formalismo vazio (como em Kant). As unilateralidades e oposições não podem ser resolvidas transcendentalmente (naquele sentido de “transcendental”) – elas têm que dar lugar à diferença e os opostos devem subsistir reconciliados, não mais como antinomias ou unilateralidades¹²². A diferença é metodológica, e é profunda; conforme afirma Morujão no prefácio da *Diferença*, o problema é o modo como o absoluto se torna presente na especulação: “Para Hegel, o absoluto não é independente do processo da sua própria afirmação como unidade da diferença, tornando-se apenas real para nós na medida em que o fazemos surgir como união do que está cindido, o que só se torna possível na medida em que a própria unidade vive da e na cisão” (2003, p. 20).

Ora, que o eu deva ir – e vá, *necessariamente* – além de si mesmo – que ele seja, nesse sentido transcendental –, Hegel diz da seguinte forma: “[...] a consciência é para si mesma seu *conceito*; por isso é imediatamente o ir-além do limitado, e – já que este limite lhe pertence – é o ir além de si mesma”.¹²³ Já é o caso, para Kant, que a objetividade do conhecimento seja imanente não à consciência comum, por assim dizer, em referência ao sujeito empírico enquanto tal, mas à consciência transcendental, constitutiva da experiência de todos os seres racionais *qua* racionais; Fichte e Schelling, seguindo a pista de Kant, dirigem seus esforços filosóficos para a compreensão e discussão do conhecimento do conhecimento (o conhecimento transcendental)¹²⁴, mas, na leitura de Hegel, o idealismo desses autores – conquanto já tenha traços especulativos acentuados – peca por elevar, unilateralmente, o subjetivo ao ponto de vista do absoluto. Certamente, Hegel concorda que a consciência transcende a si mesma (ela é seu próprio conceito) – *essa é, precisamente, a força do negativo, a capacidade do eu de tornar-se vazio* –; por isso ela não é *Dasein*, não é uma coisa ou um ser natural, mas vida que suporta a morte dentro de si (vida do espírito), que efetua a

¹²⁰Cf. MORUJÃO, 2003 [1801], p. 10.

¹²¹Cf. HEGEL, 2003 [1801], p. 60.

¹²²Cf. *ibid.*, p. 59-60.

¹²³*Id.*, 2012 [1807], parágrafo 80, p. 76, grifos do autor [no original, p. 69].

¹²⁴Cf. o *Sistema do idealismo transcendental* [1801], de Schelling, e a seção *Dedução da Representação*, dos *Fundamentos da doutrina da ciência* [1794/5], de Fichte, ambas de fácil acesso público.

negação em si mesma, de forma determinada e – por isso mesmo – criadora, capaz de efetivar-se como eticidade por meio de suas obras.¹²⁵ Assim, se é verdade que a crítica de Hegel permanece no registro do idealismo transcendental, é também verdade que “transcendental”, para Hegel, quer dizer algo diverso, muito embora ele utilize a mesma palavra¹²⁶ – o que indica, por seu turno, uma transformação do ponto de vista de Kant (no sentido que a razão teórica tem que ter, assim como a prática, determinações objetivas absolutas, e a forma do juízo proposicional deve ser repensada)¹²⁷: o ponto de vista transcendental não é apenas conhecimento do conhecimento, mas também conhecimento do outro; ele é ambos, em uma unidade reconciliada¹²⁸. É a perspectiva que deixa o objeto determinar-se dialeticamente como *vida*, que reconhece sua alteridade e, por isso, pode sustentar que o si migre em direção ao objeto, não só porque o outro é outro de si (como diferença dentro da própria consciência, fazendo jus ao seu sentido subjetivo), *mas também* porque o outro é outro (um objeto subsistente fora da consciência e que com ela se relaciona, como, por exemplo, as outras consciências ou o próprio mundo intersubjetivamente partilhado) capaz de, por sua vez, reconhecer o si. É um sentido holista de transcendental, consoante Williams (1992, 1997); mais propriamente, sugere-se que seja um sentido *orgânico-relacional*, seguindo Quadrio (2012), tornando possível ultrapassar uma concepção solipsista e atomista do eu e pensar a subjetividade como entretecida na intersubjetividade, *sem, no entanto, perder o momento da individualização do sujeito* (daí a qualificação “orgânico-relacional”, que permite conferir ao eu tanta importância quanto ao nós e relacionar individualismo e holismo), conforme se verá na próxima seção.

Desse modo, o que comumente se entende por “transcendental” e por “ideal” devem ser revolucionados tanto na linguagem quanto no mundo, na consciência individual – que é, afinal, vida espiritual – e na vida ética, na razão teórica e na razão prática –, lembrando que esses pares não devem ser pensados como opostos fixos, pois Hegel não estaria disposto a diferenciar teoria e prática dessa maneira morta, estanque. O que se toma por “transcendental” seria mais bem pensado no registro do “idealismo objetivo” – bem entendido, desde que “ideal” seja pensado não como abstração da reflexão subjetiva, mas como princípio da substância ética (que, aliás, não exclui o momento da abstração: só assim, concedendo a

¹²⁵Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 80, p. 76 [no original, p. 69-70].; HYPOLITE, 1974, p. 17-18. Consoante Hegel, no parágrafo citado: “O que está restrito a uma vida natural não pode por si mesmo ir além de seu ser-aí [*Dasein*] imediato, mas é expulso-para-fora dali por um Outro [...]”.

¹²⁶Ver, por exemplo, HEGEL, 2003 [1801], p. 54: “No saber *transcendental*, ambos, o ser e a inteligência, encontram-se unidos [...]” (no original: “*Im transzendentalen Wissen ist beides vereinigt, Sein und Intelligenz; [...]*”) (grifos nossos).

¹²⁷Cf. *ibid.*, p. 30.

¹²⁸Cf. HYPOLITE, 1974, p. 20-21.

ambos o princípio da vida – o movimento –, o aparente fosso entre sujeito e objeto pode ser, por eles próprios, transposto).

Ficam patentes, nesse contexto, as dificuldades filosóficas apresentadas pelo uso de uma linguagem na qual a relação entre sujeito e predicado é concebida de forma adequada a expressar apenas determinações finitas – e a necessidade de uma intervenção nela, haja vista Hegel não estar disposto a recorrer a uma forma não discursiva para conhecer o absoluto. É assim que Hegel joga com a equivocidade possível no uso dos vocábulos (cuja desambiguação só é possível consoante o contexto da elocução), e, além disso, mediante aquelas dimensões da crítica já citadas (o próprio movimento, o movimento como apresentação e o movimento como negação e como mediação, que se efetua em vários graus de complexidade), reproduz o dinamismo dialético do conceito no processo de autoprodução da razão (que é a própria autoconstituição da subjetividade, a “teoria” da autoprodução da consciência, que conhece a si mesma conhecendo os objetos com os quais ela se relaciona e se efetiva no mundo por meio de sua própria atividade). A linguagem deve reproduzir o movimento da razão na produção da totalidade do saber, que avança por cisões em opostos e reconciliações – no relacionamento orgânico (interdependente) entre o todo e as suas partes, em que os polos vão ao encontro dos seus opostos e, aniquilando-se (negando-se), voltam a si, refletidos (mediados), produzindo sínteses e identidades imediatas, tomadas como ponto de partida para novas sínteses, novas identidades cada vez mais concretas e objetivas. Nas palavras do próprio Hegel, o movimento da especulação filosófica no processo do conhecimento do absoluto ocorre assim:

[Na] autoprodução da razão, o absoluto configura-se numa totalidade objetiva, uma totalidade em si mesma produzida e acabada, que não tem nenhum fundamento fora de si, mas que se funda em si mesma no seu início, no seu meio e no seu fim. [...] A objetividade menos cindida – objetivamente, a matéria, subjetivamente, o sentir (a consciência-de-si) – é ao mesmo tempo um oposto infinito, uma identidade totalmente relativa; a razão, a faculdade da totalidade (nessa medida objetiva) completa-a através do que lhe é oposto e produz, por meio de uma síntese de ambas, uma nova identidade, que é novamente, diante da razão, uma identidade deficiente, que, por isso mesmo, se completa de novo. O método do sistema, que não deve ser chamado analítico nem sintético, aparece no estado mais puro quando se apresenta como um desenvolvimento da própria razão, que não reclama sem cessar para si a emanação do seu aparecimento como uma

duplicidade – com isto apenas a aniquilaria –, mas se constrói a si mesma na forma de uma identidade condicionada por aquela duplicidade, opõe de novo a si mesma esta identidade relativa, de modo que o sistema prossegue até uma totalidade completa e objetiva, une-a com a visão de mundo oposta, subjetiva até a infinitude, cuja expansão, dessa forma, se contraiu, simultaneamente, na identidade mais rica e mais simples.¹²⁹

Assim, para se ter a experiência viva da linguagem especulativa – da crítica, em uma palavra – em ação, basta ler a *Fenomenologia*. Entretanto, seria possível perguntar – efetivamente – o que é a proposição especulativa? Ora, conquanto, até aqui, tenha-se falado da proposição especulativa como uma crítica à forma do juízo prepositivo (o que se mantém), defende-se, juntamente com Lau (2006, p. 62), que se trata, com a primeira, de uma maneira extraordinária de lidar com as expressões linguísticas, e não da criação de uma *nova* teoria da predicação ou uma *nova* forma de discurso, diferente da estrutura ordinária das proposições, mesmo porque a linguagem natural é, de qualquer modo, a base de qualquer inteligibilidade possível. Assim, a ideia não é rejeitar a forma do juízo *substituindo-a* pela *forma* (seja qual for) da proposição especulativa, mas de pôr em questão (de modo destrutivo) a familiaridade dos sentidos pelos quais se compreende o sujeito e o predicado (e a relação entre eles), levando (de modo criativo) a uma reflexão não só sobre a estrutura da linguagem, mas sobre o próprio modo de constituição da subjetividade e da concepção de mundo e de conhecimento característicos das consciências individuais. É o que parece sugerir a seguinte passagem da *Fenomenologia*:

A proposição filosófica, por ser proposição, evoca a ideia da relação costumeira entre sujeito e predicado, e do procedimento habitual do saber. Tal procedimento e a ideia a seu respeito são destruídos pelo conteúdo filosófico; a opinião [corrente] experimenta que se entendia outra coisa e não o que ela supunha; e essa correção, do que se opinava, obriga o saber a voltar à proposição e a compreendê-la agora diversamente.¹³⁰

¹²⁹HEGEL, 2003 [1801], p. 57.

¹³⁰Id., 2012 [1807], parágrafo 63, p. 65 [no original, p. 52].

É por isso que Lau sugere ser mais apropriado falar não de proposição especulativa, mas de “*uso especulativo da proposição*” (2006, p. 62)¹³¹, por meio do qual, a partir de uma estratégia falibilista – pois o fracasso em compreender o conteúdo das proposições de forma unilateral leva a uma série de autocorreções que forçam a uma reflexão sobre as oposições fixas e à gradual reconciliação entre os opostos cindidos¹³² –, logra-se elevar a certeza à verdade, expressando, afinal, o verdadeiro como substância e como sujeito. Ora, tais autocorreções têm que ocorrer porque o movimento do conceito – cujo conteúdo tem a força semovente do negativo e retorna ao si do pensar raciocinante, cujo princípio é, também, o negativo – insufla com vida o sujeito inerte e o faz vacilar; o pensar representativo, ao percorrer os acidentes e predicados do juízo, vê que o conteúdo já não é meramente predicado ou acidente, mas a substância mesma, a essência do objeto do qual se fala na proposição, e sofre um contrachoque (*Gegenstoß*).¹³³ O próprio Eu que sabe (*das wissende Ich selbst*), vínculo do predicado com o sujeito, percebe que, em vez de ser o agente no movimento do predicado entendido como mero acidente, deve haver-se com a perda do sujeito inerte, que passou para o predicado (este, agora, é expresso como sujeito, é essência do objeto, é substância). Relançado para o sujeito da proposição, o eu encontra não mais o sujeito inerte – porque este já se modificou –, mas o sujeito do conteúdo.¹³⁴ Em outras palavras, aí fica patente que a proposição especulativa, por ser a unidade do conceito semovente surgida como harmonia, o que faz é destruir a forma estanque do juízo propositivo: ela destrói a maneira habitual como as partes de uma proposição se relacionam, sugerindo um novo modo de pensar a proposição (não mais como forma vazia, carente de conceito, assim como o nome “Deus”, que, tal como expresso no juízo propositivo, é um nome vazio, carente de conceito imanente).¹³⁵

Essa interpretação torna plausível conectar a leitura da *Fenomenologia* com a discussão posterior sobre o silogismo na *Ciência da lógica*, sem precisar postular uma descontinuidade ou uma “perda” entre as duas obras – e, nesse ponto, manifesta-se, em relação ao ponto de vista de Reid (2006, p. 95-110), senão discordância, pelo menos a necessidade de examinar com cuidado sua afirmação. Segundo o autor:

¹³¹Se o próprio Hegel aceitaria ou não esse tipo de referência ao “uso” permanecerá, por ora, em aberto – o importante mesmo é considerar que a expressão remete ao movimento especulativo da proposição.

¹³²Cf. LAU, 2006, p. 63.

¹³³Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 60, p. 63 [no original, p. 49-50].

¹³⁴Cf. *ibid.*, parágrafo 62, p. 64 [no original, p. 51-52].

¹³⁵Cf. *ibid.*, parágrafos 64 e 66, p. 65, 66 [no original, p. 52, 53-54].

[...] as inadequações científicas do ato proposicional de predicação são reveladas pelos escritos posteriores de Hegel sobre o juízo, particularmente tal como eles aparecem na *Lógica maior* [na Doutrina do Conceito, primeira seção, capítulos segundo e terceiro]. Mais especificamente, se o discurso científico implica, de fato, uma noção de verdade objetiva dependente de um conteúdo (*Gehalt*) significativo, então a forma predicativa (o juízo) parece inadequada precisamente nos termos da sua inabilidade em conter qualquer conteúdo além daquele que é subjetivamente representacional. Muito embora sustentar tal hipótese ultrapasse o âmbito desse capítulo, parece que se pode argumentar que a valoração da forma predicativa, ou da forma do juízo, feita por Hegel sofre uma depreciação com o tempo. A partir das suas investigações dialéticas ou especulativas sobre a cópula [ele cita um fragmento de um escrito teológico frankfurtiano], que levam à sua análise da proposição especulativa no prefácio da *Fenomenologia*, Hegel passa a ver o silogismo como uma forma gramatical mais apropriada para apreender a expressão científica”.¹³⁶

O autor cita, para sustentar sua última sentença, o seguinte trecho da *Ciência da lógica*: “A proposição (*Satz*) não é, de modo algum, imediatamente adequada para expressar as verdades especulativas”¹³⁷. Conquanto o autor não apoie sua argumentação exclusivamente nessa passagem, é sempre um problema citar Hegel retirando a sentença do seu contexto, sem esclarecer também o próprio contexto – isso seria um problema para qualquer autor, mas especialmente no caso de Hegel, por seu estilo peculiar de questionar a linguagem mesma que ele utiliza. Se é verdade que Hegel efetua, na seção sobre o ser, da *Ciência da lógica*, uma longa exposição contra a forma da proposição (*Satz*), o sentido do texto indica que a crítica se dirige não à proposição *especulativa*, mas à proposição *em geral* ou juízo (que, afinal, é criticada pelo menos desde a *Fenomenologia*, não parecendo o caso que ela recebesse uma avaliação mais positiva naquele texto, a qual, dali por diante, teria sofrido uma depreciação). Concede-se que ele usa a mesma palavra para designar as duas – não as duas *formas*, pois, a rigor, defende-se aqui que a proposição especulativa não é uma nova forma, substitutiva da proposição em geral ou juízo –, mas deve servir de alerta, conforme já apontado, que a linguagem apresenta desafios para Hegel e para o leitor de Hegel, de vez que sua forma e seus conteúdos encontram-se imbricados em interpretações e usos culturalmente já cristalizados.

¹³⁶REID, 2006, p. 101-102, tradução nossa, grifos nossos.

¹³⁷O autor cita a passagem em inglês, indicando, como referência, a edição alemã *Wissenschaft der logik, Das Sein*, ed. Hans-Jürgen Gawoll (Hamburg: Felix Meiner, 1986), p. 54.

Ainda a esse respeito, é verdade que Hegel, na Doutrina do Conceito, diferencia juízos e proposições: estas, diz ele, contêm determinações dos sujeitos que não mantêm com eles relação de universalidade (alguns dos exemplos dados são: “César nasceu em Roma em tal e tal ano [...]”; “Dormi bem hoje à noite” etc.). Há, portanto, proposições e proposições – algumas são juízos (“o juízo abstrato é a proposição: ‘o singular é o universal’”; e, mais à frente: “[...] em cada juízo está expressa uma proposição como esta: ‘o singular é o universal’, ou, de maneira mais determinada, ‘o sujeito é o predicado’ [...]”)¹³⁸; outras nem mesmo podem se tornar juízos (é o caso das proposições “Dormi bem hoje à noite”, ou, ainda, “Apresentar armas!”). Se, na *Fenomenologia*, Hegel diz que *somente* o movimento dialético (não a forma da proposição) é o especulativo *efetivo*, ele também afirma que esse movimento tem que ser *apresentado* para ser exposição especulativa¹³⁹, e o que Hegel tem à sua disposição, na linguagem, para apresentar (*darstellen*) o especulativo é a forma da proposição em geral, a articulação entre sujeito e predicado (a mesma forma usada pelas representações). Assim, se a proposição especulativa – como se defendeu desde o início desta seção – é mais adequada que o juízo (a proposição em geral)¹⁴⁰ para expressar a linguagem especulativa, não é – no caso da *Fenomenologia* – por ser *proposição* (aliás, a rigor, um tipo de juízo, se se levar em consideração a distinção posterior!), mas por ser *especulativa*: ela remete ao conteúdo como essência ou substância do objeto, e ao sujeito não como sujeito fixo ao qual os predicados se afixam como acidentes, mas ao sujeito do conteúdo, ao conceito semovente.

Ora, não se deve esquecer que a *Fenomenologia do espírito* é um texto introdutório à *Ciência da lógica* – na primeira, conquanto já estejam lançados os fundamentos do sistema maduro de Hegel, já se espera – por seu caráter introdutório – que muitos pontos só recebam plena determinação num momento posterior. Assim, muito embora um exame metódico e completo da relação entre a proposição especulativa e o silogismo fuja do escopo deste trabalho, pode-se perceber o seguinte: quando o autor define o silogismo, na *Ciência da lógica*, como uma “[...] determinação-progressiva do juízo, [...] [cuja] cópula [está] repleta-de-conteúdo [...]”¹⁴¹, ele observa que, nesse caso, o sujeito põe-se na determinação do predicado, o qual recebe a determinação do sujeito, tirando da cópula o sentido abstrato de ser (é o automovimento do conceito expressando-se como juízo, lembrando que, do ponto de vista do conceito, sujeito, predicado e conteúdo determinado são idênticos, e a identidade do

¹³⁸HEGEL, 2012 [1830], parágrafo 166, p. 301.

¹³⁹Cf. *ibid.*, parágrafo 65, p. 65.

¹⁴⁰Aparentemente, ele não diferencia, explícita ou sistematicamente, proposição e juízo; ele faz equivalerem “proposição em geral” (*der Satz überhaupt*) e “juízo” (*das Urteil*), conforme já notado (HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 61, p. 63 [no original, p. 51]).

¹⁴¹*Id.*, 2012 [1830], parágrafo 171, p. 305.

particular e do universal é o predicado).¹⁴² O que se vê aí é o objeto insuflado da vida do espírito, expressando-se como substância e como sujeito ao deixar para trás a fixidez das oposições unilaterais. É difícil não reconhecer, na unidade entre conceito e juízo, na relação que mediatiza os momentos do sujeito e do predicado (isto é, no silogismo, o “*juízo enquanto ao mesmo tempo é posto na realidade*”)¹⁴³, justamente, a proposição especulativa descrita na *Fenomenologia* (que torna possível a exteriorização do espírito), tal como ela foi apresentada aqui (e à medida que o grandioso sistema hegeliano encontra uma voz mais ricamente determinada para expressar a si mesmo e a si mesmo apresentar como crítica também da linguagem – como linguagem crítica).¹⁴⁴

Ora, na *Fenomenologia*, a proposição especulativa, enquanto veículo da crítica (definida a crítica anteriormente como atividade infinita), consegue exprimir com propriedade a atividade de pensar como atividade da razão – e, nesse sentido, como infinita – não porque, nela, a oposição tenha sido simplesmente abstraída, mas porque finito e infinito foram sintetizados ou reconciliados numa identidade consciente¹⁴⁵, fazendo jus à exteriorização do espírito como eticidade e ao conceito alargado de experiência, tal qual Hegel o utiliza. A linguagem especulativa, em seu uso filosófico, é sujeito-objeto de pleno direito, tornando pensável a passagem do sujeito gramatical ao sujeito pensante, o vínculo entre subjetividade e objetividade, e, conseqüentemente, a exteriorização do espírito como eticidade – do espírito, que, como atividade, é divino (*absolute Aktuosität*, no dizer dos escolásticos), é autoprodução necessária da reconciliação das cisões pelas quais ele próprio se expressa na cultura. Porque, contra o pensamento da antiga metafísica, o espírito não é abstrato, ele não pode ser pensado como “*ens*” carente-de-processo, separando sua exterioridade de uma interioridade inerme; pelo contrário, “O espírito deve considerar-se essencialmente em sua efetividade concreta, em sua energia; e, na verdade, de modo que as exteriorizações delas sejam conhecidas como determinadas pela interioridade do espírito”.¹⁴⁶

¹⁴²Cf. HEGEL, 2012 [1830], p. 305.

¹⁴³Cf. *ibid.*, parágrafos 180, 181, p. 315, grifos nossos.

¹⁴⁴Registra-se, a título de curiosidade, a seguinte citação, retirada da seção sobre o ser da *Ciência da lógica* da *Enciclopédia*: “Na medida em que o “não-poder-conceber” só exprime a falta de hábito de reter pensamentos abstratos sem qualquer mescla sensível, e de apreender proposições especulativas (*spekulative Sätze*), nada há mais a dizer senão que o gênero do saber filosófico é, sem dúvida alguma, diferente do gênero do saber a que se está habituado na vida ordinária, como também do que predomina nas outras ciências” (HEGEL, 2012 [1830], parágrafo 88, p. 182, grifos nossos). A proposição especulativa – com essa denominação – aparece aí de forma explícita, no contexto da dificuldade de se conceber a unidade entre o ser e o nada (isto é, o fato de serem, ambos, pura abstração, conquanto pareçam antitéticos), num sentido similar ao utilizado na *Fenomenologia*.

¹⁴⁵Cf. *id.*, 2003 [1801], p. 43.

¹⁴⁶*Id.*, 2012 [1830], parágrafo 34, p. 97.

Na seção seguinte, será mostrado que, no processo de exteriorização do espírito, a singularidade do indivíduo não se perde – pelo contrário, ela é fundamental para a constituição da substância ética, sob pena de elevar ao absoluto uma universalidade meramente abstrata passível de sustentar relações de dominação e um exercício coercitivo do poder contrários à plena realização da liberdade. Juntamente com Lima (2008, p. 79, 83) e contra Honneth (1992), sustenta-se que, na *Fenomenologia* (obra introdutória da fase sistemática madura do filósofo), com a adesão à filosofia da consciência e o abandono do referencial aristotélico de natureza¹⁴⁷, Hegel, mais do que nunca, mantém sua adesão a uma noção forte de intersubjetividade.

¹⁴⁷Cf. HONNETH, 2003, p. 62-63.

1.2. A duplicação da consciência de si: as relações orgânicas entre o eu e o outro como fundamento intersubjetivo do reconhecimento

A radicalização hegeliana do projeto crítico kantiano foi caracterizada como uma investigação acerca da possibilidade do conhecimento absoluto – e sua justificação crítica, como o próprio processo da formação da consciência à medida que conhece o mundo e a si mesma; trata-se, em outras palavras, da construção da subjetividade como o caminho da própria experiência humana do conhecimento, na forma de sistema filosófico. Esse programa não é arbitrário. Como observado anteriormente, desde Descartes, os questionamentos suscitados pela revolução científica do século XVII – uma revolução nos fundamentos do próprio saber – deram azo à dúvida cética acerca da existência de conhecimento intersubjetivamente válido, trazendo para o primeiro plano não só a reflexão sobre o caráter da objetividade – sua natureza pública e comunicável como condição de possibilidade da própria ciência –, mas também sobre o tipo de subjetividade que tornaria possível o conhecimento científico do mundo.

É assim que, conquanto alargando substancialmente o que se pode entender por ciência – e, aliás, por experiência, conforme já mencionado –, e tendo reconhecido o princípio da identidade (Eu = Eu) expresso na unidade da apercepção transcendental kantiana como o princípio especulativo autêntico (o solo, por assim dizer, de todo conhecimento), Hegel expõe, na *Fenomenologia do espírito*, o processo de construção da identidade do eu – num sentido falibilista e negativo (no sentido dialético da negatividade capaz de gerar o positivo). Esse diálogo crítico com o projeto kantiano – preservando o “espírito de Kant”, mas expondo as determinações finitas que rebaixam a razão a entendimento e elevam ao absoluto a não identidade entre sujeito e objeto¹⁴⁸ –, Hegel o conduz sob uma dupla perspectiva (da consciência individual e da consciência transcendental, o “nós” fenomenológico), refletindo a própria duplicação da consciência em para si e para outro¹⁴⁹: em outras palavras, *o fato de a subjetividade ser – num sentido forte – intersubjetividade, isto é, de ser para si apenas à medida que é para outro (enquanto é – em algum grau – reconhecida pelo outro), como a própria condição da constituição da identidade de toda consciência individual*. Assim, a gênese da subjetividade expressa como a sucessão histórica das configurações da consciência

¹⁴⁸Cf. HEGEL, 2003 [1801], p. 29-30.

¹⁴⁹Cf. WILLIAMS, 1997, p. 47-59.

no caminho da sua experiência é a gênese da subjetividade intersubjetivamente mediada¹⁵⁰, constituída a partir de relações orgânicas recíprocas – relações orgânicas de reconhecimento, conquanto seja possível pensar em vários graus de reconhecimento e o reconhecimento plenamente recíproco não seja garantido¹⁵¹ (pois, dado o caráter dinâmico de toda relação orgânica, não só entre as diferentes consciências de si, mas entre elas e o mundo, é possível conjecturar que, de qualquer forma, fazem-se necessárias constantes reorientações normativas em resposta aos desafios suscitados por circunstâncias sempre em constante processo de transformação).

Para compreender a complexidade dessas relações, e por que elas são “orgânicas”, é preciso voltar-se para a duplicação (*Verdoppelung*) da consciência – sua equivocidade, sua múltipla articulação de sentidos – como o ponto nodal do que se quer dizer com intersubjetividade e reconhecimento. Refletindo a recepção crítica de uma concepção de liberdade dividida entre uma dimensão subjetiva e uma dimensão social (originária de Fichte e Schelling, que, por sua vez, também respondiam às questões práticas suscitadas pelo projeto crítico de Kant), Hegel introduz a discussão sobre o desejo (*Begierde*) como característica de sujeitos que são organismos vivos (*lebendig*) em relação uns com os outros¹⁵². Somente a vida que suporta em si a morte – a vida que é espírito e, como tal, é animada pela força do negativo (conquanto, nesse estágio, ela não o seja, ainda, *para si*) – pode sentir, em si, uma falta que é também para si; só ela pode pôr, em e por si própria (e para si própria), as diferenças e superá-las (reconciliando-as), conquanto necessite, para fazê-lo – esse é o ponto –, do confronto com um outro que é, também, vivo e sujeito de desejo (o objeto que é substância e também, em sua independência, sujeito). Hegel articula a vida e o desejo da seguinte forma (falando sob a perspectiva do “nós”):

Para nós, ou em si, o objeto que para a consciência de si é o negativo, retornou sobre si mesmo, do seu lado; como do outro lado, a consciência também [fez o mesmo]. Mediante essa reflexão sobre si, o objeto veio a ser vida. O que a consciência de si diferencia de si como essente [como sendo] não tem apenas, enquanto é posto como essente [como sendo], o modo da certeza sensível e da percepção, mas é também ser refletido sobre si; o objeto do desejo imediato é um ser vivo. [...] A consciência de si que pura e simplesmente é para si, e que marca imediatamente seu objeto com o caráter

¹⁵⁰ Cf. LIMA, 2006, p. 232.

¹⁵¹ Cf. WILLIAMS, 1997, p. 46.

¹⁵² Cf. id., 1992, p. 145.

do negativo; ou que é, de início, *desejo* – vai fazer, pois, a experiência da independência desse objeto. [...] quando o objeto é em si mesmo negação, e nisso é ao mesmo tempo independente, ele é consciência. [A] vida [...] é o objeto do desejo [...]. *A consciência de si só alcança sua satisfação em outra consciência de si.*¹⁵³

A consciência em questão aqui é a consciência prática, ativa, a consciência situada no mundo e em relação com ele, que tem por princípio a pura negatividade do espírito, a vida inquieta que se move no infinito esforço de transcender a si mesma¹⁵⁴. Esse movimento é, em si (para o “nós”), a própria infinitude, a vida universal ou a alma do mundo (o conceito absoluto que é a identidade da identidade e da não identidade, e que fez seu primeiro aparecimento, como objeto, ao fim da dialética do entendimento); trata-se da tomada de consciência da vida universal na concretude da experiência humana, em suas manifestações, do próprio movimento do em si ao para si (a vida tornando-se para si o que ela é em si)¹⁵⁵. Ora, o objeto que a consciência, em suas configurações anteriores, tomava como outro se tornou, na consciência de si, o puro eu (pois ela é a certeza de si mesma e a sua verdade é o saber de si própria)¹⁵⁶; esse eu, no entanto, é já a reflexão da consciência de volta a si do mundo que ela confrontou nas configurações anteriores (é o retorno a si a partir da alteridade: “O que a consciência de si diferencia de si *como essente [sendo]* não tem apenas, enquanto é posto como *essente [sendo]*, o modo da certeza sensível e da percepção, mas é também ser refletido sobre si”). O objeto que a consciência, assim, negou para voltar a si – o outro, o mundo – é preservado como relação a ela¹⁵⁷ (é superado – *aufgehoben*): para que a consciência volte a si, estabelecendo consigo a unidade (a princípio, a identidade abstrata Eu=Eu)¹⁵⁸, ela precisa – *necessariamente* – negar o ser do outro e fazê-lo seu (esse é precisamente o movimento do desejo, e, nele, o objeto aparece como o inessencial a ser

¹⁵³HEGEL, 2012 [1807], parágrafos 168, 175, p. 137, 141, grifos do autor [no original, p. 135, 139].

¹⁵⁴Cf. HYPOLITE, 1974, p. 145.

¹⁵⁵Cf. *ibid.*, p. 148.

¹⁵⁶Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafos 166-167, p. 135-136 [no original, p. 133-134]. É importante observar, nesse ponto, que, na configuração da consciência de si, a identidade entre o sujeito e o objeto ainda é abstrata, e a consciência, conquanto idealmente seja o objeto da consciência de si, ainda não se tornou, *para ela, efetivamente* objeto. Nesse ponto, o Eu=Eu exprime apenas o que ela deve ser, não o que ela efetivamente é. Cf. HEGEL, 2012 [1830], parágrafos 424, 425, e adendos, p. 195-197.

¹⁵⁷Cf. HYPOLITE, *op. cit.*, p. 158.

¹⁵⁸Como observado na nota de rodapé n. 100, na página anterior, não se trata, ainda, da unidade *efetiva* do eu e do objeto. O Eu=Eu não é, ainda, objeto para a consciência de si; esse, que é o princípio mesmo do espírito, está presente, a essa altura, apenas para o “nós”, não tendo, ainda, realidade alguma *para a consciência*. Por isso é identidade *abstrata*. Cf. Hegel, 2012 [1830], parágrafo 424 e adendo, p. 195.

consumido)¹⁵⁹. O outro, no entanto, opõe resistência à consciência de si desejante e se revela, também, como vivente e desejante – como subsistente –, e é apenas nesse outro – nessa outra consciência de si – que o desejo pode encontrar satisfação, conquanto sempre transitória: o outro, cuja essencialidade é experimentada pela consciência de si, revela-se condição *sine qua non* da sua identidade, permanecendo nela conservado como diferença inelutável.

Porém, cumpre refletir sobre o que significa “outro”, na perspectiva dúplce do idealismo hegeliano, de vez que a equívocidade da expressão jaz no centro da disputa interpretativa em torno do significado do espírito e, de forma geral, da própria filosofia de Hegel. Se por “ser outro” se compreender o estranhamento efetuado no interior da própria consciência de si, conquanto instigado pela interpelação de uma outra consciência de si, o sentido da alteridade permanece subjetivo (e a acusação de solipsismo poderia encontrar um solo onde prosperar, já que, nessa relação, o outro comparece, em certos aspectos, mais como uma condição formal ou ontológica da estruturação da subjetividade e do mundo, e cada eu permanece encapsulado). Se “outro”, do contrário, significar apenas o que está fora da consciência, então retorna-se a uma posição unilateral – dessa vez, como objetivismo –, e fica impossível transpor a separação entre sujeito e objeto (os sujeitos permanecem incomunicáveis, e, no fim, o problema permanece porque a questão de fundo, a oposição rígida em que os polos comportam-se apenas como limite, não foi alterada). O que Hegel oferece – defende Williams (1992, p. 153) – é uma reconciliação das duas perspectivas, uma dupla articulação do significado da alteridade que permita pensar a mobilidade entre o sujeito e o objeto e a constituição da subjetividade como intersubjetividade: o outro é *tanto* a relação da consciência consigo mesma no movimento de tornar-se outra (honrando o ponto de vista da subjetividade transcendental) *como também* o outro irreduzível à consciência, que com ela se relaciona como outra consciência por si subsistente (honrando a objetividade e a individualidade de cada consciência de si em relação). Com efeito, “A consciência de si só alcança sua satisfação em *outra* consciência de si” (“*Das Selbstbewußtsein erreicht seine Befriedigung nur in einem andern Selbstbewußtsein*”)¹⁶⁰, relacionando-se com ela – reconhecendo-a e sendo por ela reconhecida *como outra*.¹⁶¹

¹⁵⁹Cf. HYPOLITE, 1974, p. 159.

¹⁶⁰HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 175, p. 141, grifos nossos [no original, p. 139]. O contexto do qual a citação foi retirada é o da satisfação do desejo da consciência de si, pela qual ela faz a experiência da independência do seu objeto. A consciência de si não pode se satisfazer numa relação meramente negativa com o objeto, pois a essência do desejo é um outro da consciência de si (muito embora, *ao mesmo tempo*, ela seja também absolutamente para si).

¹⁶¹Cf. WILLIAMS, 1997, p. 53-54.

Nessa seção, mostra-se que as relações de reconhecimento recíproco e a intersubjetividade forte – forte, no sentido de a consciência de si precisar não só da interpelação do outro, como também da sua efetiva participação (no sentido de tomar, *ativamente*, “parte” na constituição de algo, sem perder sua própria identidade, (in)formando-o – comunicando-se com ele e constituindo, qualitativamente, sua forma – e transformando-o com a sua diferença) – são inseparáveis na *Fenomenologia*, que já apresenta o delineamento sistemático maduro. Nessa obra, a estruturação normativa da subjetividade como intersubjetividade é mostrada em seu processo formativo, no movimento histórico das configurações da consciência segundo as relações estabelecidas entre as consciências individuais na constituição e no conhecimento do absoluto como eticidade. Em tal narrativa, a subjetividade é mostrada em seu processo genético nas e pelas próprias relações orgânicas de reconhecimento constitutivas do tecido intersubjetivo da eticidade: a socialidade não é um penduricalho acrescido de maneira exterior a um sujeito concebido como ontologicamente anterior à comunidade, de maneira atomística (como é o caso, segundo a leitura de Hegel, das tradições empíricas do direito natural – como a de Hobbes)¹⁶²; pelo contrário, a própria unidade ética é o *medium* e o resultado da constituição das consciências individuais, em suas relações ativas – (in)formadoras e transformadoras – entre si, no e com o mundo em que vivem. Hegel, na *Fenomenologia*, não recorre a uma noção *substantiva* de totalidade anterior à formação do indivíduo (a qual constituiria sua natureza subjacente) *para derivar, daí*, a formação da vida ética, mas mostra a gênese das relações orgânicas de reconhecimento, concebidas como “um entrelaçamento de socialização e individualização”¹⁶³, deslocando a ênfase de um aspecto substantivo de facticidade (a questão da natureza subjacente do homem) para a gênese normativa de relações sociais dotadas de potencial moral, nas quais o sujeito constitui, por sua obra, a vida ética e a si mesmo.

De fato, Honneth (2003, p. 29) argumenta que, desde os primeiros esboços da sua filosofia sistemática (especificamente, o *Sistema da eticidade* de 1802/3, a *Filosofia real I* de 1803/4 e a *Filosofia real II* de 1805/6), Hegel mostra que a pretensão dos indivíduos ao reconhecimento de sua identidade engendra uma pressão social pelo estabelecimento de instituições efetivamente garantidoras da liberdade; no entanto, aquele autor afirma que, já a partir da *Fenomenologia*, o modelo conceitual da luta por reconhecimento perde significado teórico e a noção de intersubjetividade, em seu sentido forte, fica, desde então, comprometida

¹⁶²Cf. HEGEL, 2007 [1802c], p. 41-54. No caso das tradições formais do direito natural, como a de Kant (p. 55-82), o problema é a purificação da razão prática das paixões e inclinações humanas e o consequente esvaziamento material do móbil das ações éticas.

¹⁶³Cf. HONNETH, 2003, p. 45.

para o sistema maduro.¹⁶⁴ Segundo ele, a *Fenomenologia*, tendo reservado à luta por reconhecimento “a função *única* de formar a autoconsciência” (sendo tal resultado *restrito* – isto é, despido do sentido de ser a força motriz moral do processo de socialização do espírito – representado na dialética do senhor e do escravo e na vinculação da luta das consciências com a experiência da confirmação prática no trabalho), a obra ficou “destituída de um ponto decisivo” e “obstruiu, daí em diante, o recurso à mais forte das suas antigas intuições, o modelo, ainda inacabado, da ‘luta por reconhecimento’”¹⁶⁵. Segundo o autor, o “conceito intersubjetivista de ‘eticidade’” perde sua função sistemática na filosofia política de Hegel, e isso porque, a partir da guinada para a filosofia da consciência, “a construção da esfera ética é concebida segundo [um] modelo de *autorreflexão do espírito*”.¹⁶⁶ De fato, manifesta-se Williams a respeito do tópico:

[...] infelizmente, na interpretação de Honneth e Habermas, o Hegel inicial é nitidamente diferente do Hegel maduro. O reconhecimento é, alegadamente, um tópico de interesse apenas para o ‘jovem Hegel’ do período de Jena e cessa de ser importante no desenvolvimento intelectual subsequente de Hegel. Honneth repete a fala de Habermas de que, no pensamento maduro de Hegel, o conceito de reconhecimento é substituído por uma concepção monológica de subjetividade autorreflexiva. Hegel substitui os relacionamentos intersubjetivos pelo relacionamento entre o sujeito e suas autoexternalizações. É uma versão espinosana atualizada da relação entre a substância e os seus acidentes. Para Honneth, ‘a vida ética tornou-se [...] uma forma do espírito autodesenvolvida monologicamente e não mais constitui [...] uma forma de intersubjetividade’. É irônico que, não obstante sua aparente divergência de Kojève e da recepção francesa de Hegel, tanto Honneth quanto Habermas acabem repetindo a crítica francesa [à filosofia de] Hegel como uma filosofia do sujeito (1997, p.15-16).

Na verdade – defende-se aqui –, *tudo gira em torno do significado – teórico e prático – de ser espírito que é produto de si mesmo – o ponto de vista da infinitude*. O passo fundamental para essa concepção já havia sido dado: a mudança do significado teórico da luta social introduzido na filosofia por Maquiavel e Hobbes e a mudança do sentido da ação – que

¹⁶⁴Cf. HONNETH, 2003, p. 30.

¹⁶⁵Ibid., p. 113-114, grifos nossos.

¹⁶⁶Cf. ibid., p. 107, grifos nossos).

não é mais eminentemente instrumental, orientada ao êxito¹⁶⁷ (pois não se trata mais apenas de conservar a vida), mas reveste-se de um significado moral (o sujeito quer ser reconhecido pelo outro, e, para isso, ele empenha a própria vida). Na relação entre os sujeitos, o propósito da ação passa a ser concebido não voltado para uma ampliação prospectiva do poder de um a fim de evitar, no futuro, o ataque do outro (isto é, relações de desconfiança e suspeita), mas como sendo, em sua origem, ético, segundo o ponto de vista infinito da razão (ou seja, não universal no sentido de purificado de inclinações particulares e resultado de uma dedução racional, mas justamente como um universal que é reconciliação da particularidade e da universalidade, e cuja possibilidade é condicionada por uma visão da particularidade já revestida – pelas condições mesmo de sua constituição – de significado ético)¹⁶⁸. Entretanto – defende-se –, no contexto criado com as condições características da época moderna, não faz mais sentido sustentar o referencial aristotélico de uma natureza da qual as relações dos sujeitos – que se concebem como livres – derivem seu caráter ético-normativo; a totalidade ética tem que ser concebida simultaneamente como origem e produto das consciências particulares à medida que elas reconhecem nos costumes e instituições dos quais fazem parte a expressão intersubjetiva de sua individualidade, como produto de sua própria obra. A anterioridade da eticidade, no sentido em que a ordem social é a própria condição da racionalidade prática, isto é, o contexto no qual o sujeito pode se reconhecer como um agente livre, só pode ser pensada no quadro da dessubstancialização daquela natureza – que, de fato, começara já com Maquiavel (1469-1527)¹⁶⁹ –; no espírito que é não somente em si, mas também para si (isto é, o todo orgânico no sentido “espiritual” – produto de si próprio –, não natural), os agentes livres podem reconhecer a sua própria atividade autolegislada.

Ora, conquanto o objetivo, aqui, não seja analisar, ponto a ponto, os fundamentos da crítica de Honneth para refutá-la – mesmo porque não se pretende adentrar em aspectos psicológicos, para os quais aponta a análise da estrutura dos conflitos sociais feita por Honneth –, toma-se sua posição como exemplar em dois sentidos fundamentais, vinculados entre si: ela ilustra 1) a recepção ambivalente da *Fenomenologia* e a dificuldade interpretativa apresentada pelo complexo formado a partir da conjugação da estrutura e da linguagem peculiares da obra; e 2) a eventual acolhida, se não entusiástica, pelo menos bastante favorável dos textos de juventude de Hegel, em detrimento e, muitas vezes, em contraposição

¹⁶⁷Cf. HONNETH, 2003, p. 30, 33.

¹⁶⁸Cf. *ibid.*, p. 39, 48.

¹⁶⁹Cf. *ibid.*, p. 32.

ao sistema maduro, visto como uma parte menos “inspirada” da filosofia hegeliana.¹⁷⁰ Contra esse estado de coisas, chama-se atenção – pelo menos no que diz respeito à noção de intersubjetividade, implicada pelo tema do reconhecimento – não para uma pretensa ruptura ou perda de intuições importantes na passagem entre a fase juvenil e a fase mais tardia do filósofo (ou mesmo em relação às obras da maturidade entre si, o que permanecerá, por enquanto, apenas como conjectura), mas para as mudanças de foco ensejadas pelo desenvolvimento do sistema sob o auspício das relações entre as consciências de si (o que impeliu à necessidade de refinamento ou reestruturação de argumentos sob diferentes pontos de vista). Na *Fenomenologia da Enciclopédia* (1830), por exemplo, Hegel parte de um ponto em que a estrutura lógico-especulativa do pensamento já fora devidamente demonstrada (o texto é situado na seção do Espírito subjetivo, tendo Hegel já percorrido a *Ciência da lógica* e a filosofia da natureza), e a forma como ela vê o surgimento da intersubjetividade é – tem que ser – diversa do que ocorre na *Fenomenologia* de 1807, de vez que, nessa obra, trata-se, para a consciência, de realizar a verdade do seu saber nos percalços, nas falhas mesmo, da experiência do seu próprio processo de formação.¹⁷¹ Da mesma forma, retomando o problema da relação entre a linguagem especulativa da crítica e o absoluto exteriorizado como vida prática, já em Frankfurt, no *Espírito do cristianismo* (1798-1800), coloca-se a questão da dificuldade de falar da vida e do que é vivo mediante a estrutura do sujeito e do predicado, já que, aí, encontra-se “apenas” o *conceito* (como mera abstração, tal qual Hegel, nessa época, reflete sobre o tópico), o vivo como refletido na estrutura do juízo formal, e não o *ser* vivente. É por isso que, nesse texto, Hegel aponta a inadequação do mandamento do amor para expressar o amor vivo (além do mais, a forma do mandamento aponta para uma noção esvaziada de dever ser, na qual toda a riqueza da realidade tem que ser subsumida ao “simples” conceito; é assim que essa inadequação remete a uma insuficiência da própria linguagem – e da filosofia, como forma discursiva, tal como Hegel considerava então –, na sua forma de utilização dos nomes, para apreender a vida).¹⁷²

Ora, segundo Henrich, o conceito inicial do amor que suplanta e reconcilia as oposições é generalizado, posteriormente, como o conceito de vida¹⁷³, o qual, ensina Williams, Hegel já formulara como categoria lógica no escrito lógico de Jena (embora ainda

¹⁷⁰Cf. BECKENKAMP, 2009, p. 8.

¹⁷¹Cf. LIMA, 2006, p. 241.

¹⁷²Cf. BECKENKAMP, op. cit., 2009, p. 180.

¹⁷³Cf. HENRICH apud WILLIAMS, 1992, p. 144. [Cf. HENRICH, Dieter. **Hegel im Kontext**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010.].

sem muito sucesso, consoante Pöggeler (1973, p. 363)¹⁷⁴. Também no fragmento de Frankfurt sobre o amor, redigido antes do texto sobre o *Espírito do cristianismo*, constata-se a relação entre o amor e a vida – mas, sobretudo (e esse é o ponto sobre o qual se chama atenção), o fato de a superação do ponto de vista particular (a transição da unidade não desenvolvida para a unidade consumada) ocorrer na e pela relação de amor entre seres viventes:

A verdadeira unificação (*Vereinigung*), o amor genuíno (*eigentlich*) ocorre apenas entre [seres] vivos que são iguais em poder e também plenamente vivos um para o outro, e, sob nenhum aspecto, mortos; ele [o amor] não é entendimento, cujas relações (*dessen Beziehungen*) deixam o múltiplo sempre como múltiplo e cuja unidade mesma são contraposições; ele não é razão, que contrapõe pura e simplesmente seu determinar ao determinado; ele não é limitado, não limita, não é finito; ele é um sentimento, mas não um sentimento singular (*einzelnes*); [...] no amor, o todo não está contido como na soma de muitos particulares (*Besonderer*) separados; nele, a própria vida se encontra como uma duplicação (*Verdoppelung*) de si mesma e unidade (*Einigkeit*) consigo; a vida, por meio da [sua] formação (*Bildung*), percorreu o círculo a partir da unidade não desenvolvida para uma unidade consumada; a unidade não desenvolvida defrontava-se com a possibilidade da separação [entre ela e o mundo] e o mundo; no desenvolvimento, a reflexão produzia sempre mais oposições, que eram reunificadas no impulso satisfeito, até contrapor [aos homens] a própria totalidade dos homens, até que o amor supere (*aufhebt*) a reflexão na mais plena ausência de objeto, roube dos contrapostos todo o caráter de [algo] estranho, e a vida encontre a si mesma sem falha (*Mangel*) ulterior. No amor, o separado, de fato, permanece, mas não mais como separado, [e sim] como unido (*Einiges*), e o vivo sente o vivo¹⁷⁵.

Assim, quando Hegel diz que “[...] a vida, por meio da [sua] formação (*Bildung*), percorreu o círculo a partir da unidade não desenvolvida para uma unidade consumada [...]”, o

¹⁷⁴Cf. PÖGGELLER apud WILLIAMS, 1992, p. 144. [Cf. PÖGGELLER, Otto. *Die Komposition der Phänomenologie des Geistes*. In: FULDA, Hans Friedrich und HENRICH, Dieter. **Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973).

¹⁷⁵HEGEL, 1971 [1797-1798], p. 245-246, tradução nossa. Joãozinho Beckenkamp apresentou uma ótima tradução desse fragmento, com algumas soluções diferentes das apresentadas aqui, precedida de uma útil apresentação, na qual o autor expõe os problemas gerados pela edição das obras de juventude de Hegel. Cf. BECKENKAMP, Joãozinho. Hegel, variantes do fragmento *Die Liebe*. **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**. Porto Alegre, ano 5, n. 8, p. 57-74, jun. 2008.

que ele faz é precisamente aquela diferenciação necessária entre a unidade originária e a unidade produzida, em que os opostos – homem e natureza, sujeito e objeto – reconciliam-se. A separação introduzida pela reflexão (“[...] no [seu] desenvolvimento, a reflexão produzia sempre mais oposições [...]”) só pode ser superada pelo amor – o qual une o que estava separado, mantendo, no entanto, a identidade do que é separado na união com o outro (“No amor, o separado, de fato, permanece, mas não mais como separado, [e sim] como unido (*Einiges*) [...]”), permitindo que o que é vivo no sujeito reconheça o que é vivo no objeto. Vê-se, aqui, a passagem da vida como totalidade absoluta não desenvolvida (a união originária entre o homem e a natureza, a qual, ao ser retomada, ameaça sempre engolfar a individualidade das partes em relação) para *a vida como unidade desenvolvida*, como “[...] uma duplicação (*Verdoppelung*) de si mesma e unidade (*Einigkeit*) consigo [...]”, ou seja, como unidade penetrada pelo outro (porque ela retorna a si somente a partir do encontro com a alteridade) e também como identidade consigo mesma (na qual o Eu = Eu pode, pela primeira vez, pretender ir além do dever ser rumo ao ser) – isso é a duplicação, precisamente: o retorno, a partir do encontro com o outro, a um si transformado, consciente do outro em si (e do outro como outro, também subsistente em si, em sua diferença inelutável). O vivo é precisamente, como se observou desde o princípio, aquele que tem, em si, a capacidade de, em seu automovimento (aqui caracterizado como o “círculo” percorrido a partir da união não desenvolvida até a união desenvolvida), dissolver as oposições unilaterais da atividade reflexiva do entendimento e efetuar a unificação constituída ((in)formada e transformada) pela diferença. Como observa Beckenkamp, “Esta perspectiva já não será abandonada por Hegel, encontrando-se nela o embrião daquilo que será finalmente seu sistema filosófico” (2009, p. 173, nota de rodapé nº 28); falta, ainda, uma compreensão da filosofia – do conceito, do pensar – como suficiente para dar conta da reconciliação entre os contrapostos.

Ora, no princípio desta seção, a intersubjetividade havia sido caracterizada como o tecido da eticidade constituído nas e pelas relações orgânicas de reconhecimento, cuja dialética remete à vida universal como o conceito da consciência de si. Já se viu que, ao longo da obra de Hegel – considerada sob a perspectiva de uma continuidade fundamental –, a noção de vida passou por uma gradual transformação na trama da filosofia da união, a ponto de ser caracterizada, já no fim de Frankfurt, como uma unidade desenvolvida, refletindo a necessidade de reconhecer a legitimidade do princípio da separação posto pela atividade de reflexão (conquanto ainda no quadro de uma carência de complementação, uma insuficiência percebida no pensamento conceitual). Foi dito também que o ponto de vista de Hegel é mais bem caracterizado como “organicismo relacional”, que, segundo Quadrio (2012), é a

perspectiva mediadora entre o individualismo e o holismo, proporcionando recursos promissores para pensar uma possível reconciliação, no contexto da filosofia política, entre o comunitarismo e o liberalismo. A partir disso, sustenta-se que as relações orgânicas de reconhecimento, tal como Hegel as incorpora em sua filosofia madura, interpretadas no quadro do organicismo relacional, são as únicas capazes de elevar a vida finita à infinita, não só porque elas são “orgânicas” (no sentido discutido por Quadrio (2012) e por Williams (1997)), *como também porque são relações concebidas não somente como ligação, mas como ligação da ligação e da não ligação.*¹⁷⁶ Esse é o tipo de relacionamento com a vida ética estabelecido por sujeitos constituídos na intersubjetividade e dela constituidores, eventualmente capazes de distanciar-se o suficiente da totalidade para, sem rompimento efetivo (preservando, portanto, algum nível de identidade e o vínculo de comunicabilidade com ela), criticamente questionar – e, quem sabe, transformar – as condições de sua participação nela.¹⁷⁷

Segundo Quadrio (2012, p. 323), o organicismo relacional de Hegel, em sua fase madura¹⁷⁸, remete à *Crítica da faculdade do juízo* de Kant¹⁷⁹ (muito embora Hegel reconduza a interpretação de Kant da esfera do entendimento para a esfera da razão – assim vai a crítica hegeliana, como se tem visto até aqui); quanto à concepção orgânica do estado hegeliano – do qual, no entanto, especificamente, não se tratará aqui –, diz Williams (1997, p. 294) que ela segue a interpretação de Montesquieu em *O espírito das leis*, redirecionando o sentido naturalista de uma unidade orgânica originada em fatores biológicos naturais para a noção de um organismo espiritual fundado no princípio da liberdade:

¹⁷⁶A questão das relações – especificamente, que tipo de relações os sujeitos estabelecem entre si – é, como já deve ter ficado claro, central para a compreensão da crítica dialética hegeliana e sua intervenção sobre a linguagem filosófica. Ora, o alemão tem várias palavras que podem ser traduzidas como “relação” ou “relacionamento”, tais como “*beziehen*”, “*verhalten*” (os vocábulos mais gerais), mas também “*zusammenhängen*” (“permanecer unido, estar ligado a”) e “*zusammenschließen*” (“juntar firmemente, concatenar”). Conforme a lição de Inwood (1997, p. 281-283), parcialmente reproduzida aqui, Hegel, em geral, usa “*beziehen*” e “*verhalten*” (as duas serão mais enfatizadas por sua maior utilização no texto ora em discussão) de forma que o segundo contém o primeiro (toda “*Verhältnis*” é “*Beziehung*”, mas a recíproca não é verdadeira). *Beziehen* não exige, como *verhalten*, dois termos distintos – pode se referir, por exemplo, à relação do sujeito consigo mesmo. Entretanto, é importante ter em mente que, em determinados contextos, nem sempre Hegel é conseqüente com o uso desses termos (ou, alternativamente, a falha decorre do próprio intérprete do texto hegeliano, reconhecidamente difícil). Foi feito, aqui, um esforço para, tanto quanto possível, distinguir essas duas acepções de relação, mas é preciso reconhecer que a tentativa permanecerá, por ora, incompleta.

¹⁷⁷Cf. QUADRIO, 2012, p. 322.

¹⁷⁸O alvo preciso de Quadrio é a *Filosofia do direito* de Hegel, a sua concepção orgânica de estado, mas o próprio autor reconhece a *Fenomenologia*, indiretamente, como pertencente à fase madura, consoante afirma na nota de rodapé nº 4, à p. 324.

¹⁷⁹Cf. KANT, 2005 [1790], parágrafo 62 e seguintes (seção da Analítica da faculdade de juízo teleológica).

Portanto, Hegel está pensando não em uma comparação entre o estado e um animal, mas no estado em termos das categorias lógicas de organismo e teleologia. Organismo, para Hegel, é parte da concepção ontológica geral de ser desenvolvido em sua lógica. O conceito de organismo, para Hegel, é uma especificação determinada e um desenvolvimento teleológico da categoria da vida e da vitalidade. Como conceito lógico, é anterior à distinção sistemática entre natureza e espírito. Assim, não deveria surpreender que Hegel conceba o organismo não só como um conceito da vida, mas também do espírito.¹⁸⁰

Isso vale para a concepção orgânica de comunidade que se pretende ler em Hegel – a qual, diga-se de passagem, é concebida mais sistematicamente em termos de relações cívicas primeiro por Fichte, que, entretanto, por não ter feito, de maneira explícita, a conexão entre reconhecimento e organicidade, segundo Williams¹⁸¹, permanece (nesse sentido) uma figura de transição entre Kant e Hegel.¹⁸² Os organismos – “seres organizados (*organisierte Wesen*), ou melhor, *seres auto-organizantes (sich selbst organisierendes Wesen)*, como fins naturais (*Naturzwecke*)” (isto é, como produtos da natureza que são, ao mesmo tempo, fins de si mesmos), na expressão de Kant – existem *como causa e efeito de si mesmos*, e sua causa não pode ser atribuída a um *mecanismo* natural, devida a uma teleologia exterior a eles próprios.¹⁸³ Na leitura kantiana, para que um ser seja assim considerado (isto é para que ele seja um instrumento – *Werkzeug* – ou órgão – *Organ* – da natureza, um *organismo*), é necessário que suas partes (tanto na existência quanto na forma) sejam possíveis apenas devido à sua relação com o todo (isto é, o organismo inteiro), e que as partes existam por suas relações umas com as outras e com o todo. Nessa interação, cada partícipe produz o outro de forma recíproca (*wechselseitig*) e inteiramente a partir de si próprio, de sua força autoformante (*in sich bildende Kraft*), e não devido a um princípio de movimento exterior, como seria o caso de uma simples máquina (um relógio, por exemplo)¹⁸⁴. Ora, se é verdade que Kant conduz suas reflexões sobre o organismo no âmbito biológico – mesmo porque elas visam responder à questão sobre a legitimidade de se pensar na natureza em termos teleológicos, posta em dúvida pelo paradigma mecanicista da ciência newtoniana contra a concepção aristotélica de ciência¹⁸⁵ –, Quadrio (2012, p. 324) observa que Kant, em nota de

¹⁸⁰WILLIAMS, 1997, p. 295, tradução nossa.

¹⁸¹Em sua avaliação, Williams mantém-se no âmbito dos *Fundamentos do direito natural* (1796/7).

¹⁸²Cf. WILLIAMS, op. cit., p. 296.

¹⁸³Cf. KANT, 2005 [1790], parágrafos 64 e 65.

¹⁸⁴Cf. op. cit., parágrafo 65.

¹⁸⁵Cf. GINSBORG, 2006, p. 455.

rodapé, acena explicitamente com a possibilidade de aplicar a linguagem organicista da auto-organização ao âmbito político, pois, num todo como o de uma instituição política, cada membro é não somente um meio, mas também um fim em si mesmo que contribui para a constituição do todo (e para o fim do todo) – o qual, por sua vez, também (in)forma e transforma o relacionamento entre as partes.¹⁸⁶

Com o conceito de finalidade interna, Kant – reconhece Hegel – trouxe novamente para a filosofia *a ideia da vida*, que, em sua acepção aristotélica, encontra-se já bem à frente da noção moderna de teleologia, finita e exterior.¹⁸⁷ A finalidade interna só pode ter lugar nos organismos vivos (lembrando que, antes do mais, vida e organismo são, para Hegel, conceitos lógicos ou categorias, conforme se observou, anteriores – pode-se pensar – à distinção entre natureza e espírito e aplicáveis tanto a algo como a consciência individual quanto a instituições políticas), e manifesta-se como necessidade (*Bedürfnis*) ou impulso (*Trieb*) para superar a unilateralidade rígida, a permanência em um dos lados da relação (seja como sujeito, seja como objeto fixo) e sua prematura elevação ao absoluto (como acaba ocorrendo com Kant).¹⁸⁸ Essa necessidade, essa exigência imperiosa resulta da oposição sentida pelo subjetivo entre ele e a objetividade – sendo totalidade em seu conceito, o sujeito, nesse estágio, vive como unilateralidade em sua existência real: vive, portanto, uma existência insatisfeita, parcial. Isso se explica porque seus (da subjetividade) dois aspectos fundamentais – por um lado, o conteúdo, fim ou significação e, por outro, a expressão, manifestação ou realidade – permanecem, se se pensar na relação entre eles como mecânica, indiferentes ou exteriores um ao outro, quando, de fato, o fim deve expressar-se de maneira intrínseca, viva ou orgânica. Essa é, precisamente – conforme se verá adiante – a relação teleológica interna, a origem daquela necessidade sentida pelo que é vivo como um estado negativo em si próprio, a exigência de exteriorização do que é meramente em si como conteúdo abstrato; por isso a vida consiste em percorrer o processo da oposição, da contradição sentida, até a reconciliação daqueles aspectos contrapostos (e o que é afirmativo só pode sê-lo depois de efetuada, pela vida, a superação – *Aufhebung* – da negação em si própria).¹⁸⁹

Ora, consoante Hegel, tudo o que existe, todo o mundo das manifestações, está em relação (*Verhältnis*), e a relação (*Verhältnis*) é o verdadeiro da existência (pois a manifestação é, ela mesma, a relação na qual o conteúdo exterioriza-se como forma desenvolvida)¹⁹⁰. A

¹⁸⁶Cf. KANT, 2005 [1790], parágrafo 65.

¹⁸⁷Cf. HEGEL, 2012 (1830), parágrafo 204, p. 342.

¹⁸⁸Cf. HEGEL, *ibid.*, parágrafo 204, p. 342.

¹⁸⁹Cf. *id.*, 1980 [1818-1829], p. 122-123.

¹⁹⁰Cf. *id.*, 2012 (1830), parágrafos 134, p. 255, e 135, adendo, p. 255.

relação (*Beziehung*) do todo (o conteúdo) e das suas diversas partes (as formas nas quais o conteúdo se desenvolve) é a relação imediata, pela qual as partes e o todo se contrapõem como momentos e como existentes autônomos (no sentido de inessenciais, visto que um relaciona-se – *sich beziehen* – com o outro de modo indiferente) – as partes, tomadas em conjunto, correspondem ao todo, mas são, com isso, negadas enquanto partes (e o todo, por sua vez, que se divide em partes, deixa de ser todo, e seu conceito e sua realidade não coincidem). Ora, por um lado, conquanto o todo se ponha como subsistente, ele é composto de partes, e sua subsistência, portanto, situa-se fora dele; as partes, do seu lado, só são partes em referência a um todo, e, da mesma forma, sua subsistência deve-se a um outro fora delas – a relação entre o todo e as partes, assim, é exterior; se é verdade que eles condicionam um ao outro, isso só ocorre de forma implícita (não desenvolvida), e suas identidades são, de fato, indiferentes uma em relação à outra. Se se pode dizer que o todo é igual às partes e as partes, iguais ao todo, essa identidade é apenas abstrata, visto que as partes são iguais ao todo não enquanto todo, mas enquanto todo dividido em partes; o todo, do mesmo modo, é igual à reunião das partes, mas não é igual a elas enquanto partes, e, nessa relação indiferente, falta a ele a necessária diferenciação interna.¹⁹¹

Esse tipo de relacionamento, típico do mecanismo e do ponto de vista finito do entendimento, caracterizado por unilateralidades fixas e contrapostas pode referir-se não só a máquinas, também a mecanismos espirituais¹⁹², à medida que se pensam os organismos (uma totalidade ética, por exemplo, como um estado ou uma comunidade) como caracterizados por relações assimétricas de dominação ou como meros agregados de indivíduos compreendidos como mônadas autossuficientes e autocontidas¹⁹³. Se as relações assimétricas de dominação – das quais são exemplos tanto o estado resultante de um contrato social quanto a forma deficitária de reconhecimento do senhor e do escravo¹⁹⁴ – têm um sentido intersubjetivo (e elas, efetivamente, o têm – mais acentuado no segundo exemplo, muito embora a constituição do eu pelo outro seja, aqui, ainda apenas larval), embora meramente negativo (principalmente no primeiro caso).¹⁹⁵ Isso porque, conquanto exista, afinal, algum tipo de vinculação, ela restringe-se à experiência do outro como negação de si, como estranhamento, e sua unidade refletida consigo é imperfeitamente mediada pelo outro apenas como imediatez positiva que oferece resistência ao eu ou representa para ele uma ameaça (ou então *serve* apenas como

¹⁹¹Cf. HEGEL, 1986 [1816], p. 166-170 [a seção A Relação entre o Todo e as Partes].

¹⁹²Cf. WILLIAMS, 1997, p. 306. Cf também HEGEL, 1986 [1816], p. 409-427 [o capítulo O mecanismo].

¹⁹³Cf. WILLIAMS, op. cit., p. 307.

¹⁹⁴Cf. *ibid.*, p. 309.

¹⁹⁵Cf. *ibid.*, p. 306-309.

fonte de exploração – isso, claro, do ponto de vista limitado da consciência dominante sobre o trabalho).

Somente a relação teleológica, no sentido discutido – as relações orgânicas, nas quais o fim, longe de ser algo exterior, constitui a própria relação –, caracteriza-se pela reciprocidade (e não pela assimetria, conquanto reciprocidade e assimetria não sejam também caracterizadas como polos rigidamente contrapostos – é isso, precisamente, o que a posição falibilista evidenciada no método de exposição da *Fenomenologia* pretende realçar); nela, o organismo – compreendido como o processo orgânico da vida (a própria ideia, o conceito desenvolvido em sua exteriorização plena como objetividade) – e seus membros (não o “todo” e as “partes”, pois a linguagem do mecanismo já não descreve o tipo de relação que ocorre aqui)¹⁹⁶ são movidos – animados –, todos eles (cada membro em relação aos outros e em relação ao organismo como comunidade, que eles próprios constituem), por um princípio dialético imanente. O fim não é distinto do próprio organismo no qual ele se autorrealiza, e os próprios membros são também fins em si mesmos – tal é o avanço que Kant legou à filosofia em sua terceira crítica, conforme a apreciação de Hegel nas suas *Lições sobre a estética*¹⁹⁷. A importância dessas observações para a questão discutida aqui é a indicação da preservação da identidade dos membros, isto é, da manutenção da sua alteridade em relação ao organismo, de vez que eles não são simplesmente meios, mas também fins em si mesmos, conquanto sua identidade não possa se constituir de maneira solipsista, independentemente da totalidade na qual eles se produzem e a qual produzem, por sua própria atividade. Isso é ser não um “nós” ou um “eu”, simplesmente, como instâncias sem relação genuína entre si ou apenas em relação assimétrica (na qual um deles não logra ser plenamente reconhecido em sua alteridade), mas um “eu” que é “nós” e um “nós” que é “eu”, numa relação recíproca constituída como superação (*Aufhebung*) da oposição, reconciliação da identidade e da não identidade – uma relação que é ligação da ligação e da não ligação, identidade da identidade e da não identidade: relações orgânicas.

Nesse tipo de relacionamento (que é ligação da ligação e da não ligação), não só a relação dos membros entre si e destes com a comunidade dos membros, mas – esse é o aspecto a ser frisado – do organismo com os membros, é caracterizada pela reciprocidade, e cada nova oposição e reconciliação – cada encontro com o outro e reflexão sobre si – (in)forma e transforma os seus partícipes, num processo de socialização e individualização concomitantes e gradualmente mais complexos. Esse ponto de vista se chama aqui, com

¹⁹⁶Cf. HEGEL, 1980 [1818-1829], p. 137.

¹⁹⁷Cf. *ibid.*, p. 137-138.

Quadrio (2012), de organicismo relacional, no qual é superada (*aufgehoben*) a oposição entre individualismo e holismo – “holismo” entendido aqui não no sentido abrangente e profundamente crítico do sufocamento do individual por um universal indiferente, adotado por Lima (2006), Williams (1992, 1997), Neuhouser (2000)¹⁹⁸ e outros, mas precisamente no sentido restritivo utilizado – por exemplo – por Berlin (1999)¹⁹⁹ e Popper (1996)²⁰⁰, entre os que veem em Hegel um conservador retrógrado. Decerto salta à vista, nesse caso, uma questão linguística: o problema com o termo “holismo” é que ele faz referência, etimologicamente, apenas ao todo, e remete a um contexto de uso no qual o vocábulo é frequentemente associado a uma posição filosófica caracterizada pela desconsideração do particular. A expressão “organicismo relacional” aponta, também, para a totalidade – o organismo (fazendo jus à importância dada por Hegel à universalidade e ao momento da união) –, mas remete, no mesmo movimento, aos particulares (pois eles, afinal, constituem a totalidade) e à relação entre eles (de fato, é um organicismo “relacional”, e aqui se enfatiza o momento da diferenciação, igualmente crucial para Hegel para a caracterização de uma universalidade determinada).

Especificamente quanto ao momento da diferenciação, é importante ressaltar que, no organicismo relacional, a participação de cada membro não se refere apenas à função social por eles desempenhada no relacionamento (isto é, o organicismo de que se trata é mais do que meramente funcional, muito embora se refira *também* ao papel social desempenhado pelos participantes), como alerta Quadrio (2012), com o exemplo da interação entre os membros de uma família. Se, por um lado, pais e filhos relacionam-se de modo que, enquanto no *papel* de pais ou filhos, certos tipos de comportamentos são culturalmente esperados ou estimulados (imprimindo uma dinâmica até certo ponto semelhante entre grande parte das famílias num determinado grupo cultural), por outro, a identidade de uma determinada família é aquela, e não outra, devido à identidade individual de cada membro e a toda a gama de experiências diferenciadas que eles suscitam. Porque Maria é Maria, e não Marta, e porque sua mãe é Joana, e não Francisca – cada uma com suas vivências, sua história de vida, suas qualidades e defeitos – a família de Maria e Joana é *aquela* família, e não qualquer outra (o relacionamento entre um estado e seus cidadãos apresenta outros tipos de desafio – mesmo porque se baseia em vinculações de gênero diverso, com outra espécie de laços –, mas a lógica do argumento

¹⁹⁸Cf. NEUHOUSER, Frederick. **Fundamentos da teoria social de Hegel**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

¹⁹⁹Cf. BERLIN, Isaiah. Dois conceitos de liberdade. In: **Filosofia social e política: leituras contemporâneas**. SHER, George e BARUCH, Brody A. (Eds.). Orlando: Harcourt Brace College Publishers, 1999.

²⁰⁰Cf. POPPER, Karl. **A sociedade aberta e seus inimigos**. London: Routledge and Kegan Paul, 1996.

vale também para ele) (p. 331-332). Que cada membro, também em sua individualidade, não só em seu papel funcional (embora essa separação seja, no fundo, artificial, pois os papéis gradualmente assumidos por cada pessoa são parte fundamental do seu processo de socialização e concomitante individuação), seja um fim em si (e não principalmente um meio para obtenção de fins, como numa relação mecânica), evidencia que o princípio da substitutividade, por seu formalismo vazio, não se aplica com propriedade às relações orgânicas. No caso da relação entre o estado e os cidadãos, se, via de regra, é indiferente a identidade individual da pessoa, bastando, para a realização de determinada atividade de natureza cívica, o cumprimento de certos ritos legais (e é fundamental que assim seja), é também verdade que o cidadão que se é depende do tipo de individualização e de socialização de cada um – ao fim e ao cabo, é uma questão de [auto]formação (*[Selbst]Bildung*).

Ora, de fato, a *Fenomenologia*, consoante H. S. Harris (1997, p. 39), é uma obra de [auto]formação (*[Selbst]Bildung*) – ela forma a consciência racional na própria atividade de apresentar (*darstellen*) a estrutura normativa de sua (da consciência) formação segundo as configurações históricas pelas quais a consciência efetua “o esforço [necessário] para emergir da imediatez da vida substancial”.²⁰¹ Trata-se, precisamente, do processo de elevação da consciência para adquirir “conhecimentos de princípios e pontos de vista universais” (ou seja, a sua gradual socialização no movimento mesmo da sua individualização), a partir dos quais ela pode julgar as coisas de forma apropriada. A vocação do indivíduo para a universalidade, assim, não se efetiva tão logo ele nasce, por sua natureza: ela tem que se realizar na história da formação do indivíduo; *este, para se efetivar como o ser espiritual que ele deve ser, tem que conquistar o ponto de vista universal – é uma tarefa humana que pode ou não se concretizar*.²⁰² Embora a condição de possibilidade dessa tarefa seja a condição de ser vivente, ser espiritual inicialmente em si do homem – com efeito, essa questão não se coloca para as pedras –, a fim de se efetivar, na concretude, como ser espiritual capaz de efetuar, em si próprio, a superação (*aufhebung*) da oposição entre as perspectivas particular e universal, o homem se torna o que ele deve ser não *porque* ele é um determinado tipo de ser, no sentido de algo dado de forma imediata pela natureza: *ele é o que deve ser quando o que ele é é conquistado por sua própria obra*.

Aprender a defender ou refutar racionalmente o objeto da ciência, no interior de um sistema filosófico, e realizar a própria liberdade (efetivar o absoluto tanto no sentido teórico como no prático) é uma atividade cujo sentido se realiza apenas entre seres humanos, para

²⁰¹HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 4º, p. 27 [no original, p. 11].

²⁰²Cf. GADAMER, 2005 (1960), p. 47.

seres humanos – quando por eles reconhecida. E o reconhecimento – esse é o ponto – só se conquista pela luta de vida e morte, pelo empenho da própria sobrevivência. É no elemento da vida – e do arriscar da vida – que o reconhecimento tem que ocorrer, e a luta a partir da qual se o conquista é a elevação do homem acima do seu ser natural.

Assim, a gênese da normatividade nos processos de individualização e socialização concretizada na vida ética do povo não se coloca em termos substancialistas para Hegel: se, em certo sentido, a eticidade é originária (não *porque* a própria existência do indivíduo tem de remeter-se a uma totalidade que, em termos temporais, faticamente a antecede, mas porque a agência racional só é compreensível, *normativamente*, em referência ao contexto ético institucional que a torna possível), é verdade também que o sujeito tem de constituí-la como sua atividade (tem de reconhecer-se nela) para que ela se justifique aos seus olhos (isto é, para que ela tenha o caráter racional-normativo que Hegel *nunca* abandona)²⁰³, e, *precisamente por esse motivo*, pode-se dizer que o espírito é produto de si mesmo. É por isso – aponta Pippin (2008, p. 209, nota de rodapé) – que não se encontra em Hegel uma teoria substantiva acerca do que, afinal, constitui o bem comum (ou que virtudes seria preciso ter para lograr levar uma vida livre). O ponto decisivo para a compreensão do caráter objetivo da eticidade (isto é, para o fato de o espírito autoproduzir-se ou exteriorizar-se como organicidade) são as *relações* estabelecidas entre as consciências de si como agentes que conquistam, nessas relações, a sua liberdade e nelas constituem o seu conteúdo, por seu agir autônomo (o todo orgânico, assim, é produzido ativamente no arriscar da própria vida das singularidades em luta: é, como se vem defendendo, um organicismo *relacional*). De fato, a perspectiva frisada aqui a respeito do tipo de interdependência estabelecido por essas relações de reconhecimento mútuo refere-se a uma mudança na forma como se vê a individualidade (e, aliás, a totalidade), como bem observa Pippin (2008, p. 215): trata-se de concebê-la, filosoficamente, como uma conquista, com caráter normativo, ativo (não um dado ou algo empírico ou metafísico). O ser reconhecido, assim, não é herdado ou garantido *devido a* uma natureza pré-existente; a questão é: ser livre, seja o que for (substantivamente falando), é uma realização social, dependente, para se concretizar, do agir livre do outro, no contexto de uma forma de vida.²⁰⁴

Como já observado anteriormente nesta seção, o que conta como racional tem de ter algum tipo de referência a uma totalidade, a qual, para ser *objetivamente* racional, tem de sê-lo *para si*, (isto é, não devido à estrutura lógica da realidade ou à lógica de um processo; ela

²⁰³É o que defende Pippin (2008, p. 207), ao comentar as suspeitas de Habermas e Theunissen a respeito da *Filosofia do direito* (cf., por exemplo, parágrafos 145 e 152).

²⁰⁴Cf. PIPPIN, 2008, p. 257.

tem de se tornar para si universal).²⁰⁵ Nesse sentido, ser autodeterminado – na linguagem de Hegel, dar a si mesmo sua própria atualidade – implica a compreensão de que não se é livre no vácuo, de forma solipsista e voluntarista. Ter a totalidade ética como contexto e condição da atividade racional, de fato, não é opcional para a vontade, concebida, do ponto de vista finito, como subjetiva. A vontade autodeterminada, propriamente compreendida, do ponto de vista do infinito (na qual a relação entre interior e exterior é não de contraposição, mas de continuidade, ou, pelo menos, uma na qual o estranhamento do que é outro e exterior tem que se transformar no reconhecimento de si no outro), é relação consigo à medida que o eu se relaciona com o outro,²⁰⁶ e a normatividade, longe de ser devida a uma operação racional abstrata (dependente, para sua racionalidade, do assentimento dado por um sujeito formalmente racional), tem um sentido de desenvolvimento histórico, de (in)formação e transformação, de exteriorização em compromissos institucionais já em vigor.²⁰⁷ De fato, ser objetivamente racional não pode ser desvinculado das formas de vida institucional que determinam o que conta como boas razões e depende de como se vê a relação entre os agentes e suas ações – a racionalidade prática, para Hegel, é uma questão de prática social, não existindo nenhum tipo de procedimento ou teste capaz de justificá-la.²⁰⁸

²⁰⁵Cf. PIPPIN, 2008, p. 260.

²⁰⁶Cf. *ibid.*, p. 260.

²⁰⁷Cf. *ibid.*, p. 264-265.

²⁰⁸Cf. *ibid.*, p. 158-159, 272-275.

2. A CRÍTICA NO TEXTO DA *FENOMENOLOGIA*

De acordo com o que foi dito até agora, a crítica hegeliana na *Fenomenologia* foi caracterizada, à luz da resposta ao projeto kantiano (e de sua transformação), como a atividade de conhecimento e constituição do absoluto como eticidade, empreendida no caminho da autoindividuação e socialização das consciências em suas relações orgânicas recíprocas de reconhecimento. Conquanto tal perspectiva seja atribuída, de início, ao “nós”, o que a *Fenomenologia* conta é, justamente, a experiência histórica autoformativa da elevação da consciência ao ponto de vista do absoluto – à verdade, concebida como a identidade da realidade e do conceito (como ideia, portanto).²⁰⁹

Nesse sentido prático-teórico abrangente – e acorde com o projeto da modernidade filosófica caracterizado por uma cisão fundamental entre natureza e espírito e a necessidade de um movimento de reunificação –, ressaltaram-se, na primeira seção, quatro aspectos fundamentais da crítica, que devem ser retomados na leitura da obra: 1) o próprio movimento (ou melhor, automovimento, pois se trata de superar – *aufheben* –, a partir da negatividade do sujeito mesmo, as unilateralidades fixas do entendimento); 2) o movimento como apresentação (*Darstellung*); 3) o movimento como negação; e 4) o movimento como mediação. Essas dimensões da crítica são características da dialética da autoprodução da subjetividade mediante o encontro com o outro – o processo dá-se, portanto, entre subjetividades – organismos vivos – em relação, pelo qual, partindo de cisões e reconciliações necessárias (justamente as relações entre sujeito e objeto), vão sendo produzidas sínteses cada vez mais concretas.

Por meio dessas relações dialéticas concebidas como o próprio caminho da experiência da consciência, Hegel pretende mostrar, em sua fase madura, que pensamento e a vida não precisam ser concebidos como separados²¹⁰. As oposições finitas típicas da perspectiva do entendimento sobre as relações entre as coisas – as quais, lembrando a perspectiva dúplice da *Fenomenologia*, devem ser tomadas, de modo geral, como o ponto de vista inicial da consciência – vão sendo, por seu movimento mesmo, à medida que a consciência falha em apreender o verdadeiro por seus próprios critérios, gradualmente (in)formadas e transformadas em seu embate, até ascenderem à sua reconciliação no ponto de vista da razão – a perspectiva da infinitude típica do “nós”. O infinito, assim, não jaz além das

²⁰⁹Cf. HEGEL, 1980 [1818-1829], p. 128, 131-132.

²¹⁰Cf. HYPOLITE, 1969, p. 4.

contraposições finitas como uma entidade transcendente – ele é o princípio vivo das relações dialéticas, a própria capacidade de autotranscendência do eu, a sua inquietude, que possibilita a este tornar-se outro. A infinitude, de fato, é a unidade reconciliada das oposições, as quais, tomadas pela razão em sua verdade, como determinações infinitas, tornam possível a conceituação da vida²¹¹ – e, ao fim e ao cabo, o conhecimento do absoluto, que, afinal, só pode ser alcançado, pelo homem, de forma discursiva e ativa.

Realmente, para Hegel, está em jogo o tempo todo a comunicabilidade do ponto de vista do infinito, a sua inteligibilidade, e, com isso, a possibilidade – para seres linguísticos e finitos – de conquistá-lo, muito embora, para que o absoluto possa ser comunicado, conhecido e expresso em ações, seja necessária uma transformação do sentido da própria linguagem. A linguagem filosófica é a linguagem especulativa da crítica, capaz de dar conta da tomada de consciência acerca do verdadeiro caráter do objeto, o qual, longe de relacionar-se com o sujeito a partir de uma contraposição estática, é (torna-se), ele próprio, sujeito. Apesar da aparência de impenetrabilidade do vocabulário hegeliano, a leitura da *Fenomenologia*, conquanto feita aqui de forma apenas superficial, permite indicar como Hegel pode dialogar com a filosofia contemporânea – com Pinkard, Brandom, Pippin, Habermas, entre outros. O engate desse diálogo é a defesa da pluralidade incontornável das consciências de si, da relação necessária com o outro como origem e produto da própria individualidade, não *por causa de* uma natureza subjacente (por uma questão de fato), mas mediante ações que se desenrolam no contexto normativo de uma gradual tomada de consciência da reciprocidade daquelas relações, do seu reconhecimento. O agir livre, no sentido reflexivo do qual se fala aqui, implica o saber-se livre, e isso só é possível a partir do encontro com o outro tomado como fim em si, como sujeito igualmente desejante e livre. É isso o que a leitura da obra pretende mostrar.

²¹¹Cf. HYPOLITE, 1969, p. 7-9.

2.1. A leitura comentada da obra

O texto da *Fenomenologia* deixa perceber, desde o seu início, que está fundamentalmente em questão – na linguagem enfática de Hegel – o *modo* (isto é, o único modo legítimo) pelo qual *deve ser* (*obrigatoriamente* deve ser) exposta a verdade filosófica²¹²; é um *como* fazer, uma operacionalização da atividade crítica, na esteira das controvérsias acerca da filosofia kantiana, conforme se caracterizou, neste trabalho, o projeto hegeliano. É assim que, nos primeiros parágrafos, tanto do prefácio (parágrafos 5º e 6º, p. 27 e 28, respectivamente; no original, p. 12 e 13) quanto da introdução (parágrafos 76 e 77, p. 73 e 74, respectivamente; no original, p. 65 e 66), o movimento crítico é caracterizado como apresentação (*Darstellung*), com significado claramente procedimental ou operacional. Realmente, afirma Bristow (2007, p. 3), a *Fenomenologia do espírito* é o resultado das reflexões iniciais de Hegel sobre a “revolução metodológica” proposta por Kant como meio de justificar o conhecimento metafísico, no contexto metacrítico em que a obra kantiana foi recepcionada na Alemanha.

É assim que Hegel principia a introdução situando sua obra no âmbito da epistemologia moderna, com uma referência tanto ao projeto cartesiano quanto à crítica kantiana, a partir do exame da propriedade operacional do seu ponto de partida. Trata-se de, *antes mesmo* de apreender o “objeto” próprio (*die Sache selbst*²¹³) da filosofia – o efetivo conhecer do que verdadeiramente é (*das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist*²¹⁴) –, proceder ao exame da necessidade de uma “determinação mais precisa” acerca da natureza da cognição e de seus limites.²¹⁵

Na sequência, Hegel expõe o dualismo daquela maneira de conceber a cognição – fadada, conforme se verá, a fracassar em apreender o verdadeiro, tanto em sua forma ativa (como instrumento pelo qual se se apodera do Absoluto – *als das Werkzeug, wodurch man des Absoluten sich bemächtigte*) quanto em sua forma passiva (como o intermediário pelo qual se o avista – *als das Mittel, durch welches hindurch man es erblicke*). Ambas, observa Hegel, estão repletas de pressuposições – a mais grave, pensa ele, é a de conceber o absoluto

²¹²Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 1º do prefácio, p. 25 [no original, p. 9].

²¹³*Die Sache selbst* – literalmente, a coisa mesma; “*the subject-matter*”, na tradução de Miller; “*what really matters*”, na de Pinkard. [Cf., respectivamente, **Hegels’s Phenomenology of spirit**. Oxford, New York, Toronto, Melbourne: Oxford University Press, 1977; **System of science: first part – the Phenomenology of spirit**. Disponível em: <<http://olponline.org/2009/09/17/terry-pinkards-new-translation-of-hegels-phenomenology/>>(não publicado).]

²¹⁴HEGEL, op. cit., parágrafo 73, p. 71 [p. 63, no original].

²¹⁵Cf. *ibid.*, p. 71 [p. 63-64, no original].

de um lado e, do outro, o conhecer, separado do primeiro e, ainda assim, real e verdadeiro²¹⁶. O dualismo entre o absoluto e o conhecimento humano, entre o sujeito e objeto, entre a realidade e o conceito – típicos do ponto de vista finito do entendimento empreendido por Kant sob o nome da razão –, os seus pressupostos e suas consequências deletérias (como o seu temor de errar) são recusados, entre outros fatores, por constituírem uma desculpa para sustentar a incapacidade da ciência (*Wissenschaft*) de conhecer o absoluto, a fim de livrar-se da fadiga (*Mühe*) do proceder científico²¹⁷. Esse afadigar-se – de acentuado sentido linguístico e epistemológico – consiste na rejeição da pretensa familiaridade (*Bekanntschaft*) com termos como “cognição”, “absoluto”, “subjetivo” etc. (como se seu significado já fosse possuído de antemão) e na decorrente necessidade de expor seu vir a ser conceitual (de fornecer, por assim dizer, o seu conceito, a partir de sua exposição).²¹⁸ Isso é proceder de forma crítica – é a crítica operacionalizada como *Darstellung* (apresentação), mantida nos limites da linguagem.

Começa a se desenhar, assim, a concepção “inferencial” do conhecer (como, de forma geral, caracterizam-na Brandom (2002) e Pinkard (1996)) em sua versão hegeliana, comprometida com a apresentação de razões passíveis de serem comunicadas conceitualmente pela linguagem – de maneira pública e intersubjetiva –, mediante seu desenvolvimento no interior de um sistema filosófico. Em seu sentido procedimental já ressaltado, de que faz parte integral a discursividade da verdade, o conhecimento legítimo consiste, justamente, do trabalhoso processo de liberação, por parte da ciência, de uma aparência vazia, a qual apela, com um estéril assegurar para o simples fato de que ela *é* (isto é, sem se afadigar com o processo de *vir a ser o que ela, de fato, é*) – se se contentasse com isso, a ciência não passaria de um agregado de opiniões fixadas na antítese da verdade e da falsidade (que é justamente o ponto de vista finito do entendimento), do qual se retém apenas o antagonismo entre as concepções e a conseqüente incapacidade de compreender a sucessão das diversas formas como o progressivo desdobramento [conceitual] da verdade (*die fortschreitende Entwicklung der Wahrheit*)²¹⁹.

Nos termos de Hegel, então, deve-se principiar a justificação do conhecimento absoluto pondo-se em xeque, fenomenologicamente, o próprio ponto de vista da ciência: em vez de agir como o fazem os outros saberes (invocando o seu simples *ser* como a sua força), deve-se proceder à apresentação (*Darstellung*) do conhecer aparecendo (*erscheinenden*

²¹⁶Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafos 73 e 74, p. 71-72 [p. 63-65, no original].

²¹⁷Cf. *ibid.*, parágrafo 76, p. 73 [p. 65, no original].

²¹⁸Cf. *ibid.*, parágrafo 76, p. 73-74) [p. 65-66, no original].

²¹⁹Cf. *ibid.*, parágrafo 2º, p. 26 [p. 10, no original].

Wissens).²²⁰ Ora, se, no princípio, o exercício de *Darstellung*, que tem por objeto apenas o conhecer fenomênico (isto é, o conhecer que se coloca como assegurar dogmático, tal como ele aparece junto a qualquer outro eventual modo de conhecer), não passa por ciência, esse modo de proceder, entretanto, é o próprio caminho pelo qual a consciência natural (*das natürliche Bewußtsein*), em seus próprios termos, avança (*dringt*) para o conhecer verdadeiro (que é em si e para si – *an und für sich*). É, nas palavras de Hegel, a jornada da alma, que caminha por entre a série de suas configurações – as formas históricas pelas quais a alma se mostra –, até o conhecimento do que ela é em si mesma, por meio da experiência plena de si própria.²²¹

Já está aí presente a dimensão crítica de um movimento imanente típico dos organismos vivos, como fica evidente na analogia botânica da flor em botão que desaparece em seu desabrochar – nessa fluidez, a relação entre a forma inicial da flor e sua forma desenvolvida é de aparente contradição, pois a segunda parece negar a primeira, e é comum que se tome um desses momentos como essencial e o outro como inessencial, um como verdadeiro e o outro como falso. De fato, esse é, precisamente, o modo de proceder da opinião comum frente à contradição percebida entre sistemas filosóficos diversos: estes aparecem como que fixados em posições unilaterais contrapostas que não se relacionam verdadeiramente; os momentos formadores da unidade orgânica não se concebem como realmente são, em suas relações entre si e com a totalidade: como momentos igualmente necessários para a constituição da vida do todo. Assim, a uma forma de pensar caracterizada por posições fixas e enrijecidas em oposições antitéticas (como é o caso do entendimento, em sua forma convencional de considerar os diversos sistemas filosóficos), Hegel oferece a alternativa da fluidez, do movimento orgânico e circular das formas que se sucedem em seu vir a ser, numa relação imanente (muito embora a consciência não consiga, inicialmente, livrar-se da unilateralidade das contradições aparentes).

Essas explicações, no entanto, não passam dos primeiros passos da investigação filosófica – ressurge aqui a questão da insuficiência do método que se limita a fins e resultados e, assim, se esquivava do trabalho da ciência. “Pois a coisa mesma não se esgota em seus fins, mas em sua execução, nem é o resultado o todo efetivo, e sim o resultado juntamente com o seu vir a ser”.²²² Nesse movimento, o conhecer “perde” a si mesmo e se torna apto a apreender o verdadeiro *como processo e como resultado*, conjugando as

²²⁰Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 76, p. 73-74, [p. 66, no original].

²²¹Cf. *ibid.*, parágrafo 77, p. 74 [p. 66-67, no original].

²²²*Ibid.*, parágrafo 3º, p. 26-27, grifos do autor [p. 11, no original].

atividades de julgar²²³ e de compreender (ou seja, como ajuizamento interno, imanente). Com efeito, julgar compreendendo (ou seja, fazer surgir o verdadeiro, a coisa mesma em seu processo de apresentação – *seine Darstellung hervorbringen* –, literalmente “trazê-la para fora”) é justamente o que não se consegue fazer quando se permanece rigidamente fixado na posição de ver no outro apenas diferenças intransponíveis ou apenas o limite de si, aquele ponto em que não se é mais si mesmo. Isso, ao contrário, é julgar sem compreender (ou seja, é mero ajuizar externo, sem atenção para o desdobramento interno dos momentos da atividade de conhecer).

Na interpretação do prefácio, o vir a ser do conceito, em sua fluidez, coincide com o laborioso processo de formação cultural (*Bildung*) e do emergir (des *Herausarbeitens*)²²⁴ (um movimento de dentro para fora, realizado pelo trabalho do próprio sujeito) a partir da imediatez da vida substancial. Esse conceito de difícil definição e tradução – “formação”, mas também “cultura” – reflete um ideal germânico muito ligado ao contexto do Esclarecimento (caríssimo a Hegel e seus compatriotas, sensíveis às promessas da Revolução Francesa), englobando os ideais de educação, arte, cultura e a formação de um gosto cultivado.²²⁵ Com “*Bildung*”, está em pauta o esforço da consciência para elevar-se do afundamento do sensível e da singularidade enclausurada em si própria rumo à perspectiva do universal²²⁶; em oposição a “*Erziehung*” (“instrução”), “*Bildung*” tem um sentido ativo, de *tornar-se* educado por seus próprios esforços, ou de *auto-educar-se*, o que requer autoatividade, autodesenvolvimento, autodireção.²²⁷ É o caminho da experiência da coisa mesma pelo qual a consciência, para chegar à configuração em que a verdade existe como sistema científico (coincidente com a seriedade da vida preenchida – [*die*] *Ernste des erfüllten Lebens*), tem que

²²³A conexão entre a linguagem jurídica – a atividade de julgar, a emissão de juízos – e a crítica (muito embora Hegel não utilize explicitamente, na *Fenomenologia*, o vocábulo “crítico” e seus derivados, como já se observou) é analisada por Koselleck: “A formação do adjetivo κριτικός [daí ‘crítico’], que se pode verificar desde Platão, relaciona-se à capacidade e à arte de julgar, à decisão, à emissão de um juízo e, de modo geral, à consideração dos ‘prós e contras’, à atividade ‘crítica’ do juízo”. O autor faz essa observação no contexto da diferenciação entre aquela palavra e os vocábulos κρινω (“crivo”) e κρισις (“crise”), os quais – nos séculos XVIII e XIX – referiam-se, em geral, embora não originalmente, ao domínio da jurisprudência; o segundo vocábulo, especificamente, traria consigo o sentido de separação e luta, mas também decisão como recusa definitiva, veredito ou juízo em geral (sentido hoje pertencente ao vocábulo “crítico”). Ainda segundo Koselleck, “Zedler, dentro de uma tradição humanística, ainda atribui a “crisis” e “critic” uma significação comum (...). ‘Critic’ é ‘ato de julgar’, assim como ‘crisis: ato de julgar, razão e reflexão, e por isso se diz que um homem não tem ‘crisin’, isto é, não pode julgar coisa alguma” (nota de rodapé, p. 204) (grifos nossos). O juízo é entendido por Kant como a nossa própria atividade normativa de combinar representações – trata-se da estrutura mesma da subjetividade, da unidade de apercepção transcendental, à qual Hegel presta contas na sua discussão sobre Kant, na seção “Segunda posição do pensamento a respeito da objetividade”, na *Ciência da lógica* (2012 [1830], p. 102-138).

²²⁴Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 4º, p. 27 [p. 11-12, no original].

²²⁵Cf. PINKARD, 2000, p. 16.

²²⁶Cf. HEGEL, op. cit., parágrafo 8º, p. 27 [p. 14, no original].

²²⁷Cf. PINKARD, op. cit., p. 49.

passar por diversas fases, *apoiando e refutando os pensamentos gerais a respeito da coisa com razões (sie mit Gründen zu unterstützen oder zu widerlegen)*²²⁸.

Essa jornada tortuosa é o próprio trabalho de autotransformação (ou reconfiguração – *Umgestaltung*) do espírito – interpretado por Pinkard como um conjunto complexo de práticas sociais normativas, refletindo a preocupação de Hegel, desde períodos anteriores à produção da *Fenomenologia*, com a necessidade de evitar a abstração de uma “razão universal” desvinculada daquilo que realmente motivaria os seres humanos a pensar e a agir – as práticas sociais e as paixões humanas entre elas.²²⁹ Sempre em movimento, tanto no sentido quantitativo (como o crescimento e a nutrição da criança no útero) quanto no qualitativo (como o dramático episódio do nascimento, do aparecimento em cena de um ser completamente novo), o espírito irrompe no novo mundo, precedido aqui e ali por arautos da transformação no velho mundo levado gradualmente ao despedaçamento.²³⁰

Assim, o espírito – o qual, numa interpretação congruente com o ponto de vista hegeliano, deve ser pensado como a exteriorização integrada dos pensamentos e das obras de cada indivíduo, em sua totalidade, como a própria vida ética de um povo – surge e se desenvolve no horizonte fluido da historicidade: trata-se da atividade de conhecer, como processo e como resultado, as próprias configurações pelas quais a consciência aparece no caminho da sua experiência de si própria (daí fenomenologia como ciência da experiência da consciência). Sempre em movimento para frente (descrito, em termos negativos, como um desmoronar gradual do edifício do seu mundo anterior), o espírito é descrito, tal como ele inicialmente aparece, como o produto da transformação de múltiplas formas culturais, a totalidade viva que retornou a si mesma da sua sucessão no tempo e da sua extensão no espaço, vindo a ser como conceito simples. Essa, no entanto, é, ainda, a forma inicial da universalidade – falta a ela, ainda, inteligibilidade (*Verständlichkeit*), a exteriorização do ser aí do espírito em seu processo de formação cultural (*Ausbildung*), tornando-o plenamente determinado, exotérico e conceitual – passível, portanto, de constituir-se como propriedade comum e de ser alcançado por todos.²³¹

No ponto de vista do entendimento, forma e conteúdo permanecem separados – o material é aplicado a partir do exterior à forma imóvel, e a diversidade conseguida não passa de um verniz na qual as diferenças não se determinam pelas relações umas com as outras. O todo, nesse caso, não passa de universalidade abstrata, positividade vazia, incapaz de

²²⁸Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 4º, p. 27 [p. 11-12, no original].

²²⁹Cf. PINKARD, 2000, p. 37.

²³⁰Cf. HEGEL, op. cit., parágrafo 11, p. 31 [p. 15-16, no original].

²³¹Cf. ibid., parágrafo 13, p. 32 [no original, p. 16].

comunicar-se com o absoluto que é a riqueza jorrando a partir de si mesma. A justa exigência da consciência não científica é esta: que a determinação dos conteúdos seja empreendida em suas múltiplas relações (*Verhältnisse*)²³², não como a repetição tediosa de uma fórmula (um formalismo vazio) aplicado aos conteúdos a partir do exterior, mas como a própria autodeterminação destes últimos, a partir do seu movimento imanente²³³. Somente isso pode contar como justificação racional do absoluto, compreendido em seu sentido exotérico e conceitual: a expressão do verdadeiro como substância viva (o ser que, sendo pura negatividade simples, cinde a si próprio) que é, também, sujeito (porque é o movimento do vir a ser si mesmo, do pôr a si próprio ou da mediação com o outro de si, na qual o ser se efetiva).

É o que afirmam o paradigmático parágrafo 17 e o parágrafo 18²³⁴, nos quais se concatenam, de maneira enfática, todos aqueles sentidos de crítica propostos: o próprio movimento, o movimento como apresentação, o movimento como mediação e o movimento como negação. O verdadeiro que é substância e sujeito é, não uma identidade originária imediata (passível de apreensão de modo não conceitual), mas igualdade reinstaurando-se (*wiederherstellende*) ou reflexão em si mesmo no seu ser outro, que se concretiza (realizando sua finalidade) mediante sucessivas mediações e negações²³⁵. De fato, a crítica como negatividade e a crítica como mediação enraizam-se na noção de subjetividade: sujeito é aquele que tem a capacidade de se tornar vazio e, por essa força de negação, produzir o múltiplo a partir do uno. Sujeito, para Hegel, é negatividade pura e simples: é aquele movimento de inserir no mundo a oposição, introduzindo a diferença no que passa por simples imediatez (ou unidade indiferenciada) e retornando a si como unidade consciente de si (a unidade mediada que contém em si a determinação, o outro de si).²³⁶

Ora, o trabalho do negativo – o movimento de apresentação do conceito como processo e como resultado – é o confrontar-se do em si (que se quer igualdade não problemática consigo mesmo) com a alteridade e, no estranhamento (*Entfremdung*) diante do

²³²Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 13, p. 32 [no original, p. 16].

²³³Cf. *ibid.*, parágrafos 12-16, p. 31-34 [no original, p. 16-19].

²³⁴Cf. *ibid.*, p. 34-35 [p. 19-20, no original].

²³⁵Mediação e negação serão consideradas conjuntamente, por seu imbricamento do ponto de vista da ênfase aos momentos da diferença e da determinidade na expressão do universal concreto, conceitualmente mediado na linguagem. Brandom, em sua interpretação da *Fenomenologia*, observa: “Aproveitando a deixa do papel desempenhado pelo termo médio num silogismo clássico, Hegel usa o termo ‘mediação’ (*Vermittlung*) ao discutir a articulação *inferencial* de conteúdos induzida pelas relações de negação determinada. Assim, a mediação pode ser compreendida em termos de negação determinada. Isso quer dizer que, para Hegel, concluir (*schließen*) tem raízes em excluir (*ausschließen*). Juntos, esses dois tipos de relação definem o que Hegel quer dizer com ‘conceitual’ (*begrifflich*): ser articulado *conceitualmente* é simplesmente manter relações de incompatibilidade material e (portanto) de consequência (inferência)” (BRANDOM, 2002, p. 181, grifos do autor, tradução nossa).

²³⁶Cf. REDDING, 2007a, p. 224.

outro e sua superação²³⁷ (*Überwindung*; mais exatamente, *Aufhebung* – a superação conservadora que sustenta em si a alteridade), a volta a si como para-si. O resultado alcançado é a imediatez simples (*einfache Unmittelbarkeit*), a liberdade autoconsciente e em paz consigo porque reconciliada pela mediação com o outro de si. É isto a noção crítica de mediação: a igualdade semovente consigo mesmo (*die sich bewegende Sichselbstgleichheit*), a reflexão em si, o momento do eu sendo para si (*das Moment des fürsichseienden Ich*), a pura negatividade ou simples vir a ser (*einfache Werden*)²³⁸. Essa pura negatividade é concebida por Pinkard como a capacidade do eu – quando refletida ou, literalmente, fletida de volta ao eu – de gerar um tipo avassalador de ceticismo a respeito de si (o ceticismo autoconsumador – *sich vollbringende Skeptizismus*), *nos seus próprios termos*. Trata-se de confrontar dois tipos fundamentais de dúvida: se as razões que *consideramos* dotadas de autoridade o são *realmente* e se a própria avaliação do porquê elas devem ser (ou não) consideradas razões dotadas de autoridade é aceitável (1996, p. 9). Assim descrito, o caminho da dúvida (*der Weg des Zweifels*) é mais bem compreendido como o caminho do desespero (*der Weg der Verzweiflung*), no qual aquela configuração de consciência que se toma por saber real perde a si própria – perde a sua verdade (por isso o caminho tem significação negativa para as formas de vida ética).²³⁹

Nessa concepção, trocar a opinião da autoridade por uma baseada nas próprias convicções não basta para repor a verdade onde havia erro, tornando verdadeiro o conteúdo da opinião. Na verdade, esse é o tipo de procedimento *meramente* negativo que Hegel quer ultrapassar, de vez que resulta apenas na unilateralidade do nada indiferenciado, sem conteúdo e sem força para gerar sua própria superação. Em vez disso, a força do negativo que é autorreflexividade consiste na conjugação de processo e resultado, a qual emerge como nada *determinado* – o limite da coisa posto por ela própria, que contém o princípio do automovimento. Entender como as coisas são implica apreender conteúdos, e a determinidade destes é uma questão de identidade e determinação (diferenciação), e o único tipo de negação capaz de gerar o automovimento das configurações é a negação determinada – Brandom a chama de incompatibilidade material, um tipo de diferença *exclusiva*, não a mera (*gleichgültige* – indiferente –, em linguagem hegeliana) diferença que opõe propriedades sem

²³⁷Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 19, p. 35 [p. 20, no original].

²³⁸Cf. *ibid.*, parágrafo 21, p. 36 [p. 21, no original].

²³⁹Cf. *ibid.*, parágrafo 78, p. 74-75 [p. 67-68, no original].

radicalizar a oposição e, assim, sem apor um limite a cada coisa.²⁴⁰ Esse é o tipo de negação gerado pelo ceticismo acachapante que é o modo de proceder da *Fenomenologia*.²⁴¹

Hegel deve mostrar que as deficiências das descrições alternativas, as aporias às quais elas chegam ao discutir as razões que usamos para justificar nossas crenças e atos, levam, obrigatoriamente, ao tipo de relato narrado na *Fenomenologia* – tomado inicialmente como apenas mais uma entre aquelas descrições, a fim de evitar o dogmatismo ou o tipo de petição de princípio no qual Kant e outros teriam incorrido.²⁴² O conhecer inferencial dialético, tal qual Hegel o desenvolve (constituído, no mínimo, por aquelas dimensões críticas citadas), engloba tanto a dimensão histórica quanto a normativa, instituindo, na sua fluidez mesma (*e não de forma antecipada, como pressuposição*), o critério (*Maßstab*) pelo qual o ajuizamento interno realizado naquele processo se avalia. Consoante Pinkard, aceitar um argumento apenas histórico como legitimador de algo leva a uma posição dogmática ou meramente positiva (no sentido da positividade unilateral que não tem em si a força para gerar o seu próprio movimento); nada poderia garantir que não se tratasse tão somente de um ato de autoengano ou autodegradação (de submissão pura e simples ao *status quo*). Para evitar isso – e Hegel quer justamente evitá-lo –, é preciso suplementar a narrativa histórica das contingências com uma história dialética que dê conta da normatividade da experiência da autoconsciência.²⁴³

Ora, a questão do critério é inerente à própria pergunta pela legitimidade da atividade de conhecer, articulada no âmbito normativo da justificação – no qual se situa o projeto da *Fenomenologia* de Hegel (e o projeto crítico de Kant). De fato, esse problema vai ao imo do que Bristow considera ser a suspeita de Hegel quanto ao projeto filosófico de Kant – especificamente, a petição de princípio contida no *procedimento* crítico kantiano (tal suspeita poderia ser contada como uma das razões para a ênfase de Hegel no processo de *Darstellung* típico da *Fenomenologia*, em contraste com o modo de proceder dos filósofos representacionistas). Segundo Bristow, Kant tende a caracterizar a sua crítica como uma resposta à crise normativa a respeito do conteúdo e da autoridade dos princípios fundamentais da ciência da razão pura – a metafísica. Dessa perspectiva, o cerne da questão seria a falta de acordo quanto aos critérios (normas ou princípios) do juízo da razão naquela disciplina, que resulta incapaz de distinguir o filosofar vazio do consequente; o que falta à metafísica,

²⁴⁰Cf. BRANDOM, 2002, p. 178-179. Cf. também HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 114, p. 97-98 [p. 91-92, no original].

²⁴¹Ibid., parágrafos 78 e 79, p. 74-76 [p. 67-69, no original].

²⁴²Cf. ibid., parágrafo 80, p. 76-77 [p. 69-70, no original].

²⁴³Cf. PINKARD, 1996, p. 11.

portanto, é um “critério reconhecido”.²⁴⁴ É difícil superestimar a importância do tema tanto para a esfera teórica quanto para a prática, à medida que a liberdade do pensamento e da ação humanos depende do fato de a razão se deixar legislar por critérios autopostos.²⁴⁵

Na *Fenomenologia do espírito*, o tema é tratado como pertinente ao método de condução ou execução (*die Methode der Ausführung*) da exposição, que deve ser conduzido em seus próprios termos, sem a pressuposição de um critério subjacente não (auto)validado. Segundo Hegel, no momento inicial em que a ciência entra em cena, o exame da realidade do conhecer – que consistiria, quiçá, na aplicação de um critério pressuposto ao que se pretende examinar e na decisão pela sua correção ou incorreção, a depender da igualdade ou desigualdade resultante –, nenhum critério, nem mesmo fornecido pela própria ciência, pode ser aceito como essencial sem a justificação apropriada.²⁴⁶ De fato, a justificação do critério (aceito como a essência ou o em si) – melhor dizendo, sua autojustificação – deve provir da própria consciência e se legitimar nas aparências ou configurações que constituem o caminho de sua experiência (daí, novamente, fenomenologia como ciência da experiência da consciência).²⁴⁷ Essa exigência metodológica reflete a certeza imediata de si do indivíduo moderno, que dá a ele o direito – baseado em sua independência absoluta (*seine absolute Selbständigkeit*) – de exigir que a ciência lhe estenda a escada até o seu (da ciência) ponto de vista. Isso porque a consciência ou o indivíduo moderno (que, como fica evidente em vista de sua certeza imediata, constitui-se como forma absoluta ou ser incondicionado, seja qual for o conteúdo em jogo) vê a perspectiva científica em oposição (*im Gegensatz*) à sua, que conhece os objetos e a si como elementos antiteticamente posicionados.²⁴⁸

Com efeito, a ciência é para a consciência um remoto além, no qual esta já não possui a si mesma, perdida no que lhe parece uma violência gratuita por parte de quem nem mesmo tem (assim aparenta à consciência) efetividade (já que a consciência tem ao seu lado a certeza imediata de si). É típico da modernidade que o sujeito atribua a si mesmo o estatuto de ser incondicionado, de autonomia absoluta. Se, por um lado, esse sujeito isolado (esse átomo de subjetividade, por assim dizer) está por trás da rigidez e da cisão entre sujeito e objeto características do ponto de vista do entendimento, por outro, ele é também a substância portadora da negatividade, a força motriz do automovimento das configurações de consciência que só a modernidade, com o rompimento do seu tecido social, pode proporcionar

²⁴⁴Cf. BRISTOW, 2007, p. 58-59.

²⁴⁵Quanto à relação entre crise, critério e crítica, cf. nota de rodapé nº 223 e, de forma geral, KOSELLECK (1999).

²⁴⁶Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 81, p. 77 [p. 70, no original].

²⁴⁷Cf. *ibid.*, parágrafos 82 em diante da introdução [p. 70-75, no original].

²⁴⁸Cf. *ibid.*, parágrafo 26, p. 39-40 [p. 24-26, no original].

(em contraste com a bela totalidade grega da pólis aristotélica).²⁴⁹ Quanto à ciência, se é que a verdade é a sua casa, ela tem que *se efetivar* como processo e como resultado – isto é, como sistema –, em termos que a consciência possa, ao fim e ao cabo, aceitar.²⁵⁰ O objetivo desse movimento formativo (*bildende Bewegung*) – que pode ser visto tanto do ponto de vista dos indivíduos particulares (formas concretas do espírito incompleto – *unvollständige Geist*), como do ponto de vista do indivíduo universal (o espírito autoconsciente – *selbstbewußte Geist*) – é o conhecimento do espírito como vida ética intersubjetivamente compartilhada.²⁵¹

A tensão entre as perspectivas a partir das quais a *Fenomenologia* fala – a alternância entre o ponto de vista das diversas configurações de consciência e do espírito autoconsciente (o “nós” fenomenológico ou saber absoluto, que já percorreu o caminho da experiência e se coloca junto à consciência para, retrospectivamente, estender a ela a escada de sua formação) – ilustra a atitude hegeliana radical de começar com nada mais do que os recursos próprios de cada configuração, avançando no jogo das aporias geradas por suas insuficiências internas. É para o “nós” que a sucessão histórica das configurações da consciência – na primeira seção da *Fenomenologia*, a certeza sensível, a percepção e o entendimento, e a consciência de si propriamente dita, na segunda – aparece como processo e como resultado. O quadro do conhecer inferencial delineado até aqui, a partir das noções críticas de apresentação, movimento, negatividade (reflexividade) e mediação (expressão), faz sentido se visto pela perspectiva do “nós” fenomenológico (é por isso que se disse, na primeira seção deste trabalho, que a linguagem da crítica é falada pelo “nós”, pelo menos inicialmente). Realmente, no princípio, as configurações da consciência são para si próprias ângulos cegos, por assim dizer, em relação ao trabalho do negativo: a certeza sensível, com sua ancoragem na intuição e sua pretensão de prescindir da linguagem; a percepção e seu recurso à representação da coisa de muitas propriedades; e o entendimento, com sua utilização discursiva da noção de força e sua gradual penetração na dimensão inferencial do conceito – a todos eles (mas, como se verá, especialmente para a certeza sensível, que, se quiser ser coerente com suas pretensões, não pode reclamar o acesso à própria linguagem), o “nós”

²⁴⁹Cf., HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 33, p. 44-45 [p. 30-31, no original].

²⁵⁰Cf. *ibid.*, parágrafos 25 e 26, p. 39-40 [p. 24-26, no original]. Esses parágrafos são fundamentais para o entendimento da integração entre prefácio e introdução – esta, enfatizando a perspectiva epistemológica da razão teórica; aquele, salientando o ponto de vista prático-cultural da elevação do indivíduo ao universal (sua formação cultural ou *Bildung*, um típico ideal iluminista, concebido como teoria da formação). Os parágrafos 35 a 37 (p. 46-47; p. 38-39, no original), que articulam a relação entre o si e a substância, dialogam com os últimos parágrafos da introdução – no parágrafo 37 [p. 46-47; p. 32-33, no original], Hegel afirma mesmo que até ali é descrita a *Fenomenologia do espírito*, a qual encontra seu termo na superação, por parte do espírito, da cisão epistemológica entre verdade e conhecimento.

²⁵¹Cf. *ibid.*, parágrafo 29, p. 42; [p. 27, no original].

empresta seu ponto de vista para mostrar ao leitor moderno como se dá o trabalho do negativo (que é realizado pela própria consciência, muito embora ela não se aperceba disso a princípio).²⁵²

Assim, a perspectiva do “nós” aponta para a dimensão intersubjetiva da validade do discurso – é na linguagem que as noções críticas da negatividade e da mediação encontram sua articulação mais rica, e é nela e por ela que se compreende o que significa ser inferencial. De acordo com Surber,

[...] nos movimentos de abertura da *Fenomenologia*, é a própria natureza ‘especulativa’ da linguagem que derrota as tentativas da consciência de articular sua própria ‘certeza’ sobre a ‘verdade’ das várias interpretações da experiência [como se verá na configuração da certeza sensível]. O próprio caráter inquieto e dinâmico da linguagem acaba sendo mais ‘confiável’ que qualquer tentativa da consciência de articular e fixar, em uma forma simplesmente predicativa, o significado do que ela considera ser o seu objeto; em vez disso, a consciência, na própria afirmação de sua ‘certeza’, sempre acaba dizendo outra coisa e mais do que realmente pretende, e é esse desregramento e inquietude da própria linguagem que alimenta as mudanças de uma atitude a outra da consciência” (2006, p. 12, tradução nossa).

Com efeito, tornar explícitas, *expressar* as determinações como suas (do sujeito), *estruturando-as discursivamente* – isso é vir a ser na forma do conceito; é *captar (auffassen)* e *expressar (ausdrücken)* a verdade não somente como substância, mas também, *precisamente, como sujeito*²⁵³, e a verdade, ensina Hegel, é uma unidade (ou uma simplicidade) *restaurada*, refletida, mediada²⁵⁴ (diferente da simplicidade inerte, pretensamente imediata da intuição, que pretende passar ao largo da linguagem). O conhecer inferencial hegeliano é crítico porque, de modo consciente, chega ao simples pela mediação

²⁵²Williams observa que a distinção feita por Fichte [na *Doutrina da ciência* de 1794/5] entre dois níveis de análise, por assim dizer, o da consciência (ou da vida) e o do observador fenomenológico (ou da especulação), prepara a distinção, em alguns aspectos similar, feita por Hegel na estrutura da *Fenomenologia*. Em Fichte, essa duplicação de pontos de vista ocorre no curso da virada pós-transcendental por ele efetuada, com a introdução do nível da “história pragmática do espírito” (1992, p. 38-39). As considerações de Williams sobre a relação entre os níveis de discurso do observador fenomenológico e da consciência ordinária na doutrina fichteana, com a primeira assumindo um papel *reconstrutivo* em relação à segunda, valem, de modo geral, para a relação entre os pontos de vista do “nós” e da consciência na *Fenomenologia* (desde que depurados os aspectos mais abstratos do pensamento de Fichte). Na verdade, esse tipo de estrutura diferencia o filosofar crítico-fenomenológico do dogmático. Cf. Williams, 1992, p. 39.

²⁵³Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 17, p. 34 [p. 19, no original].

²⁵⁴Cf. *ibid.*, parágrafo 18, p. 35 [p. 20, no original].

do duplo, e o faz expressando-se como linguagem. Só aquela modalidade de conhecer executa de forma consistentemente crítica o trabalho do negativo, que parte do em si como substância inerte (isto é, como igualdade ou unidade não problemática da coisa consigo própria, para a qual alteridade, estranhamento e superação do estranhamento não são questões essenciais)²⁵⁵ e o expressa, em suas determinações, como substância viva (*lebendige Substanz*) semovente – como sujeito²⁵⁶.

A universalidade abstrata como substância inerte, exemplificada em determinada noção da vida de Deus ou da cognição divina como simplesmente em si, deixa de fora não só o momento do ser para si (próprio da natureza da vida divina), como também o automovimento da forma. Como, na natureza divina (ou no conceito), a forma é tão essencial para a essência quanto a essência o é para si (nenhum dos dois podendo, então, ser considerado supérfluo), seria estranho conceber e expressar a essência divina (ou o conceito) *como essência apenas* (isto é, como substância *imediata* ou pura contemplação), sem a forma em sua plena atualização (isto é, como sujeito). Hegel vincula, não por acaso, a discussão sobre a apreensão e expressão da verdade como substância e como sujeito à crítica à concepção divina da religião cristã positivada, uma vez que mesmo Deus – o exemplo por excelência do ser que é sujeito, a substância viva que tem em si própria o princípio de sua efetividade – pode ser concebido como uma essencialidade morta quando se o expressa numa linguagem à qual falta “a seriedade, a dor, a paciência e o trabalho do negativo”²⁵⁷.

É nesse sentido que a própria linguagem é, em princípio, divina²⁵⁸ – de uma forma ou de outra, ela permite expressar o universal (seja o universal abstrato, no caso do juízo propositivo tal como o utiliza a religião positivada, seja o universal concreto, no caso da proposição filosófica especulativa), articulando forma e essência (ou conteúdo): nela e por ela pode se efetuar o movimento do tornar-se outro e então reconhecer a si próprio refletido na alteridade (a fluidez da passagem do uno ao múltiplo e o retorno à unidade – desta vez, à unidade mediada, refletida: ao universal concreto – pelo menos no caso da linguagem especulativa, como se discutiu na primeira seção). Novamente, em sua crítica à fixidez da estrutura proposicional concebida em termos da separação entre sujeito e objeto, forma e conteúdo, Hegel observa que, em proposições como “Deus é o eterno, ou a ordem moral do mundo, ou amor” etc., o verdadeiro está apenas posto imediatamente como sujeito, e não exposto (*dargestellt*) como o movimento do refletir de si em si mesmo. Nesse caso, a palavra

²⁵⁵Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 19, p. 35 [p. 20-21, no original].

²⁵⁶Cf. *ibid.*, parágrafo 18, p. 35 [p. 20, no original].

²⁵⁷Cf. *ibid.*, parágrafo 19, p. 35 [p. 20-21, no original].

²⁵⁸Cf. *ibid.*, parágrafo 110, p. 94 [p. 88-89, no original].

“Deus” não passa de um som sem significado algum, o sujeito como um ponto fixo, ao qual o conhecedor daquele sujeito (externo a ele) afixa o predicado com um movimento também externo. Nessa antecipação, a passagem do uno ao múltiplo não se dá como um movimento inerente ao próprio conceito em seus momentos contraditórios²⁵⁹, e o sujeito permanece como um ponto em repouso (*als ruhenden Punkt*), em vez de automovimento (*Selbstbewegung*), a substância viva que faz seu aparecimento explícito na *Fenomenologia* especificamente na passagem do entendimento para a consciência de si. Trata-se da gênese fenomenológica do conceito²⁶⁰ – e, com o conceito (no sentido hegeliano, bem entendido), adentra-se finalmente no domínio próprio da dimensão inferencial do conhecimento.

Ora, a sucessão histórica das configurações de consciência exposta na *Fenomenologia* é um movimento daquele tipo, um automovimento decorrente do confronto interno das oposições inerentes a cada configuração – uma vez que se revela impossível justificar o que cada uma delas alega conhecer com recursos próprios, sem recorrer a critérios exteriores, e porque a consciência tem em si o princípio de sua própria transcendência, ela tem que continuar buscando a sua verdade. Como já caracterizamos de verdadeiro o que se pode expressar, como processo e resultado, em todas as suas determinações, e apontamos que o tema da *Fenomenologia* é o conhecimento, aquela sucessão de configurações pode ser vista – se se quiser enfatizar o aspecto teórico da obra – como a história da relação entre linguagem e conhecimento. Estes se relacionam de tal modo, que as pretensões de (conhecer a) verdade só podem ser justificadas (e assim validadas) na e pela linguagem; é essa atividade racional e normativa – a justificação do conhecimento, segundo critérios internos a cada configuração de consciência – que as dimensões críticas do próprio movimento, do movimento como apresentação, do movimento como negatividade e do movimento como mediação compõem, na *Fenomenologia*. É o que se verá, de forma resumida, a seguir, com a leitura da primeira parte da obra propriamente dita, correspondente às três primeiras figuras da consciência: a certeza sensível, a percepção e o entendimento.²⁶¹

O primeiro estágio da crítica à unilateralidade típica do entendimento e seus epifenômenos (o atomismo, a perspectiva a-histórica sobre a realidade, a fixidez dos pontos de vista, o caráter pré-linguístico do dado sensorial, entre outros) começa, ainda de forma

²⁵⁹Essa passagem ocorre pela primeira vez na figura da percepção, mas de maneira ainda oscilante. Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 113, p. 96-97 [p. 90-91, no original].

²⁶⁰Essa gênese é resumida, no prefácio, nos parágrafos 30 a 33 [p. 43-45; p. 28-30, no original]. Depreende-se, dessa passagem, que o conceito vem a ser como operação (*Tun*), isto é, como as maneiras pelas quais o fazer da negatividade aparece ao longo das configurações.

²⁶¹Para a análise das figuras da consciência, incluindo sua relação com a linguagem, serão utilizadas como referência as discussões e as notas tomadas durante participação no grupo de leitura da *Fenomenologia do espírito*, coordenado pelo Prof. Dr. Erick Lima, na Universidade de Brasília, no ano de 2012.

implícita e não consciente de si (se visto da perspectiva da consciência, bem entendido), na certeza sensível. A pretensão própria dessa configuração inicial é conhecer o real que se apresenta imediatamente (assim ela o considera) diante de si, o sendo (*Seiende*), de forma não mediada e, portanto, não inferencial (e não linguística)²⁶² – a rigor, tudo se passa ainda no âmbito da intuição, já que à certeza sensível falta a própria capacidade de concatenação de conteúdos de acordo com regras (o que a percepção, como se verá adiante, já consegue fazer).

Como, em sua inefabilidade, a certeza sensível ainda não aceita a natureza divina da linguagem, pretendendo manifestar o real de forma imagética e puramente receptiva (passiva), o “nós” fenomenológico precisa emprestar sua voz àquela configuração. Ele se coloca junto dela quase que “empaticamente”, de forma até certo ponto passiva (já que é fundamental, como já se observou, proceder com os recursos próprios da certeza sensível – a qual, contudo, não quer recorrer à mediação e não pode, portanto, falar), para “mimetizar”, por assim dizer, o seu (da certeza sensível) ponto de vista.

O “nós”, portanto, faz primeiramente um apanhado inicial do estado de coisas em que a certeza sensível se encontra e do seu (do “nós”) papel no acompanhamento do movimento dialético daquela configuração.²⁶³ Hegel abre a seção com a consideração metodológica acerca da necessidade de se começar com o saber imediato como objeto, tal como ele se oferece à certeza sensível, procedendo de forma imediata ou receptiva *e afastando de nós o conceituar*.²⁶⁴ Fica logo claro que o conhecimento da certeza sensível – que passa pelo mais rico, mas, em sua certeza, é o mais pobre e abstrato de todos – tem como sua pretensa verdade a imediatez simples do puro sendo (o que simplesmente é: “(...) *die Sache ist, und sie ist, nur weil sie ist (...)*”²⁶⁵), a singularidade em sua concretude. Nessa altura, é interessante enfatizar, com Pinkard, que não é recomendável ler, nesse argumento inicial, algo como o conhecimento imediato dos dados dos sentidos – pois não se trata aqui de postular entidades para explicar o objeto da certeza sensível, mas de tomá-lo tal como ela própria o considera, em sua familiaridade direta, não inferencial (não mediada pela linguagem), como objeto singular. Os partícipes da relação (*Beziehung/Verhältnis*)²⁶⁶ em questão – pois trata-se, na *Fenomenologia*, da lógica da (in)formação e da transformação (individualização, socialização) da consciência a partir do estabelecimento de relações entre ela e aquilo que a cerca (isto é, tudo aquilo que, ao fim e ao cabo, a constitui, e que ela própria constitui) – são

²⁶²Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 90, p. 85 [p. 79, no original].

²⁶³Ibid., parágrafos 90-94, p. 85-87 [p. 79-81, no original].

²⁶⁴Cf. ibid., parágrafo 90, p. 85 [p. 79, no original].

²⁶⁵Cf. ibid., parágrafo 91, p. 85 [p. 80, no original].

²⁶⁶Cf. as observações sobre a diferença entre *Beziehung* e *Verhältnis*, na segunda seção deste trabalho, nota de rodapé nº 176.

identificados, neste estágio, com a coisa singular e o eu individual (permanecendo aberta a precisa “natureza” de ambos).²⁶⁷

Num primeiro momento, portanto, está em pauta a imediatez da verdade que a certeza pretende, do seu lado, conhecer; a mediação do conceito ou mesmo das simples descrições não faz parte nem do eu, nem do objeto²⁶⁸ – aquele não é o representar multiforme do pensamento e este não é a coisa de diversas propriedades, não sendo, além disso, em si, uma relação multiforme com outros – é mais *Beziehung* do que *Verhältnis*, nesse sentido, concentrando-se não na diferença *entre* duas coisas (ou seja, na *relação* entre elas)²⁶⁹, mas na imediatez da coisa que é o seu objeto (e o eu, do mesmo modo, não se diferencia explicitamente dos outros “eus” nomeando a si próprio)²⁷⁰. São, fundamentalmente, relações de indiferença – mecânicas, por assim dizer – não mediadas pela diferença entre as partes.

Entretanto, muito embora a certeza sensível vise o singular, o isto (*das Diese*), pretendendo ser apenas manifestação não conceitual da singularidade, a perspectiva do “nós” (autoposto empaticamente ao lado da certeza sensível) mostra que o pretense objeto da consciência sensível, a essência ou o sendo imediato²⁷¹, quando questionado (quando confrontado pela linguagem), revela-se outra coisa. Fica claro, em primeiro lugar, que aquelas relações não são assim tão indiferentes – salta logo à vista a diferença capital entre um “este” como eu e um “este” como objeto – e essa diferença não é imediata, mas mediada, pois a certeza só é para o eu por meio de um outro (o objeto), e o objeto está na certeza, da mesma forma, mediante o eu.²⁷² Eis o movimento como mediação aparecendo na relação entre a consciência e o objeto, pela perspectiva do “nós”: é a própria crítica, a linguagem especulativa nos passos iniciais de seu paciente trabalho de dinamização das contraposições típicas da perspectiva do entendimento. É assim que o surgimento da diferença é também o aparecer do movimento em si, da mediação e, ao fim e ao cabo, da negação (sendo a desigualdade um tipo de negação).

Ora, a diferença entre a imediatez e a mediação não é posta pelo “nós” – ele a encontra na própria certeza sensível: para aquela configuração, um momento é posto como essencial, simples e imediato – o objeto –, e outro como inessencial – o saber, que só é saber por causa do objeto (sendo, portanto, mediado por este, cujo ser, aliás, não depende do conhecimento – assim o considera a certeza sensível). Quando o “nós” indaga a certeza sensível – pois é para

²⁶⁷Cf. PINKARD, 1996, p. 24.

²⁶⁸Cf. HOULGATE, 2013, p. 32.

²⁶⁹Cf. *ibid.*, p. 32.

²⁷⁰Cf. *ibid.*, p. 32.

²⁷¹Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 93, p. 86 [p. 80, no original].

²⁷²Cf. *ibid.*, parágrafo 92, p. 86 [p. 80, no original].

ela que o objeto aparece como essencial e o conhecimento como inessencial –, ele responde que o “agora”, por exemplo, é a noite (lembrando que o “isto”, o objeto desta configuração, aparece desdobrado, em seu puro ser, como “aqui” e “agora”, de vez que a certeza, sendo “sensível”, experimenta seu objeto no espaço e no tempo)²⁷³. Para pôr à prova essa verdade, o “nós” efetua o seguinte experimento: ele escreve ou tenta fixar o “agora” como noite, tratando-o tal qual o faz a certeza sensível, como um “sendo” essencial. Ocorre, entretanto, que, ao meio-dia, aquela pretensa verdade revela-se vazia (dela só restando o “agora”, só que como dia) ou como negativo – e, enquanto tal, mediado por um outro que o próprio “agora”, em seu conteúdo, não é. Assim, o objeto da certeza sensível revela-se, com esse novo “agora”, um novo simples que é por meio da negação e, conquanto afetado, em seu vir a ser, pela diferença (porque foi, afinal, mediado por outro em seu conteúdo), permanece indiferente a ser dia ou noite (no sentido que permanece “agora”, tanto em um como em outro caso). Ele é um universal: a verdade da certeza sensível.²⁷⁴

A importância da linguagem mostra-se no fato de ela ser o veículo a partir do qual o procedimento crítico tem lugar – é nela, naquilo que o “nós” enuncia ou anota (e não em representações), que é dito o universal da certeza sensível: o ser *em geral*, o isto universal, refutando imediatamente o que é visado por aquela configuração. A linguagem, assim, mostra que o que, nesse caso, é visado (por ser singular) não pode ser dito (pois a linguagem só diz o universal),²⁷⁵ e o que permanece é não o que o “nós” (mimetizando a certeza sensível) visou como ser, mas o ser com a determinação de ser puro universal (simplicidade mediatizada), indiferente a ser, por exemplo, noite ou dia (no caso do “agora”), ou casa ou árvore (no caso do “aqui”).²⁷⁶

Pela intervenção da linguagem, note-se que a relação (*Verhältnis*) anteriormente estabelecida entre o saber e o objeto aparece invertida (*umgekehrt*)²⁷⁷: o objeto, que antes era o essencial, agora é o inessencial, uma vez que o que permanece na experiência da certeza sensível – o “isto” universal indiferente a ser “noite” ou “dia”, “casa” ou “árvore” – coloca-se para a consciência, agora, no elemento do saber. Ele permanece porque o eu que sabe – na imediatez do seu ver, ouvir etc. – permanece diante do aqui e agora singulares que desvanecem (enquanto singulares). A mesma dialética anterior, entretanto, repete-se na experiência do eu, e, ao fim e ao cabo, a verdade deste eu singular que vê a árvore tem a

²⁷³O procedimento para o “aqui” é similar. Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 98, p.88 [p. 82, no original].

²⁷⁴Cf. *ibid.*, parágrafos 93-96, p. 86-87 [p. 80-82, no original].

²⁷⁵Cf. *ibid.* parágrafo 97, p. 88 [p. 82, no original].

²⁷⁶Cf. *ibid.*, parágrafo 99, p. 88 [no original, p. 82].

²⁷⁷Cf. *ibid.*, parágrafo 100, p. 88 [no original, p. 83].

mesma credibilidade de outro eu singular que vê, em vez da árvore, a casa (e ambas afirmações peremptórias desvanecem uma face à outra). O eu universal que, nesse movimento, permanece é a atividade de ver, simples e indiferente àquilo que ela visa, tanto no “aqui” e “agora” como no eu: assim, quando eu digo (*wenn ich sage*)²⁷⁸ “aqui” ou “agora”, ou ainda “eu”, digo, na verdade, *todo* “aqui”, “agora” ou “eu” *em geral*, e isso é tudo o que é possível dizer.

É assim que, com a ajuda da linguagem, a certeza sensível experimenta que sua essência não está no objeto nem no eu que conhece (isto é, nos seus momentos, como partes da relação), e que a imediatez que ela ainda se esforça por conservar como verdade (a sua essência), não estando nem em um nem em outra, só pode estar na própria certeza sensível como um todo, e não nos seus momentos, que, como oposições, ela exclui agora de sua imediatez pura. A sua verdade, assim, se mantém como “relação igual a si mesma” (*sich selbst gleichbleibende Beziehung*)²⁷⁹, sem fazer distinção entre suas partes, e na qual nenhuma diferença pode vicejar: o eu permanece como puro intuir, fixado na relação (*Beziehung*) imediata na qual qualquer comparação entre diferentes parece inaplicável. Como a certeza sensível se recusa a se mover a partir desse ponto (ela se recusa a falar e a assumir o que a sua fala significa, pois isso seria a sua destruição), o “nós” deve colocar-se na mesma posição daquela configuração (como eu que sabe com certeza) e fazer com que ela indique (*aufzeigen*) o seu “agora”, a sua verdade fixa, unilateral e indiferente.

O movimento especulativo desdobra-se, então, em três etapas: a primeira verdade é expressa quando o agora – este agora – é indicado, e assim afirmado como verdadeiro, e vê-se que ele já não é (isto é, ele não é mais um sendo, mas apenas um foi, como algo superado – *aufgehoben*); a segunda verdade consiste da atividade de afirmar que o agora foi, que o agora está superado; a terceira verdade nega a segunda, pois o que *foi* (e, como tal, afirmado na etapa anterior) não é, de fato, ser – não é essência –, e, assim, superando o ser superado, retorna à primeira verdade (que o agora é). Ora, ocorre que o agora ao qual se chegou como resultado não é mais o agora original: é o primeiro refletido de volta para si, uma simplicidade que chegou a si pelo ser do outro (que foi superado), um movimento que contém diversos momentos (um agora como uma pluralidade de agoras unificados como resultado ou um complexo simples de muitos aquis, no caso da espacialidade). O resultado, assim, é não um saber imediato, mas um movimento, a partir do que, em sua singularidade, era visado (como

²⁷⁸ Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 102, p. 89 [no original, p. 83].

²⁷⁹ Cf. *ibid.*, parágrafo 104, p. 90 [p. 84, no original].

“aqui” e “agora”) rumo ao universal como uma pluralidade simples e indiferente (de “aquis” e “agoras”).²⁸⁰

Assim, o caráter essencial, positivo do objeto e, com ele, a forma a-histórica, rígida e a pretensa indiferença do conteúdo são postos à prova pela linguagem (mesmo que pela via da dificuldade de acesso a ela). Ela introduz, por assim dizer, a dimensão crítica do movimento em sua historicidade – Hegel diz que a dialética da certeza sensível (posta em movimento na confrontação com a linguagem) nada mais é que a história da sua experiência²⁸¹ –, dando fluidez à conexão entre forma, conteúdo e sentido. A linguagem, de fato, porque mostra que a verdade das coisas sensíveis é exatamente o oposto do que se diz delas, leva à dúvida e à reflexão sobre o sensível e, de fato, ao seu aniquilamento enquanto certeza. A falha em expressar linguisticamente – inferencialmente – a singularidade visada em seus próprios termos (porque inefável) já aponta para um conteúdo universal: é, com efeito, na linguagem que a pretensão da certeza sensível se vê refutada e o seu verdadeiro conteúdo encontra expressão. De fato, Pinkard (1996) observa que, não sendo possível descrever linguisticamente aquilo ao qual se faz referência no âmbito dessa configuração (o caso emblemático é o dos indexicais), parece que se chegou a algo que não pode assumir a forma proposicional e que, portanto, não pode servir como premissa de argumentos. Ora, – continua o autor – se os objetos da certeza sensível são indizíveis, e se admitirmos a expressão linguística como critério para classificar algo como *conhecimento* (ou algo do qual temos consciência *cognitiva*), então eles não são conhecimento e não se pode ter deles consciência cognitiva, de forma não inferencial. A consciência desses objetos tem que ser *mediada* pelos termos universais encontrados na linguagem; portanto, a certeza sensível acaba sendo consciência mediada de coisas individuais com propriedades gerais – *percepção*, em uma palavra (p. 26-27).

Realmente, a consciência vem à fala na percepção – e isso ocorre de forma prática, no ato (de indicar o objeto em sua singularidade, atividade realizada pelo eu) conectado à linguagem (em sua capacidade de dizer o universal): o universal, o conjunto simples de muitos “aquis”, como resultado da experiência da certeza sensível é, enfim, tomado pelo eu tal como ele verdadeiramente é, e, com isso, já se adentra nos domínios da percepção.²⁸²

²⁸⁰ Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 107, p. 91 [p. 85, no original].

²⁸¹ Cf. *ibid.*, parágrafos 109-110, p. 92-93 [p. 86-88, no original].

²⁸² Cf. *ibid.*, parágrafo 110, p. 94 [p. 89, no original].

A percepção, diferentemente da certeza sensível (cuja pretensão é apreender o isto como singular), tem como princípio a universalidade (que é, em última instância, o terreno da comunicabilidade e da linguagem). De maneira esquemática, esse é o sentido geral do movimento da percepção, que é primeiramente antecipado pelo “nós”²⁸³. Os momentos que se autodiferenciam nessa configuração de consciência – o perceber e o objeto percebido – são universais e *se originam* para o “nós” (em vez de simplesmente surgirem diante do “nós”), o que evidencia o fato de o seu (do “nós”) apreender revelar-se não mais de forma arbitrária ou aparente (*ein erscheinendes Aufnehmen*), mas como apreender *necessário* (*ein notwendiges [Aufnehmen]*)²⁸⁴. Sendo ambos universais, são os dois essenciais, mas, por se relacionarem (*sich beziehen*) como opostos, somente um pode ser essencial – assim, nessa relação, o objeto, que é o que é, seja ou não percebido é o essencial, e o movimento do perceber é o inessencial. É objeto, então, quem tem que ser examinado primeiro.

Ora, conforme afirma Hegel, o saber sensível pertence não à certeza sensível, mas à percepção, pois somente partindo da unidade ou da universalidade é possível falar de pretensão de objetividade – ainda que, nesse caso, de forma minimalista (já que é, ainda, do universal abstrato que se trata aqui, e a natureza especulativa da linguagem ainda não se expressa de forma plena). Na percepção, a força do negativo – a dimensão crítica da negatividade (da autorreflexão) e, com ela, a da mediação – faz seu aparecimento formal, por assim dizer, *cindindo* a singularidade da certeza sensível e transformando-a na coisa de muitas propriedades (*das Ding von vielen Eigenschaften*), o universal mediado.²⁸⁵ Isso ocorre pela via da negação determinada: ao isto opõe-se o não *isto* como superado (*aufgehoben*), um nada que intervém como a negação de um conteúdo determinado – assim surge, precisamente, a propriedade (o universal sensível, a imediatez universal própria da percepção).

O ser, assim, sendo universal, já tem nele o movimento como mediação e como negação, mas o exprime como imediatez, como determinidades (às quais, a rigor, falta ainda uma determinação ulterior) que, de início, relacionam-se (*sich beziehen*) apenas consigo mesmas, permanecendo indiferentes umas às outras. A própria universalidade é o puro relacionar-se consigo (*Sichaufsichbeziehen*) ou o meio (*Medium*)²⁸⁶ no qual aquelas propriedades (os múltiplos) se interpenetram, sem se tocarem, sendo indiferentes umas às outras, por sua participação (*Teilnahme*) na unidade simples. O meio universal abstrato (a

²⁸³Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafos 111-113, p. 95-97 [p. 89-90, no original]. Esses parágrafos, adicionados dos três seguintes, já contêm, inclusive, a passagem da percepção para o entendimento.

²⁸⁴Cf. *ibid.*, parágrafo 111, p. 95 [p. 89, no original].

²⁸⁵Cf. *ibid.*, parágrafo 112, p. 95-96 [p. 90, no original].

²⁸⁶Cf. *ibid.*, parágrafo 113, p. 96 [no original, p. 92].

coisidade em geral ou pura essência, diz Hegel) é, justamente, o “aqui” e “agora” revelado – pela via do fracasso da certeza sensível em justificar a sua verdade recorrendo apenas a seus próprios critérios – como um complexo de múltiplos como universais. Esses múltiplos, entretanto, estão no meio como indiferentes uns aos outros, relacionando-se entre si como “tambéns” (isto é, eles estão no aqui simples que é o sal, por exemplo, como um branco que é também picante, e também cubiforme, sem que o ser branco interfira com o ser cubiforme, e assim por diante).

Existem, entretanto, contradições no seio mesmo dessa pretensa igualdade pura, e isso impulsionará o (auto)movimento da percepção, já que ela, tendo como critério a igualdade consigo mesma, não pode suportar a presença da contradição no seu objeto²⁸⁷: se as propriedades mostram-se, com efeito, como determinadas, elas só se diferenciam umas das outras à medida que se relacionam umas com as outras como opostas, e essa diferenciação, sendo não indiferente, mas excludente do outro (da outra propriedade, como oposta), recai fora daquele meio simples (que é *pura* igualdade). O meio é, por isso, não apenas um conjunto de “tambéns” indiferentes (unidade indiferente), mas também uno (unidade excludente), que entra na relação como indiferença e também como exclusão do outro (e determinação deste como coisa – *Ding*)²⁸⁸. Trata-se, aqui, portanto, de ligações que são, por seu caráter predominante de indiferença e de exclusão do outro, relações mecânicas entre as partes (como coisas) e o todo como universalidade positiva ainda incipiente, passiva (pois a consciência percipiente não altera a coisa) e indiferente.

Inseridos a cisão própria do trabalho do negativo e o movimento com mediação, a percepção tem a ver não mais com singulares, mas com particulares – *alguns entre muitos outros*. Estando já presente a relação entre particular (abstrato) e universal (abstrato) na forma de uma polarização – ou melhor, de polarizações – entre uno (*Eins*) e múltiplo (*Auch*), e, com ela, uma estrutura predicativa mínima (pois é o trânsito, o movimento entre unidade e multiplicidade que permite, em última instância, a predicação), é possível falar, pela primeira vez, da forma proposicional da linguagem.²⁸⁹ Trata-se, com efeito, do juízo predicativo (como nas proposições “Deus é eterno”, “Deus é onipotente” etc.), justamente criticadas por Hegel pelas razões expostas na primeira seção deste trabalho.

²⁸⁷Cf. HOULGATE, 2013, p. 57.

²⁸⁸Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 114, p. 97-98 [no original, p. 91-92].

²⁸⁹ É justamente a passagem do uno ao múltiplo que Hegel descreve nos parágrafos 113-114, p. 96-98 [p. 90-92, no original].

Na percepção, a consciência percipiente tem que captar o objeto (a coisa de muitas propriedades) como apreensão passiva, nada nele incluindo de seu para não alterar a verdade da coisa (que é, afinal, o essencial, o igual a si mesmo) e, inadvertidamente, introduzir nela o engano (*Täuschung*)²⁹⁰ (pode-se dizer que não só o seu critério é a igualdade consigo mesma, mas também que o seu modo de proceder é apreender o igual a si mesmo; por isso se disse que a percepção não suporta em si a contradição – não suporta, portanto, a morte e não pode também tratar o seu objeto como vivo).

O problema, conforme se verá no decorrer da experiência perceptiva na sua apreensão pretensamente pura do objeto, é que o ponto de vista da percepção – ou pontos de vista, já que a percepção oscila entre várias posições²⁹¹ – não encontra sustentação em seus próprios termos, segundo o critério erigido por ela mesma. Em outras palavras, ela não é autossuficiente em sua mediação (e negatividade) apenas incipiente²⁹², recaindo num tipo de perspectiva a-histórica, abstrata (porque retrai-se diante da plena significação – teórica e prática – dos compromissos assumidos quando o que está em jogo é a exteriorização de tudo o que sua posição implica) e não inteiramente consciente das suas próprias contradições. Na estruturação da proposição (em sua forma de representação, tal como se apresenta no ponto de vista do entendimento, diferentemente do ponto de vista da razão e do pensamento puro), a coisa é negada na sua imediatez e o elemento sensível (próprio da configuração anterior) é “superado” (*aufgehoben*), conservando-se na forma do universal fixo, abstrato ou exterior (a propriedade). É assim que a riqueza da multiplicidade pretendida pela certeza sensível pertence, na verdade, – conforme já se viu – à essência da percepção, inicialmente na forma de propriedades independentes, indiferentes umas às outras, pelas quais a percepção pretende conhecer o seu objeto – nesse sentido, o conhecer perceptivo revela-se em seu direcionamento atomista. É precisamente contra essa abstração atomista que Pinkard (1996) fala quando aponta que, tanto no caso da certeza sensível quanto no da percepção (compreendida como a verdade da configuração anterior), o resultado da experiência aponta para um conhecimento pretensamente independente de condições histórico-sociais. Isso porque a inferencialidade nelas envolvida é tão minguada – no caso da certeza sensível mais ainda do que na percepção –, que é possível considerar que o “conhecimento” adquirido com a familiaridade perceptual

²⁹⁰Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 116, p. 98 [no original, p. 93].

²⁹¹Cf. *ibid.*, parágrafo 117, p. 99-100 [p. 70-71, no original].

²⁹²A respeito da estrutura mínima da autorreflexão, cf. *ibid.*, parágrafo 118, p. 100 [p. 71-72, no original].

com os objetos da experiência não implica muito *background* em práticas sociais, por seu sentido inferencial tão incipiente, pouco refletido.²⁹³

Retomando as relações entre o perceber e o seu objeto, no movimento da experiência da percepção, observa-se que o eu – tendo em vista as contradições percebidas no seu objeto – acaba por considerar que não apreendera a essência objetiva de forma correta ao determiná-la como uma comunidade ou continuidade em geral. O problema é que, ao incorporar o momento da determinidade e considerar o objeto como uno excludente – meio comum universal, no qual as propriedades excluem umas às outras como determinadas – (conforme, atente-se, é necessário que ela o faça, pois a isso conduz a lógica do seu movimento), a consciência cai na contradição de perceber o verdadeiro não como meio universal, mas como propriedade singular para si (porque determinada pela exclusão do outro), conquanto o objeto só possa ser propriedade se for considerado também como universalidade. A consciência é relançada, assim, para fora do perceber, para o puro visar e de volta a si mesma, só que não mais como certeza da verdade (como na certeza sensível), mas como elemento que insere, em seu perceber, a inverdade no objeto. Com o reconhecimento da sua atividade de alteração do verdadeiro, a consciência é agora capaz de corrigir o seu próprio apreender (que ela reconhece não ser verdadeiro) e, assumindo a responsabilidade por essa correção, vê a verdade recair sobre si.²⁹⁴ A partir de então, pode-se dizer que ela já não é pura apreensão (como a certeza sensível), mas reflexão sobre si; é por isso que as contradições e a diversidade das propriedades são atribuídas pelo eu não às coisas, mas a ele mesmo: o sal é branco porque o eu assim o vê, é salgado porque eu assim o percebo na minha língua etc.

Entretanto, a consciência dá-se conta, aos poucos, de que as diversas propriedades são determinadas não por serem uno, mas por sua determinidade, sendo próprias das coisas (nas quais são em si e para si e indiferentes umas às outras) – a coisa é o verdadeiro porque é em si mesma, isto é, sua essência está nela por causa dela própria, não por causa da consciência. O movimento dessa configuração chega, então, ao ponto em que a própria coisa se apresenta de um modo determinado e, ao mesmo tempo, como fora desse modo, refletida sobre si mesma (ela tem, como a consciência, um duplo modo de ser, tem em si mesma uma verdade oposta). A consciência abandona, então, aquele segundo modo de perceber segundo o qual tomava a si mesma como desigual, que retorna a si a partir da igualdade, e à coisa como o verdadeiro igual a si mesmo: agora, o objeto é o movimento todo, antes dividido entre a consciência e objeto, e a coisa é para si e também para outro. O que se vê aqui é o movimento da crítica

²⁹³Cf. PINKARD, 1996, p. 28-29.

²⁹⁴Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 118, p. 100 [no original, p. 94-95].

(in)formando e transformando o objeto e o eu; vê-se a substância gradualmente tornando-se sujeito nas e pelas próprias relações estabelecidas entre a consciência e o objeto, no caminho da sua experiência – está se avizinando aqui a gênese do universal incondicionado próprio da configuração do entendimento²⁹⁵, o gradual reconhecimento do objeto como o organismo vivo com o qual a consciência de si se relaciona, a fonte da negação autorreferencial, dos conflitos que, por seu próprio movimento, buscam a reconciliação como resultado de seu desenrolar.

Ora, se, por um lado, a coisa de muitas propriedades é posta, em sua determinidade, como ser para si (uno sendo para si) e, como tal, é para si essência enquanto não se relaciona (*sich beziehen*) com outras coisas, por outro, seu ser para si depende, justamente, da relação (*Verhältnis*) com outras para ser determinada, sendo, em sua essência, somente esse relacionar-se (*sich verhalten*). Assim, a coisa desmorona justamente por aquilo que a faz ser o que é: a negação pela qual o objeto relaciona-se (*sich beziehen*) consigo é precisamente a superação de si e a relação (*Verhältnis*) com outro, no qual repousa, de fato, a essência da coisa. É a negação autorreferencial de que se falou,²⁹⁶ pela qual o objeto constitui-se, sob o mesmo e único ponto de vista (que a percepção antes dividia em múltiplos “enqu岸tos” e “tambéns”, atribuindo a cada ponto de vista determinado aspecto do objeto, a fim de evitar a contradição), como o oposto de si, sendo para si enquanto é para outro e para outro enquanto é para si. Nessa experiência o ser para si (o em si refletido, como superado) e o ser para outro já estão em unidade, o ser para si sendo agora tão inessencial quanto aquele que – só ele – deveria ser inessencial, a relação (*Verhältnis*) com o outro.²⁹⁷

É assim que o objeto torna-se, para a consciência, um universal, a partir da superação (*aufhebung*) das determinidades constitutivas da sua essencialidade. Entretanto, por originar-se do sensível, o universal permanece condicionado por ele e sua igualdade a si mesmo, sua unidade é apenas nominal, por assim dizer (é uma universalidade afetada – *affiziert*²⁹⁸ – por um oposto, mas os opostos, aí, não se encontram, ainda, verdadeiramente reconciliados – o objeto, assim, é uma universalidade, verdadeiramente, apenas em si). Ainda assim, porque ser para si (conquanto condicionado) e ser para outro estão em unidade, aí já se encontra a unidade absoluta incondicionada – e a consciência apresenta-se, pela primeira vez, na configuração do entendimento. Aqui, no entanto, se o ser em si já aparece como ser refletido em si mesmo (a singularidade em sua verdade), o ser para si é, ainda, condicionado, ao lado

²⁹⁵Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafos 128-131, p. 104-107 [p. 99-102, no original], para a apresentação dessa gênese.

²⁹⁶Cf. *ibid.*, parágrafos 125-127, p. 104 [no original, p. 98-99].

²⁹⁷Cf. *ibid.*, parágrafo 128, p. 105 [p. 99, no original].

²⁹⁸Cf. *ibid.*, parágrafo 129, p. 105 [no original, p. 100].

do qual a universalidade (oposta àquela singularidade, mas que a condiciona) comparece como outro ser para si. O ser para si, portanto, é e não é ser para si (porque se, por um lado, os extremos – universalidade e singularidade – estão em unidade, por outro, eles não estão reconciliados, e o ser para si está apenas afetado por seu oposto).

A mediação da representação já abarca o mínimo de expressividade necessária para dialogar com o “nós” fenomenológico, no jogo de aproximação (familiaridade) e distanciamento (estranhamento) praticado na linguagem e ancorado em práticas sociais, ao qual chamamos de “crítica”, atividade autotransformadora de dar e pedir razões robustas para nossas teorias e ações. Na dimensão representacional, a percepção já reconhece a multiplicidade das coisas e toma para si a responsabilidade pela conferência de unidade a elas – isto é, a consciência *põe* ou *institui* a unidade, por um movimento interno, na figura da universalidade abstrata das propriedades (Hegel, entretanto, quer mostrar que essa unidade conferida às coisas pela consciência deve ser atribuída não simplesmente por causa da estrutura de uma consciência afetada de subjetivismo à qual se opõe um objeto estranho – consoante o ponto de vista do entendimento –, mas devido ao próprio objeto, que se revela, também, como sujeito, como fonte de unidade).

De fato, com a continuidade da dialética da percepção, fica claro para a consciência que, mais do que puro apreender (intuição, no sentido kantiano), ela é reflexão em si (conceito, também no sentido kantiano) e o próprio objeto mostra-se de maneira duplicada, como conceito. A coisa, assim, começa a apresentar subjetividade (o verdadeiro principia a se expressar não apenas como substância, mas também como sujeito), a mostrar-se em sua espontaneidade ou auto-organização, mimetizando, por assim dizer, a própria consciência – o movimento integral (a dialética), antes dividido entre a consciência e o objeto, pertence agora ao objeto, e este surge, contraditoriamente, como fonte de unidade e multiplicidade.²⁹⁹ Essa é a primeira experiência da coisa como capaz de efetuar a negação em si própria, e esse movimento objetual marca a gênese da consciência de si e a possibilidade de funcionamento da estrutura proposicional como *proposição especulativa* (típica do conhecer inferencial hegeliano) – a qual, em contraste com as proposições rígidas, sem vida, da lógica formal e da matemática, exprime o verdadeiro como “delírio báquico em que nenhum membro deixa de estar ébrio”.³⁰⁰

²⁹⁹Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 123, p. 102-103 [p. 97-98, no original].

³⁰⁰Cf. *ibid.*, parágrafo 47, p. 53 [p. 39, no original].

Da progressiva ruína do critério de verdade da percepção – a igualdade a si mesma –³⁰¹ e da derradeira tentativa de justificar o discurso sobre a objetividade atribuindo as contradições percebidas a coisas diversas, a percepção chega à necessidade conceptual da experiência e ao duplo aspecto da dimensão crítica da negação. Ela aponta, por assim dizer, para além de si própria – para o entendimento (e, seria possível dizer, para ainda mais “longe”, que acaba se revelando, entretanto, o mais perto de si própria – para a consciência de si), rumo a outra forma de interpretação da proposição, à medida que a percepção aceita o caráter autocontraditório da essência objetiva³⁰² e o objeto, em sua crescente liberdade, torna-se força³⁰³.

Por enquanto, porém, as potências em jogo no entendimento percipiente são, ainda, abstrações vazias – a singularidade e a universalidade opostas entre si em relação de mútua indiferença. O entendimento do qual Hegel fala aqui é o “entendimento filosófico”³⁰⁴ (que, conforme apontado na primeira seção, Kant havia distinguido da razão), na configuração da percepção – por isso ele fala de “entendimento percipiente”.³⁰⁵ Isso fica claro na comparação entre o seu modo de se relacionar com o objeto e o da filosofia: o entendimento percebente – diversamente da razão filosófica – recorre à sofistaria (*Sophisterei*)³⁰⁶ de mover-se num jogo de abstrações vazias, afirmando ora um ponto de vista, ora o seu oposto, sem assumir realmente o ônus de sua justificação racional, isto é, o paciente e longo processo de sua plena determinação e exteriorização. O que se vê na configuração do entendimento – e essa é uma das razões que a tornam, quiçá, o capítulo mais difícil da *Fenomenologia* – é a conflituosa flexibilização das contraposições que distinguem o objeto sem vida e o objeto vivo (que, no entanto, suporta em si a morte e a dissolução), em sua transição crítica. É na passagem entre o entendimento e a consciência de si que o coração do que se tomava por fixo e inerte deve, a partir de então, começar a pulsar com vida e movimento para si – deve se descobrir, gradualmente, como vivo. Com o correr desse processo, a consciência deve acabar por ver

³⁰¹Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 123, p. 103 [p. 97, no original].

³⁰²Cf. *ibid.*, parágrafo 128, p. 104-105, grifos do autor [p. 99, no original].

³⁰³Cf. *ibid.*, parágrafos 137-145, p. 112-117 [p. 106-112, no original].

³⁰⁴Cf. HARRIS, 1997, p. 265.

³⁰⁵Certa equivocidade na utilização da linguagem por Hegel – como já se observou – pode levar a dificuldades de interpretação – daí o desafio apresentado pela leitura da *Fenomenologia*. Nesse caso, não se descarta que Hegel, de certa forma, também se refira ao entendimento como configuração (o “entendimento científico”), já que o objeto específico deste já fez seu aparecimento e, além do mais, que este, nos seus momentos iniciais, ainda se encontra no registro das contraposições fixas típico do entendimento filosófico. A distinção entre o entendimento filosófico e o entendimento como configuração é feita por H. S. Harris (1997, p. 265): “Devemos distinguir o entendimento empiricamente científico [a configuração do entendimento] do entendimento filosófico. O entendimento filosófico produz a teoria “do senso comum” da percepção que Hegel atacou tão rancorosamente no parágrafo 131.” (tradução nossa).

³⁰⁶Cf. HEGEL, *op. cit.*, parágrafo 131, p. 106 [no original, p. 101].

que aquilo que ela tomava por objeto finito é, na verdade, objeto infinito, vida, e, à medida que o objeto se transforma – pela própria atividade da consciência –, ela passa a se reconhecer no objeto: quem se transformou, ao fim e ao cabo, foi ela mesma. Aí, então, a consciência terá se tornado consciência de si.

O movimento do retorno à unidade como infinitude (como reconciliação – *zusammenbringen, zusammenschließen* –, relação de mediação entre opostos, ligação da ligação e da não ligação) – é isso o que está em questão no entendimento. Como observa Beckenkamp (2009, p. 230-231), em seu comentário sobre o *Sistema da eticidade*, a partir do mero ato de designar, a atividade mais elementar pela qual se dá o início da superação da submersão do espírito na natureza, as sensações se elevam a conceitos na linguagem (e na memória); a partir da multiplicidade dos nomes e das relações estabelecidas por ela, a linguagem se articula e pode, enfim, por sua idealidade, retornar à unidade como relação a partir daquela multiplicidade como conceito determinado do entendimento. É assim que o espírito põe-se na existência a partir da consciência como termo médio entre o momento da subjetividade – como faculdades, inclinações etc. – e a determinidade das coisas; para que a consciência se eleve, entretanto, ao ponto de vista universal, avançando em sua [auto]formação (*[Selbst]Bildung*) e ganhando existência real, é necessário considerar o domínio prático do desejo e sua atividade de aniquilamento/elaboração do objeto pelo trabalho (tal como exposto na configuração seguinte, a consciência de si). Escolheu-se ressaltar esse aspecto porque fica evidente, assim, a continuidade entre os temas tratados por Hegel em suas obras, conquanto sob diversos pontos de vista; no caso da *Fenomenologia*, algumas passagens mais obscuras ou surpreendentes podem ser lidas à luz dos interesses que se mantêm constantes ao longo de todo o pensamento filosófico hegeliano: é o caso, por exemplo, da menção ao crime e ao castigo (nos parágrafos 158 e 159, na configuração ora em questão)³⁰⁷ ou da menção ao desejo e ao trabalho na consciência de si (ou mesmo, na dimensão mais teórica, do tema da proposição especulativa). Quanto ao mais, é o discurso científico da época de Hegel – cujas referências históricas não serão retomadas aqui³⁰⁸ – o contexto no qual o filósofo discute a identidade entre o intelecto e o mundo, tal como ela se manifesta nos construtos da ciência natural e da filosofia (nas noções de força e de lei, por exemplo), que tencionam dar conta da experiência da ordem na natureza. A escolha desse contexto específico não deve passar por arbitrária, lembrando que, na filosofia moderna, o

³⁰⁷Cf. HEGEL, 2012 [1807], p. 126-127 [no original, p. 122-124].

³⁰⁸Para a reconstituição dessas referências, há várias obras disponíveis para consulta – por exemplo, HARRIS (1997).

problema da constituição da subjetividade (e da intersubjetividade) está intimamente entrelaçado com a discussão filosófica sobre a possibilidade do conhecimento científico e a sua comunicabilidade, incluindo a busca de critérios seguros para diferenciar – tanto na dimensão teórica quanto na prática – o que pode e o que não pode ser racionalmente justificado.

No espírito desse projeto epistemológico, o objeto que o entendimento julga conhecer – a universalidade autossuficiente – surge em continuidade com a transformação operada no objeto da percepção e da certeza sensível. Num primeiro momento, no entanto, o universal que retornou a si a partir do ser para si condicionado – a universalidade incondicionada, o objeto próprio do entendimento – é, ainda, *para a consciência*, um objeto (*Gegenstand*) (i.e., é conceito apenas em princípio ou implicitamente, pois a consciência ainda não é conceito *para si mesma*, não se reconhecendo em seu objeto refletido). O entendimento, portanto, ainda ergue a pretensão de estar fora do seu objeto, numa perspectiva “neutra”, por assim dizer, como se não estivesse nele envolvido³⁰⁹, muito embora, *para o “nós”*, esteja claro que a reflexão que o objeto faz em si mesmo seja a reflexão da própria consciência. Lembrando, no entanto, que o “nós” deve respeitar o critério estabelecido pela consciência, a qual tem por conteúdo a essência objetiva – e não, ainda, a si própria –, o resultado tem, necessariamente, que ser posto em seu significado objetivo.³¹⁰ Efetivamente, a consciência retrocede em relação ao que já veio a ser – o objeto que se mostra como ser para si e ser para outro (uma vez que já efetuou em si a negação), o universal incondicionado –, falhando em reconhecer a si própria no outro. Nessa retração, o objeto (e a realidade) aparece a ela como exterioridade (porque a consciência não se reconhece nele), como outro em relação a si – isso aponta para o fato de a configuração do entendimento transitar, ainda, no âmbito das representações do entendimento filosófico (muito embora, conforme se verá, de maneira cada vez mais dinâmica).

De fato, a realidade aparece, para o entendimento, em sua face dinâmica (embora ainda, para ele, exterior), como força (que é, assim, a forma objetiva pela qual a transição aparece para o entendimento). É marcante aqui o desenvolvimento da dimensão crítica do movimento³¹¹: o entendimento está, ainda, consciente do objeto perceptual como a coisa com

³⁰⁹A ideia de neutralidade axiológica remete à de não “participação” (“[...] a consciência não tem nenhuma participação (*Anteil*) em sua livre realização [...]”), um termo platônico que remete à questão do tipo de relacionamento entre sujeito e objeto – nesse caso, a consciência tem a pretensão de ser exterior ao objeto, tendo com ele uma postura mais passiva, observacional. Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 133, p. 109 [p. 103, no original].

³¹⁰Cf. *ibid.*, parágrafo 132, p. 108 [p. 102-103, no original].

³¹¹Cf. *ibid.*, parágrafo 136, p. 110, grifos do autor [p. 105, no original].

múltiplas propriedades (o universal incondicionado é, portanto, unidade para si, mas apreende também o caráter múltiplo do universal perceptual), mas concebido agora em seu fluxo incessante, na transição ou passagem de uma coisa ao seu oposto estabelecida na relação entre sujeito e objeto (no sentido linguístico, entre sujeito e predicado). A força é precisamente esse movimento, e, no momento de sua expansão, ela se manifesta ou exterioriza-se como “matérias” (*Materien*)³¹² independentes, por um lado (é a interpretação do entendimento acerca das propriedades das coisas)³¹³, e, por outro, a partir de sua exteriorização, é recolhida de volta a si (é o momento de sua redução, pelo qual ela é a força propriamente dita, para si – e, assim, à dimensão crítica do movimento combina-se a dimensão da reflexividade). Como, no entanto, a própria força não é capaz de sustentar a diferença desses momentos em sua unidade (o que só pode ser feito pelo pensamento, que a sustenta de forma exterior, sem neles se implicar), a força ainda não se expressa como realidade, mas tão somente como conceito do entendimento. *O essencial, porém, – note-se bem – é que, conquanto o entendimento ainda não o reconheça, essa derivação da força é inteiramente imanente*, conforme observa Houlgate (2013, p. 60). O que está sendo mostrado aqui é a transformação imanente das próprias relações entre sujeito e objeto – a sua tumultuada ascensão ao ponto de vista da razão, o que, consoante Hegel, nem Kant, nem Leibniz conseguiram fazer em suas reflexões sobre o problema da causalidade e das relações epistêmicas nele envolvidas (de fato, o que Hegel apresenta aqui é a interpretação dialética dos problemas levantados pela falha em reconhecer as questões metafísicas envolvidas na teoria newtoniana da gravitação universal).³¹⁴

Se, por um lado, as diferenças entre a força refletida sobre si e o seu desdobramento em matérias independentes permanecem como essências subsistentes, por outro elas desvanecem uma na outra (os momentos fazem-se independentes para de novo se superarem, em seu movimento incessante). As matérias desdobradas – que são, na verdade, a própria força exteriorizada – são tomadas como o outro da força, uma essência oposta a ela, que a aborda e solicita de fora; a força, entretanto, é, ela mesma, o meio universal em que os momentos subsistem como matérias, e o que lhe aparecera como o outro solicitante revela-se, antes, como ela mesma. A essa solicitação recíproca, a troca recíproca de determinações entre solicitante e solicitado, na qual os membros da relação parecem apresentar-se de forma

³¹²Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 137, p. 112 [p. 106, no original].

³¹³Do ponto de vista da filosofia da linguagem, pode-se interpretar “matérias desdobradas” (*entfalteten Materien*) como proposições predicativas, numa referência à necessidade de a força se exteriorizar ou desdobrar-se em acidentes, transitando da unidade para a multiplicidade.

³¹⁴Cf. HYPOLITE, 1974, p. 122.

independente um do outro (mas que, de fato, só são o que são porque são solicitados pelo outro a sê-lo), Hegel chama de “jogo de forças” (“*Das Spiel der [...] Kräfte [...]*”).³¹⁵

A relação entre os extremos no jogo de forças aponta para a dimensão crítica da mediação como aspecto fundamental das diferenças em questão no entendimento: se, para a consciência, o que vem a ser como resultado diz respeito especialmente às diferenças relativas à forma (no sentido de que as forças podem ser ativas ou passivas, isto é, solicitantes ou solicitadas – permanecendo, assim, por ora, como formas puramente superficiais ou momentos evanescentes), para o “nós” já está claro que as diferenças de forma e conteúdo (compreendido como, de um lado, a força refletida sobre si mesma e, de outro, o meio das matérias desdobradas) remetem uma à outra. Com efeito, elas só são o que são porque são postas mediante um outro (isto é, pela mediação do outro): o ativo ou sendo para si apresenta-se como força retornada a si, o passivo ou sendo para outro como o meio universal das matérias desdobradas; longe de serem momentos independentes, sua essência é ser o que são (ou deixar de ser o que são) pela necessária mediação do outro. A força, assim, não tem, na verdade, subsistência própria (independentemente das relações estabelecidas entre os momentos nos quais ela se desdobra), e ela só se determina, só se torna efetiva em sua exteriorização (isto é, na sua superação de si). Perdendo, assim, sua realidade como momento, ela se torna uma universalidade indiferenciada e imediata na qual as diferenças se desvanecem (o primeiro universal do entendimento), ao mesmo tempo em que se mostra como essência na efetividade que ela deve ser, isto é, o interior das coisas como interior (o segundo universal do entendimento, que se opõe ao primeiro)³¹⁶.

O segundo universal, assim, determinado como o negativo da força sensível imediata (o primeiro universal), acaba por apontar para além do âmbito das coisas perceptíveis – para o interior das coisas (*das Innere der Dinge*) como unidade indiferenciada, o primeiro objeto puramente inteligível e pertencente, assim, com exclusividade, ao entendimento³¹⁷. O jogo de forças é o termo médio entre a consciência, na configuração do entendimento, e o interior (o jogo de forças com sua reflexão sobre si mesmo), sendo não só o aparecer, mas a totalidade do aparecer (isto é, o aparecimento, o ser que imediatamente em si mesmo é um não ser). Para a consciência, ele é o ser da força desenvolvido, num sentido negativo, pois trata-se de momentos que transitam imediatamente para os seus opostos, do movimento do aparecimento, que, para a consciência – que tudo objetiva –, é objetivo (e o interior é posto

³¹⁵Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafos 137-139, p. 112-113 [no original, p. 106-108].

³¹⁶Cf. *ibid.*, parágrafo 141, p. 115 [no original, p. 109-110].

³¹⁷Cf. *ibid.*, parágrafos 142, 143; p. 115, 116, respectivamente [p. 110, 111, no original].

por ela como um oposto, o outro dela). Ora, entretanto, o interior é também verdadeiro porque, nele, que é objetivo para ela, a consciência tem, como no em si, a certeza de si mesma (conquanto ela ainda não o saiba). É precisamente esse interior verdadeiro que vem a ser o mundo suprassensível, o qual se opõe ao aquém (no qual tudo evanesce ou transita para o seu oposto) como o além permanente, purificado da oposição entre universal e particular (uma universalidade indiferente), o em si da razão, no qual seria possível encontrar a essência da verdade.³¹⁸

Na relação entre os aspectos duplicados da universalidade como objeto do entendimento, enquanto o jogo de forças responde pelo aspecto dinâmico da realidade perceptível, o interior das coisas é o âmbito da unidade indiferenciada em seu imobilismo, o mundo suprassensível além do mundo da multiplicidade sensível.³¹⁹ Enquanto aquele (o jogo de forças) é conhecido imediatamente³²⁰, este (o suprassensível) só é experimentado pelo entendimento pela *mediação* do jogo de forças (do mundo das manifestações ou do aparecimento – *Erscheinung*).

Esse processo – apresentado inicialmente sob a perspectiva do “nós” epistemológico – ilustra a gênese fenomenológica do silogismo³²¹ (*Schluß*)³²², num sentido especificamente hegeliano³²³, e procede, com ela, à crítica à rigidez do juízo predicativo, mediante a apresentação do caráter dialético das relações entre o entendimento e o seu objeto a partir do dinamismo da força. Não por acaso, o movimento do silogismo é apresentado, na *Fenomenologia* (analogamente à discussão efetuada na parte 3 da *Ciência da lógica*, Volume I da *Enciclopédia*), de forma inseparável da crítica efetuada por Hegel ao subjetivismo kantiano – nesse caso, a referência é o tratamento dado por Kant ao juízo em sua lógica

³¹⁸Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 144, p. 116 [no original, p. 111].

³¹⁹Cf. HOULGATE, 2013, p. 64-65. Cf. também HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 144, p. 116 (p. 111, no original).

³²⁰Cf. HEGEL, op. cit., parágrafo 141, p. 114 [p. 109, no original].

³²¹Cf. ibid., parágrafos 143-145, p. 115-117 [p. 92-94, no original].

³²²Segundo Inwood, o termo “*Schluß*” (inferência), derivado do verbo “*schließen*” (fechar, encerrar, concluir, inferir) foi usado por Leibniz e Wolff – e, posteriormente, por Hegel, preferencialmente à forma grega *sylogismos*, do verbo *sylogizesthai* (inferir) – para o processo de inferência. Um inconveniente da tradução de “*Schluß*” por “inferência” seria o perigo de confusão com o sentido da palavra na tradição aristotélica: para dizer o mínimo, Aristóteles, por exemplo, ao contrário de Hegel, não reconheceu a indução como forma válida de silogismo (1997, p. 173-174).

³²³Ora, enquanto Aristóteles visa os processos de derivação de proposições válidas, Hegel reinterpreta o juízo como uma divisão original do conceito em universal, particular e individual e a inferência como aqueles métodos capazes de restaurar a unidade do conceito. Entretanto, a maior diferença de Hegel em relação à concepção aristotélica de inferência é que esta constituiria uma leitura meramente “subjetiva”, uma forma adotada pelo pensar subjetivo; para Hegel, a inferência tem, também, um sentido “objetivo” (a unificação de universalidade, particularidade e individualidade). É assim que, para Hegel, tudo é inferência: de acordo com o “autêntico” idealismo, o filósofo transpõe termos ligados ao pensamento subjetivo para o domínio objetivo e defende que as coisas consubstanciam os processos mesmos de pensamento (INWOOD, 1997, p. 175-176).

transcendental, especificamente em relação ao papel da inferência (do silogismo) na determinação do conteúdo transcendental dos juízos. Em consonância com a leitura inferencialista da semântica proporcionada por Brandom (2002), pode-se dizer que, para Hegel, não é apenas o conceito que ganha determinidade somente no contexto dos juízos dentro do qual ele é aplicado, mas os próprios juízos têm sua determinidade constituída apenas no contexto dos silogismos (isto é, o conteúdo ou as condições materiais dos conceitos e dos juízos – muito além dos seus aspectos meramente formais – articulam-se mediante um pano de fundo contextualista e intersubjetivo, conforme ficará cada vez mais claro para a consciência).³²⁴

Por ora, num diálogo direto com Leibniz e Kant, Hegel apresenta dialeticamente, sob a perspectiva do “nós”, a gênese fenomenológica do racionalismo moderno inserida no próprio *modus operandi* da ciência (isto é, a gênese do conceito do jogo de forças como operação, na qual o interior das coisas é conhecido somente pela mediação dos fenômenos). A realização do conceito de força manifesta-se como perda da realidade (perda do ser, da imediatez), tornando-se, como universalidade em essência, algo que *deve ser (seinsollende)* – o interior das coisas como interior, idêntico ao “conceito como conceito”³²⁵ (o suprassensível, a dimensão normativa do verdadeiro interior que veio a ser para o entendimento de forma mediada)³²⁶ –, e não como algo discernível nos fenômenos (de maneira imediata).

Entretanto, para o entendimento, a esfera inteligível do interior das coisas aparece, ainda, como o puro além do mundo das manifestações (uma vez que a consciência ainda não se reconhece nele). Esse vazio (*Leere*) é a unidade indiferenciada ou o completo esvanecer das diferenças que – diz-se – não pode ser por nós conhecido por uma suposta limitação da razão; e é neste ponto que Hegel faz sua crítica ao númeno kantiano:

O interior é, ainda, um puro além para a consciência, pois ela ainda não encontra a si mesma nele; ele é vazio, pois é apenas o nada da aparência e, positivamente, o universal simples. Ser essa essência do interior está imediatamente de acordo com aqueles que dizem que não se conhece o interior das coisas; mas o motivo disso deveria ser captado diferentemente. Em relação a esse interior, como ele é aqui imediatamente [tomado], não pode haver, sem dúvida, nenhum conhecimento, mas não devido à razão ser míope ou limitada, ou como quiserem chamá-la (sobre o que, aqui, ainda

³²⁴Cf. REDDING, 2013.

³²⁵Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 142, p.115 [p. 110, no original].

³²⁶Cf. *ibid.*, parágrafo 144, p. 116 [p. 111, no original].

nada se conhece, pois nós ainda não penetramos tão fundo), mas por causa da simples natureza da própria coisa, porque, a saber, no vazio nada se conhece ou, dito de outro modo, porque ele [o interior] é determinado mesmo como o além da consciência.³²⁷

Hegel, portanto, interpreta as antinomias e contradições com as quais a razão se defronta não como evidências da sua (da razão) limitação constitutiva – isto é, como se só pudéssemos conhecer o mundo (e “conhecimento” envolve determinação de conteúdo) como ele aparece *para nós*, seres humanos, devido às condições subjetivas da nossa experiência –, mas como características da natureza autonegadora dos próprios objetos, da realidade mesma dos fenômenos.³²⁸ É o mundo das manifestações, em sua significação crítica de movimento e autonegação, que faz a mediação, para a consciência, entre o interior das coisas e o entendimento – esse é o silogismo que, a partir de então, o “nós” toma como objeto, e é por meio do seu (do silogismo) movimento que se dará, para a consciência, toda e qualquer determinação ulterior.³²⁹

O interior das coisas, assim, observa Hegel, vem a ser ou surge (*ist [...] entstanden*) a partir do mundo das manifestações (que o medeia), evidenciando que o suprassensível é, de fato, a verdade do sensível e do perceptível posta pela consciência – ele é, portanto, manifestação enquanto tal (*Erscheinung als Erscheinung*), em sua significação negativa de um mundo posto como superado (*als aufgehobene*) (em uma palavra, isto é ser *movimento*).³³⁰ A concepção dinâmica do interior das coisas – à qual o entendimento foi levado por seu próprio movimento interno – tem uma consequência muito importante: a instabilidade das relações envolvidas nisso que é a verdade do fenômeno leva ao reconhecimento de que o que subsiste, afinal, em meio a todas as mudanças, é a própria diferença. Com a incorporação da diferença ao interior das coisas (isto é, com o preenchimento do suprassensível – antes vácuo e meramente formal), este surge como unidade inteligível e diferença universal, sendo *explicitamente* entendido pela consciência como a manifestação (*Erscheinung*) em sua verdade – como lei (*Gesetz*) (e a diferença, assim, é a lei da força)³³¹. Ora, as leis apontam tanto para o fluxo incessante das coisas (para a mudança) como para a unidade das diferenças na conformidade a uma regra geral (para a constância na mudança), e o entendimento vê-se compelido, em sua dialética (porque, para ele, o verdadeiro é a unidade em si universal), a

³²⁷HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 146, p. 117, grifos do autor, tradução nossa) [p. 112, no original].

³²⁸Cf. REDDING, 2013.

³²⁹Cf. HEGEL, op. cit., parágrafo 145, p. 117 [no original, p. 111-112].

³³⁰Cf. HEGEL, ibid., parágrafo 147, 118 [p. 113, no original].

³³¹Cf. ibid., parágrafo 148, p. 119 [no original, p. 113-114].

reduzir a pluralidade das leis à lei universal que governa todos os fenômenos: a lei da atração universal³³²; esta, segundo Hegel, diz apenas que todas as coisas têm uma diferença constante umas em relação às outras – o seu conteúdo, assim, é, precisamente, o mero conceito da lei mesma, e não exprime, portanto, a efetividade universal – isto é, não é a lei universal que o entendimento pensa ter descoberto.³³³

Chega-se aqui, justamente, ao coração do problema: a lei “universal” que unifica todas as outras, conquanto chegue à afirmação da lei enquanto lei, não pode fazer jus às diferenças qualitativas do conteúdo. Contrastando com a pluralidade das leis determinadas, ela retorna a si como unidade simples (agora como força em geral, não como força recalcada), expressando – enquanto força abstrata – a necessidade interna da relação entre os termos que se distinguem na enunciação da lei (por exemplo, o espaço e o tempo, no caso da gravitação universal). O preço que se paga é ser, enquanto força, um abstração vazia, já que a necessidade que aí se afirma é tão somente a necessidade analítica do mero conceito (das relações entre as diferenças concretas enunciadas na lei), e não do *ser* da lei: não se pode ver *como* um membro da relação vem a ser o outro (isto é, como ele se supera no outro, em seu movimento interno), e sua reciprocidade enquanto *ser* fica esvaziada, caindo na indiferença. A necessidade, aí, é meramente verbal (no sentido do juízo prepositivo, que fica apenas no conceito – isto é, conceito tal como usado no registro do entendimento filosófico, não no sentido hegeliano – da coisa), e a explicação – nesse uso da linguagem – fica reduzida a expressar tautologias que, no fundo, nada explicam. É o que afirma Houlgate, quando diz que o entendimento, com efeito, ao recorrer a uma força subjacente para explicar uma lei (o modelo é o do cientista que explica a lei da gravidade referindo-se à força da gravidade), apenas pensa duas vezes um único e mesmo objeto, uma vez como lei e outra como força, sem nada explicar realmente.³³⁴

O problema levantado aqui por Hegel refere-se à causalidade, à questão acerca da necessidade das relações entre o sujeito epistêmico e o seu objeto, que, consoante Hyppolite, Hume chamou de “conexão necessária”, e Kant julgou ter resolvido na sua *Crítica da razão pura* (1974, p. 129). Assiste, portanto, razão a Hume quando aponta que a necessidade não é própria das (pretensas) relações entre as substâncias, sendo conferida de fora pelo sujeito – na verdade, então, não só a necessidade das relações, mas a própria existência destas ficam comprometidas: a síntese, no ponto de vista do entendimento, reduz-se a um caráter empírico, e identidade e diversidade permanecem externas uma em relação à outra (aquela no sujeito,

³³²Cf. HOULGATE, 2013, p. 68-70.

³³³Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 150, p. 120 [p. 115, no original].

³³⁴Cf. HOULGATE, op. cit., p. 74. Cf. também HEGEL, op. cit., parágrafo 155, p. 124 [p. 119-120, no original].

esta na substância). A solução – a *única* solução – para o problema é mostrar que aquelas relações são, na verdade, internas, que decorrem do seu próprio movimento de determinação e exteriorização: as relações têm que se mostrar *infinitas* – vivas. Foi isso o que Kant tentou fazer: consoante Hyppolite, ele começou com a pluralidade empírica, tal como apontado por Hume, e chamando-as não coisas, mas fenômenos, e inserindo-as no fluxo da experiência, tentou dar mobilidade às relações. Entretanto, para ele, a diversidade permanece na esfera da sensibilidade, em seu caráter fenomênico, e a unidade refere-se ao conceito do entendimento (ao sujeito transcendental): as relações do sujeito com o objeto, nesse sentido, continuam exteriores e finitas.³³⁵

A relação de indiferença entre a lei e a força (ou entre o conceito e o ser) só pode ser superada se se mostrar que elas estão ligadas uma à outra por meio de sua essência. Se é verdade que os momentos da lei têm que se dividir, por uma necessidade imanente – e, por exemplo, a lei do movimento divide-se em tempo e espaço, sendo o movimento como universal referido, até certo ponto, à relação entre suas partes –, os seus momentos devem exprimir, em si mesmos, sua origem comum no uno. Além disso, as próprias partes, como tais, têm que ser mostradas na necessidade de suas relações (não só não podem ser sem relação ao todo, como não pode ser sem relação umas às outras). Nem o universal (a força) pode ser indiferente em relação à divisão presente na lei, nem as partes (presentes na lei) podem ser indiferentes em relação ao universal ou a si mesmas. Com isso (isto é, se se lograsse alcançar tal resultado), seria possível demonstrar que a diferença é diferença em si, diferença interior (e a necessidade de que se falou cessaria de ser tão somente uma palavra vazia).³³⁶

A questão é que, para alcançar aquele resultado, é indispensável mostrar (apresentar – *darstellen* – e perceba-se que, aqui, continua-se firmemente nos trilhos da crítica), que a diferença (e, com ela, a unidade determinada) não pertence apenas ao entendimento, mas *recai na coisa mesma: é preciso demonstrar (provar, justificar), pela apresentação dialética do sistema filosófico, que a substância é, também, sujeito*. Nessa empreitada, jamais se pode perder de vista que, na passagem crucial ora em pauta – a tempestuosa tomada de consciência da vida do objeto e, portanto, da transformação das relações entre este e o sujeito –, o texto de Hegel refere-se à unidade e à necessidade sempre em relação visceral com a diferença: esta deve ser posta na coisa mesma, sob pena de o entendimento permanecer somente com sua própria necessidade, a qual só se exprime nas palavras (sem chegar à essência), num enumerar

³³⁵Cf. HYPPOLITE, 1974, p. 130-131. Cf. também HEGEL, 1986 [1804/5].

³³⁶Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafos 153 e 154, p. 122, 123 [no original, p 118-119].

superficial dos momentos da necessidade. Estes, conquanto sejam diferentes, falham em exprimir-se como diferentes na coisa mesma e são novamente superados – esse movimento é, justamente, a atividade de explicar (*erklären*).³³⁷

Novamente Hegel recorre à linguagem – nesse caso, à estrutura da explicação científica – para fazer ver a experiência da vida do objeto – especificamente, aqui, a forma como a diferença se exprime em sua relação com a unidade (e esta mostra-se, enfim, como unidade da unidade e da multiplicidade, o ponto de vista no qual as diferenças são reconciliadas). A explicação – exemplificada na enunciação (*aussprechen*)³³⁸ de uma lei – mostra que, conquanto a lei (pela qual os momentos se dividem) e a força (o universal em si como o fundamento da lei) sejam distintas, o próprio fundamento é constituído como lei: ambas têm o mesmo conteúdo, a mesma constituição, e a diferença (como diferença de conteúdo) na coisa mesma tem que ser descartada mais uma vez. Isso é, precisamente, o que se quer dizer por tautologia: a explicação, assim, repete apenas o mesmo porque nada modifica no objeto (e o movimento permanece apenas com o entendimento). Essa é a experiência da consciência; o “nós”, entretanto, reconhece nesse movimento a alternância (*Wechsel*)³³⁹ absoluta, a diferença que, ao pôr a si mesma, põe também o seu oposto, superando-se (observe-se o rumo que a experiência vai tomando: as relações, cada vez mais infundidas de vida, começam a apontar para o caráter recíproco – *wechselseitig* – das relações entre o sujeito e o objeto). Essa alternância é, ainda, abstrata porque não se trata de diferenças qualitativas na coisa mesma (diferenças de conteúdo, diferenças determinadas), mas ela já vem a ser para o entendimento como lei do fenômeno enquanto fenômeno, *interiorizando-se* (isto é, as diferenças agora mostram-se pertinentes não apenas ao fenômeno, mas ao seu interior, ao suprassensível).³⁴⁰

Ora, o conteúdo dessa segunda lei opõe-se ao que antes se mostrava como lei (a lei tem geral, na qual as diferenças permaneciam iguais a si, de maneira constante), mas o que ela mostra – ela, que tem o mesmo direito da primeira de ser chamada de lei – é que as diferenças nas quais o que tem o mesmo nome (*das Gleichnamig*)³⁴¹ se divide, não sendo diferença alguma, superam a si mesmas e permanecem iguais a si mesmas em sua desigualdade. Essa é a diferença absoluta, a diferença em si que se põe, agora, na própria coisa: nesta, a lei e as diferenças mostram-se precisamente como o contrário de si mesmas no movimento mesmo

³³⁷Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 154, p. 123 [p. 118-119, no original].

³³⁸Cf. *ibid.*, p. 123 [no original, p. 119: *ausgesprochen*].

³³⁹Cf. *ibid.*, parágrafo 155, p. 124 [no original, p. 120].

³⁴⁰Cf. *ibid.*, parágrafos 155-156, p. 124-125 [p. 119-120, no original].

³⁴¹Cf. *ibid.*, parágrafo 156, p. 125 [no original, p. 120].

em que se põem como iguais a si. É assim que, quando se diz $A = A$ (o fundamento do pensamento especulativo), ao mesmo tempo em que se coloca uma identidade, faz-se uma distinção, e o que é igual a si mesmo – o que tem o mesmo nome – repele-se e, não sendo, no fundo, diferença alguma, supera a si mesmo como identidade.³⁴² Com isso, o que era igual mostra-se como desigual a si e o que era desigual exprime-se, em seu desenvolvimento, como igual – essa é a experiência do mundo invertido (*die verkehrte Welt*)³⁴³: o reino tranquilo das leis, a verdade do mundo sensível tal como percebida de forma imediata pelo entendimento (o primeiro suprassensível) é, assim, penetrado pela lei da alternância e das transformações e se mostra como o inverso de si, como mundo invertido, conquanto, de fato, seja o mesmo mundo. É na experiência da inversão que Hegel recobra a dimensão moral do crime e do castigo – este que, conforme a lei do primeiro mundo, desonra homem, transmuda-se, no mundo invertido, no perdão que reconcilia o homem com sua essência e restaura-lhe a honra. O crime, segundo seu conteúdo, tem sua inversão (sua reflexão sobre si) no castigo efetivo, que reconcilia a lei e a efetividade que a ela se opôs, no crime.³⁴⁴

A experiência do mundo invertido remete, de fato, à diferença interior, à compreensão de que o oposto de algo não é simplesmente um, com exclusão do outro (o desigual contraposto à igualdade), mas é o oposto de um oposto, o ser igual do desigual enquanto desigual, no qual o outro põe-se imediatamente (e, assim, o contrário de si mesmo, porque é em si e para si, tem o outro em si mesmo de forma imediata). De fato, o mundo suprassensível tem, dentro de si mesmo, o mundo sensível que ele ultrapassou como o invertido de si (o qual é, ao fim e ao cabo, a verdade do seu próprio interior): *ele é, assim, ele mesmo e o seu oposto numa unidade*. Isso é ser diferença como interior, diferença em si mesmo – em uma palavra, *infinitude*.³⁴⁵ As críticas a Hegel – por exemplo, que a sua filosofia falharia em reconhecer o outro em sua diferença, reduzindo-o ao mesmo – decorrem justamente da falta de compreensão acerca de o que seja a diferença no ponto de vista do infinito – a diferença em si. Esta, o único modo pelo qual a necessidade das relações entre sujeito e objeto é demonstrada não só do lado do primeiro, mas também do segundo, só pode se cumprir como infinitude simples ou conceito absoluto. Esse tipo de diferença só pode ser dito pela linguagem especulativa, a qual, ao deixar que as relações se mostrem em seu movimento dialético, possibilita à consciência a experiência da reconciliação entre conceito e ser como

³⁴²Cf. HYPOLITE, 1974, p. 135.

³⁴³Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 157, p. 126 [no original, p. 121].

³⁴⁴Cf. *ibid.*, parágrafos 158-159, p. 126-127 [no original, p. 122-124].

³⁴⁵Cf. *ibid.*, parágrafo 160, p. 128 [no original, p. 124].

resultado da sua própria atividade (o que, no entanto, ainda não logra ser alcançado pelo entendimento).

A infinitude simples é, consoante Hegel, a essência simples da vida ou a alma do mundo, a qual reúne em si todas as diferenças e também a superação delas, e, sendo igual a si mesma, a si mesma se refere no seu outro. Ela se relaciona consigo mesma ao fracionar-se em diferenças que não são, de fato, diferenças no sentido finito – isto é, elas não se contrapõem simplesmente ao seu outro de uma forma unilateral, tendo em si próprias o princípio de sua própria superação (por isso, do ponto de vista do infinito, não se pode dizer que cada qual é o contrário do outro, mas apenas o contrário puro: cada um é, em si, o contrário de si). A unidade como vir a ser igual a si mesmo – a inquietude do puro mover-se a si mesmo – põe a si mesma justamente como o que tem nele a oposição – é isto o que está em questão na infinitude, a qual – conquanto estivesse presente desde o início no jogo de força – surge livremente, pela primeira vez, na atividade de explicar.³⁴⁶

Ora, no momento em que a infinitude, como aquilo que ela é, torna-se objeto para a consciência, esta já é consciência de si, mas o explicar do entendimento chega apenas à descrição do que é a consciência de si, não à sua efetivação. O objeto do entendimento é não a própria infinitude como vida, mas os momentos do seu próprio movimento como distância e velocidade, força de atração, eletricidade positiva e negativa etc.; a explicação científica, portanto, expõe o conceito da infinitude, enquanto a consciência de si a possui como conceito de forma imediata – isto é, a infinitude enquanto tal é seu objeto. Para a configuração do entendimento, o movimento é um devir (*Geschehen*), no qual o que tem o mesmo nome e o desigual permanecem como predicados (*Prädikate*)³⁴⁷ cuja essência é um substrato sendo (e não se logra, ainda, ultrapassar completamente o ponto de vista unilateral do juízo predicativo, para o qual a diferença entre sujeito e objeto permanece intransponível) – a infinitude permanece implícita em um invólucro sensível (*in sinnlicher Hülle*), evocando traços da configuração anterior, a percepção sensível.³⁴⁸ Apenas do ponto de vista do “nós” fenomenológico – para o qual está claro não só que a consciência de uma coisa só é possível para uma consciência de si, mas também que a consciência de si é a verdade das configurações de consciência anteriores³⁴⁹ – explicita-se que, no mundo interior das manifestações, o entendimento, de fato, tem experiência apenas de si próprio.³⁵⁰ O próprio

³⁴⁶Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafos 162-163, p. 129-130 [no original, p. 125-127].

³⁴⁷Cf. *ibid.*, parágrafo 164, p. 132 [p. 127, no original].

³⁴⁸Cf. HOULGATE, 2013, p. 82.

³⁴⁹Cf. HEGEL, *op. cit.*, p. 132 [p. 127, no original].

³⁵⁰Cf. *ibid.*, parágrafo 165, p. 132 [p. 128, no original].

entendimento, porém, permanece atado à ideia da diferença enquanto tal, falhando em ver que as diferenças não são, de fato, diferenças, e que o que ele conhece, afinal, é ele mesmo.³⁵¹

Em continuidade com o desenvolvimento da “teoria” da consciência em sua relação com os objetos, empreendida na primeira parte da *Fenomenologia* (a “teoria” hegeliana da objetualidade, por assim dizer), o capítulo sobre a consciência de si busca responder *o que significa*, afinal, ser consciência *de si* – o que é *ser para si* e o que a consciência conhece no movimento de conhecer a si própria (ou (...)) “em que sentido eu estou em uma relação comigo mesmo em qualquer relação consciente com um objeto (...)”³⁵²). Defende-se, com Pippin (2011), que Hegel parte da ideia kantiana da centralidade da consciência de si para o conhecimento humano (p. 5), preservando a estrutura aperceptiva ou reflexiva da consciência (p. 8, 10, 27-28) e a conexão do capítulo da consciência de si com os capítulos anteriores (p. 10-15, 26 e, especialmente, 30-31).

A seção sobre a consciência de si remete àquele que é o problema crucial do juízo prepositivo (lembrando, entretanto, que, nessa parte da obra, está em questão a consciência em sua face ativa, prática, e a ênfase não recai, como era o caso no entendimento, nas suas implicações teóricas): a linguagem, naquele registro, permanece fixada em afirmações unilaterais, falhando em expressar efetivamente as relações entre a consciência de si e o seu objeto. De fato, estas são relações entre vivos, isto é, seres que são o que não são e não são o que são (isto é, que transcendem as próprias condições de sua constituição, apontando sempre para além deles próprios, para o seu vir a ser), e só uma linguagem capaz de um tipo de afirmação que, pondo um dos membros da relação, não exclui dele o seu contrário – ou seja, uma linguagem dialética, especulativa – pode expressar a diferença própria dessas relações infinitas. Essa diferença tem que se sustentar na unidade entre igualdade e diferença, e não como o que, na linguagem comum, entende-se por diferença, algo que se mantém em rígida oposição a um outro externo a ela e com o qual ela não pode se identificar (diferenças apenas nominais, superficiais). Ora, conquanto as diferenças – como substancialidade, como diferenças unilaterais – sejam superadas (*aufgehoben*), as relações em questão apontam não para a eliminação da diferença e a queda no universal abstrato, ou mesmo para o solipsismo, mas para a intersubjetividade e a universalidade penetrada pela diferença, porque o outro de que se fala carrega aquela equivocidade apontada nas seções anteriores: conquanto ele seja o outro *da consciência*, ele é o outro *outro* (e, assim, o mundo não se perde). A relação é relação consigo *como o outro de si e com o outro* (pois a consciência só é para si como

³⁵¹Cf. HOULGATE, 2013, p. 81.

³⁵²PIPPIN, 2011, p. 9, tradução nossa.

refletida a partir de outro – daí “*como* o outro de si” – e esse outro é, de fato, *outro* – por isso “com o outro”). Isso só pode ser expresso pela linguagem especulativa, que, entretanto, tem que utilizar a mesma estrutura básica do juízo prepositivo, pois não se trata de encontrar *outra* linguagem, mas de elevar aquele *medium* humano e falho (conquanto também divino em si) ao ponto de vista da razão, a fim de expressar – manifestar, desenvolver, desdobrar – a universalidade concreta do absoluto, na qual a vida sustenta a morte, e a igualdade em si, a diferença como fracionamento de si própria. Realmente, a verdadeira vida não é o que meramente se contrapõe à morte: o vivo suporta a morte, sabendo que a morte não é algo exterior, uma condição estranha que lhe advenha de fora.

Assim, Hegel começa observando que, nas configurações anteriores (ou nos modos prévios da certeza), o verdadeiro para a consciência era algo diverso dela. Porém, no curso da experiência (de forma prática, portanto), o que o objeto era imediatamente em si (o mero ser, na certeza sensível; a coisa concreta, na percepção; a força, no entendimento) revela-se, no fim das contas, apenas um modo pelo qual o objeto é para outro (em outras palavras, a primeira apresentação do objeto é suspensa na experiência, e a certeza das outras configurações é perdida na verdade). Surge, assim, nas relações (*Verhältnisse*) entre o sujeito e o objeto, um outro modo da certeza que é idêntico à sua verdade – a certeza de si (e a certeza, portanto, é objeto para si própria) – e a consciência é, para si mesma, o verdadeiro, com a ressalva de que o ser outro está também presente para a consciência, conquanto a diferença seja reconhecida também como algo que, no fundo, é não diverso (indicando, assim, uma duplicação no seio da consciência).³⁵³ Com efeito, a dialética da consciência de si, tal como ocorreu no entendimento – no qual as forças que pareciam, à primeira vista, estranhas uma à outra revelaram-se como uma única força dividida em si mesma, com cada fração sendo ela própria e o seu outro –, remete a uma dualidade resultante do fracionamento e da reprodução daquela configuração no interior de si mesma.³⁵⁴ Na consciência de si, ser para si e ser para outro coincidem (compreendido o conceito como o movimento do conhecer, e o objeto como conhecer no sentido de uma unidade passiva – o eu –, o objeto corresponde ao conceito não só para o “nós” fenomenológico, mas também para o próprio conhecer; o eu é o conteúdo da relação e também o próprio relacionar-se). Com esse movimento, a consciência

³⁵³Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 166, p. 135 [p. 133, no original]. De fato, como observa Pippin, a certeza de si ou a verdade da certeza de si – o título mesmo do quarto capítulo da *Fenomenologia* – não se mostrará, no curso da experiência, como certa. A relação entre certeza subjetiva e sua realização na verdade é a estrutura básica da *Fenomenologia do espírito*, algo como: “a verdade do ‘interior’ (qualquer suposta certeza de si) é o ‘exterior’ (uma relação mediada com o mundo e os outros)” (PIPPIN, 2011, nota de rodapé à p. 10, tradução nossa). A dimensão crítica da mediação, assim, diz respeito à própria exteriorização da verdade da consciência de si.

³⁵⁴Cf. HYPOLITE, 1974, p. 156.

de si entra, enfim, no território nativo da verdade, e a nova configuração do conhecer que assim se produziu é o conhecer a si (nas configurações anteriores, o conhecer referia-se ao outro de si – que, apesar de ter tido seus momentos evanescidos, fora ainda conservado como em si).³⁵⁵

A primeira aparição do desejo (*Begierde*), no importante parágrafo 167, traz à tona, imbricadas, as dimensões críticas do movimento, da negatividade e da mediação na discussão da natureza dupla da consciência de si em sua relação com o objeto. Por um lado, ela se relaciona com o objeto imediato das configurações anteriores, mas a partir do caráter da negatividade – assim, para a consciência de si, trata-se de momentos (abstrações ou distinções vazias); não *essências* (no sentido mais efetivo da palavra), mas apenas *essências puramente evanescentes* (o que se perdeu, portanto, foi o subsistir simples e independente do objeto)³⁵⁶. Porém, a consciência de si é também a reflexão para fora do ser do mundo sensível e percebido, sendo, essencialmente, o retorno a si a partir do ser outro; então, por outro lado, ela se relaciona consigo mesma, e, sendo movimento, diferencia de si apenas a si mesma – esse momento, aparecendo como diferente do anterior, é, portanto, um ser outro. No sentido em que a diferença se coloca para a consciência de si, o mundo sensível se sustenta como um outro diante dela; no sentido em que a diferença se mostra como, no fundo, não diferente, o segundo momento aparece como a unidade da consciência de si consigo mesma – é por isso que o mundo sensível, embora subsista, fá-lo apenas como manifestação (isto é, diferença subtraída de ser, que, no fim das contas, não subsiste). A unidade da consciência de si consigo mesma aparece como essencial em relação à manifestação, a quem falta o ser, e passa, assim, por inessencial; porém, essa unidade tem que vir a ser essencial, *o que significa*, diz Hegel, que a consciência de si é desejo em geral.³⁵⁷

Esse ponto é absolutamente crucial, e é preciso parar e pensar sobre o sentido do que Hegel diz. A consciência de si é desejo em geral na *medida em que a sua unidade consigo mesma tem que vir a ser essencial*. Em primeiro lugar, que a unidade vem a ser indica um movimento, e esse movimento é negativo porque se trata de uma reflexão de volta a si a partir do ser outro que é o mundo sensível; o movimento da consciência, assim, requer a existência da alteridade – da diferença.³⁵⁸ *A identidade consigo, portanto, já não pode ser pensada de maneira solipsista: a alteridade é absolutamente primária e essencial para a consciência porque, sem o confronto com ela, a consciência de si – que é esse movimento – não pode nem*

³⁵⁵Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafos 166, 167, p. 135-136 [p. 133-134, no original].

³⁵⁶Cf. *ibid.*, parágrafo 167, p. 136 [p. 134, no original].

³⁵⁷Cf. *ibid.*, parágrafo 167, p. 136 [p. 134, no original].

³⁵⁸Cf. HYPOLITE, 1974, p. 158.

mesmo se constituir. Observe-se, além disso, que a alteridade tem que ser *ativamente* negada pela consciência, e é por meio dessa *negação ativa* que a consciência de si pode vir a ser uma unidade (atente-se novamente para a confluência das dimensões críticas da negação, da mediação e do movimento na formação da consciência de si). Precisamente esse movimento de negar um outro, de apropriar-se dele – isto é, de consumi-lo, destruindo-o como outro e tornando-o seu, isso é o desejo,³⁵⁹ e é só por esse movimento que a consciência de si vem, ativamente, a ser. Nesse aspecto, de acordo com Pippin (2011, p. 28, 59, 86), Hegel resgata o sentido da espontaneidade do sujeito em sua face prática e ativa, em sintonia com a filosofia kantiana, remetendo à concepção aperceptiva da consciência, mas investida de uma significação histórica dialética, pela qual os conteúdos devem ser ativamente trazidos à unidade pela experiência da consciência.

O desejo – o movimento que é a própria consciência de si – assinala uma duplicidade no objeto com o qual a consciência de si se relaciona (descortinando a ambiguidade na própria finalidade do desejo): por um lado, como imediato, o objeto é manifestação sensível – o próprio objeto da certeza sensível e da percepção, conquanto agora marcado pelo sinal do negativo (e, portanto, sempre em via de esvanecer-se); por outro, ele é a própria consciência, cuja essência só é em oposição ao primeiro.³⁶⁰ O objeto do desejo, assim, não é um objeto posto de forma independente – ele existe e, ao mesmo tempo, não existe, ou sua verdade é ser consumido e negado,³⁶¹ e por essa negação, a consciência retorna a si, para uma unidade transformada.

Mediante tal reflexão, justamente, o objeto vem a ser, embora inicialmente apenas para o “nós”, vida (para a consciência, o objeto é o negativo que retornou a si, mas ela ainda não se apercebeu dele como vida), e o objeto do desejo imediato é um ser vivo. Para a consciência de si, no entanto, a vida em geral aparece como alteridade, como objetividade que a defronta (sendo, simultaneamente, como já se viu, diferença e não diferença); e a unidade do diferente (o resultado universal da relação do entendimento com o seu objeto, o interior das coisas) é apenas em si – apenas enquanto unidade –, e não, ainda, para si. Dessa forma, tanto o objeto quanto a consciência mostram-se – ao contrário do que parecera anteriormente – independentes: a consciência de si, que é para si independente, experimenta, assim, a mesma independência do seu objeto (ele aparece, para ela, como independente em si mesmo).³⁶²

³⁵⁹Cf. HYPOLITE, 1974, p. 159.

³⁶⁰Cf. HEGEL, 2012 (1807), parágrafo 167, p. 136 [no original, p. 134-135].

³⁶¹Cf. HYPOLITE, op. cit., p. 160.

³⁶²Cf. HEGEL, op. cit., parágrafo 168, p. 137 [no original, p. 135].

A essência do objeto, que é vivo, é, assim, a infinitude – a unidade da unidade e da diferença, a igualdade da igualdade e da desigualdade –, e, nesse meio simples e universal, a igualdade a si mesma (em sua natureza negativa de ser a superação das diferenças) é tanto fluidez quanto subsistir das diferenças; o seu ser (a substância fluida e simples do puro movimento) já não tem o sentido de uma pura abstração, e a diferença expressa pelos seus membros adquire a determinidade dos momentos da infinitude, deixando para trás a abstração das relações mecânicas e indiferentes. As partes, agora, são mais propriamente chamadas de membros (*Glieder*)³⁶³, pois a linguagem da parte e do todo não faz jus ao relacionamento de reciprocidade dos momentos infinitos nos quais os organismos vivos fracionam-se – esses membros independentes, de fato, em seu ser para si, refletem-se naquela unidade, a qual, por sua vez, fraciona-se em figuras (*Gestalten*) independentes.³⁶⁴

A discussão sobre as figuras é importante – por mais enigmática que se mostre a linguagem de Hegel nesse ponto – porque o que se desdobra aqui é o pôr das individualidades – são os seres vivos, que surgem pela negação ativa da substância universal e são, por isso, a substância infinita *em sua determinidade*; recusando a continuidade com o meio fluido universal, a figura – a unidade orgânica na afirmação da sua individualidade – conserva-se por meio da separação da sua natureza inorgânica (do meio universal do qual ela é membro) e pelo consumo desta.³⁶⁵ Que a figura (*Gestalt*) refere-se ao “todo morfológico de um indivíduo” ou ao “indivíduo formado”, diferentemente de “*Form*” (forma abstrata, relativa a vários indivíduos e usada de maneira a contrastar com “matéria” e “contéudo”), aponta Inwood (1997, p. 150): “Os objetos que têm uma *Gestalt* [...] são concebidos como unidades orgânicas, somente apreciáveis como um todo, não por consideração distinta de suas partes”. Com a dissolução do meio fluido universal e tranquilo, a vida vem a ser o movimento das figuras (vida como processo), e, pelas diferenças das figuras, a fluidez (que é em si) vem a ser o outro: pois agora ela é para vida como ser vivo, ela é para aquela que sustenta a diferença em si e para si e que consome a natureza inorgânica, por meio de seu movimento infinito. A substância simples da vida é o fracionamento – o articular de membros – da fluidez indiferenciada em figuras e a dissolução das diferenças subsistentes, simultaneamente (é isso o pôr das individualidades, consoante Hegel); o processo da vida é tanto a formação quanto a superação das figuras, e o meio fluido universal só é efetivo como figura. A vida, entretanto, é mais do que qualquer um dos seus momentos aqui definidos e mais do que a sua soma – ela é

³⁶³Cf. HEGEL, 2012 (1807), parágrafo 169, p. 138 [no original, p. 136].

³⁶⁴Cf. *ibid.*, parágrafo 169-170, p. 138 [no original, p. 135-136].

³⁶⁵Cf. *ibid.*, parágrafo 171, p. 138 [no original, p. 137-138].

a unidade maior, a unidade simples refletida na qual os momentos são superados e as oposições reencontram-se reconciliadas (a vida é o todo que se desenvolve e que dissolve seu desenvolvimento, além de ser a unidade que, nesse movimento, conserva-se como simples, conforme observa Hegel).³⁶⁶

A unidade simples refletida que resultou do movimento dialético a partir da primeira unidade imediata – o ser – e do retorno a si efetuado com a superação dos momentos da figuração e do processo é a unidade universal do gênero simples (a vida como gênero), e ele aponta para a consciência como seu outro (pois é justamente para ela que a vida aparece como gênero, isto é, como universalidade refletida – mediada e negada; as dimensões críticas do movimento, da mediação e da negação, observe-se, seguem em questão aqui). É para essa consciência – a consciência de si –, para a qual a vida é o gênero enquanto tal e que é para si mesma gênero, que a vida como objeto abstrato (o puro Eu, o gênero como essência simples que é o seu objeto – isto é, ela própria como universal simples) gradualmente se enriquecerá, atualizando-se e exteriorizando-se pela e na experiência.³⁶⁷ O universal deve agora autoparticularizar-se, expondo, em seu próprio conceito, os conceitos implícitos do particular e do individual sem os quais o universal permanece abstrato e sem efetividade (com efeito, o universal concreto é não só um gênero, mas também uma das espécies – universal, particular, individual – em que o universal genérico se particulariza. Nesse movimento em tríade justamente baseia-se a estrutura silogística do pensamento de Hegel).³⁶⁸

A consciência de si, como essência negativa, relaciona-se com o objeto de forma a consumi-lo, a superar o outro que aparece para ela como vida independente – ela o anula e, assim, preserva sua certeza e sua verdade que veio a ser de maneira objetiva (isso é ser desejante, precisamente). Ora, entretanto, a própria satisfação do desejo deixa patente que o objeto condiciona o desejo e sua satisfação, de modo que o objeto a ser suprassumido *deve* ser (o desejo, portanto, requer, então, necessariamente, a alteridade – a consciência de si não pode ser sem o outro; ela *tem que ser*, na sua própria constituição, intersubjetiva, não há outra possibilidade). Na relação negativa que a consciência de si assim estabelece com o objeto – pela qual, na própria superação deste, ela é para si –, ocorre, na verdade, a experiência da eterna reposição do desejo e do objeto – e a satisfação é novamente frustrada. A consciência de si vê, pela reposição monótona do desejo, que a essência deste é a alteridade – e a única satisfação possível só pode ser alcançada se o objeto mostrar-se capaz de sustentar o desejo da

³⁶⁶Cf. HEGEL, 2012 (1807), parágrafo 171, p. 139 [no original, p. 137-138].

³⁶⁷Cf. *ibid.*, parágrafos 172-173, p. 140 [no original, p. 138].

³⁶⁸Cf. INWOOD, 1997, p. 69.

consciência de si. Ele só pode fazê-lo, no entanto, se ele efetuar a negação em si mesmo (ele, que é, em si, o negativo): ele tem que ser negação em si e, ao mesmo tempo, autosubsistência para o outro (para a consciência de si); ele tem que ser... *consciência de si*. É por isso, diz Hegel, que uma consciência de si só alcança satisfação em outra – em *outra* – consciência de si.³⁶⁹

Precisamente por essa dialética teleológica, a consciência de si tornou-se objeto para ela própria – o seu objeto, assim, é tanto eu quanto objeto; e, quando a substância finalmente se torna sujeito – o *Leitmotiv* da *Fenomenologia* –, o conceito do espírito já está presente em si ou para o “nós”. O que falta, ainda, à consciência de si é fazer a *experiência* do que é o espírito concretizando-se nas relações entre a multiplicidade das consciências de si e no mundo cultural construído a partir dessas relações recíprocas (isto é, o “eu” que é “nós” e o “nós” que é “eu”).³⁷⁰ O sentido dessa passagem é eminentemente social, intersubjetivo, à medida que a unidade da consciência consigo mesma torna-se essencial para ela apenas mediante o encontro com outra consciência de si desejante – e aqui o reconhecimento faz sua entrada em cena.³⁷¹ Ainda de acordo com Pippin, “[...] nossa responsividade ao mundo é inextricavelmente ligada à nossa responsividade uns aos outros, até mesmo dependente dela, para sua possibilidade”.³⁷² Realmente, somente o outro – uma outra consciência de si desejante –, como condição de constituição da própria consciência de si, pode legitimar ou deslegitimar a compreensão da consciência a respeito de si e dos objetos que a cercam, levando à sua autotransformação na experiência de um mundo em constante mudança. Os outros, os membros da comunidade, mostram, pelo que eles *fazem*, o que consideram apropriado ou inapropriado, e o que eles fazem é recompensar o desempenho correto ou apropriado e punir o incorreto ou inapropriado³⁷³; isto é, a compreensão da normatividade do comportamento humano no sentido prático – a sua concretização na eticidade – aponta para um tornar-se explícito (um vir a ser) apenas à medida que outras consciências de si em relação admitem ou reconhecem a legitimidade de determinados comportamentos ou regras, e não outros³⁷⁴, por seu agir recíproco. É também o aspecto falibilista da socialidade humana – no qual uma consciência de si, longe de ser tão-somente um obstáculo, constitui um potencial desafio ou contestação aos compromissos práticos e teóricos assumidos por outra no espaço normativo das razões e das práticas sociais – que distingue o desejo humano daquele dos

³⁶⁹Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 175, p. 140-141 [no original, p. 139].

³⁷⁰Cf. *ibid.*, parágrafo 177, p. 142 [no original, p. 140].

³⁷¹Cf. PIPPIN, 2011, p. 28.

³⁷²*Ibid.*, p. 61, tradução nossa.

³⁷³Cf. BRANDOM, 2001, p. 34.

³⁷⁴Cf. REDDING, 2007a, p. 72.

animais, caracterizando o homem como sujeito *de* desejos, em vez de sujeito *a* desejos, capaz, portanto, pelo menos em princípio, de determinar qual desejo deve ser perseguido, e por que razões. Trata-se, mais do que de mero responder diferencialmente ao ambiente (um tipo de intercâmbio sensório com o mundo característico da proto-intencionalidade dos animais, para os quais os estímulos são eliciadores de respostas), de pensar e agir com base em razões, de maneira autodeterminada e constitutivamente normativa.³⁷⁵

A caracterização de autodeterminação normativa do ser humano, nunca é demais ressaltar, não se concretiza de forma solipsista: dada a existência de recursos limitados e de outros seres humanos igualmente autoatribuidores de desejo, cada sujeito se vê enredado numa relação de compromisso com outros semelhantes a ele. Não é o caso, então, de uma expressão superficial de desejo ou de simples sujeição aos imperativos da vida, mas de autoatribuição de autoridade e assunção de compromissos passíveis de serem reivindicados pelo outro.³⁷⁶ É assim que uma consciência de si, em sua independência, consegue obter satisfação do seu desejo (e reconhecimento) apenas em outra consciência de si³⁷⁷ (como objeto igualmente independente, capaz de efetuar a negação em si mesmo). Novamente: com o surgimento desse objeto que é, simultaneamente, substância e sujeito, presentifica-se o conceito de espírito (*Geist*) – ainda que, inicialmente, apenas para o “nós” fenomenológico. A fim de que o desdobramento do conceito de si se dê para a consciência de si, falta ainda trilhar o caminho da experiência pelo qual o espírito revela o que ele é (isto é, pelo qual a própria consciência de si se reconhece como espírito, na efetivação das suas práticas e instituições sócio-políticas) – um “eu” que é “nós” e um “nós” que é “eu”.³⁷⁸

É fundamental entender a intersubjetividade constitutiva defendida na narrativa da *Fenomenologia* – a intersubjetividade que constitui o absoluto como eticidade, para a qual aponta a crítica hegeliana. As dimensões críticas da apresentação, do movimento, da mediação e da negatividade (reflexividade) compõem, da “teoria” da objetualidade descrita na primeira parte da obra à “teoria” da subjetividade exposta na segunda parte (especialmente no capítulo quarto), o pano de fundo que vai se explicitando cada vez mais para a consciência – a partir do jogo de contraposições internas das relações dialéticas estabelecidas nas figuras da própria consciência – como reconhecimento. O conceito de reconhecimento – e todas as inflexões teóricas e práticas dele decorrentes – é a noção basal da socialidade humana em sua

³⁷⁵Cf. PIPPIN, 2011, p. 73.

³⁷⁶Cf. *ibid.*, p. 73-74.

³⁷⁷Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 175, p. 141 [p. 139, no original].

³⁷⁸“Nós”, nesse caso, refere-se não exatamente ao “nós” fenomenológico, mas à dimensão social constituída pelo reconhecimento do outro (do nós em outro e do outro em nós), que torna possível falar de normatividade e de pretensão de validade universal.

versão hegeliana, aquela que caracteriza a relação de seres conscientes de si em sua relação com o mundo. Conquanto o conceito de reconhecimento na *Fenomenologia* não seja, diretamente, o foco deste trabalho (ainda que, quando se fale em intersubjetividade e em relações vivas de constituição da subjetividade, não seja de outra coisa que se trate, como já deve ter ficado claro), cabe pelo menos indicar a direção da discussão explícita sobre o reconhecimento, se for aceita a linha de argumentação apresentada até aqui. O vocabulário da luta pelo reconhecimento entre as consciências de si desejantes, com a colocação em risco da própria vida dos contendores, ilustra, defende Pippin, o sentido social mais radical da concepção de racionalidade normativa defendida na *Fenomenologia*. Em oposição a uma leitura metafísica da responsividade a normas como uma característica baseada na natureza humana (isto é, no tipo de seres que nós somos, em oposição, por exemplo, ao tipo de seres que os animais são ou, em outras palavras, baseada em propriedades biológicas que evoluíram ao longo do tempo), as noções de autoridade, responsabilidade e compromisso envolvidas no jogo normativo de dar e receber razões são algo conquistado ou realizado (ativamente e de forma sempre provisória) mediante o reconhecimento obtido na relação de reciprocidade com o outro³⁷⁹, com o pôr em risco da própria vida³⁸⁰. A provisoriedade das relações de intersubjetividade descritas é ilustrada na dialética da relação entre senhor e escravo³⁸¹, a ser superada e, nesse mesmo movimento, conservada na apresentação, como processo e como resultado, do tipo de mutualidade *não coercitiva* capaz de instituir-se como força normativa.³⁸² A falha em reconhecer esse caráter de não fechamento, de transitoriedade mesmo, pode levar ao tipo de erro cometido por Kojève, em sua recepção de Hegel:

“[...] embora Kojève (2002) tenha tornado a luta por reconhecimento central para sua interpretação de Hegel, a ironia é que o trabalho de Kojève obscurece e distorce o conceito de reconhecimento de Hegel. A distorção jaz na identificação, feita por Kojève, do reconhecimento com a [relação entre] senhor e escravo. Entretanto, para Hegel, o reconhecimento é um conceito geral de intersubjetividade, mais amplo que [a relação entre] senhor e escravo. Para Hegel, [as relações entre] senhor e escravo são uma

³⁷⁹“Cada um é para o outro o meio-termo, por meio do qual cada um é mediado e unido consigo mesmo, e cada um é para si e para o outro essência imediata sendo para si, a qual, ao mesmo tempo, é para si somente por meio dessa mediação. *Eles se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente*” (HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 184, p. 144, grifos do autor, tradução nossa [p. 142-143, no original]). Observe-se, no trecho citado, a dimensão crítica da mediação constitutiva da noção de reconhecimento.

³⁸⁰Cf. PIPPIN, 2011, p. 75-76. Cf. também HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 187, p. 145-146 [no original, p. 144-145].

³⁸¹Cf. HEGEL, *ibid.*, parágrafos 189-196, p. 146-151 [p. 141-150, no original].

³⁸²Cf. PIPPIN, *op. cit.*, p. 90, 92.

configuração determinada do reconhecimento, na qual as possibilidades inerentes ao conceito são atualizadas de forma deficiente. A deficiência reside na tentativa de compelir e coagir o reconhecimento, o qual, se bem-sucedido, termina em dominação. [A relação entre] senhor e escravo é um reconhecimento desigual que fixa e institucionaliza a violência, a hierarquia e a dominação. Por essa razão, Hegel considera o senhorio autosubversivo. Em contraste com Kojève, [a relação entre] senhor e escravo, para Hegel, é apenas uma importante primeira fase de reconhecimento desigual que deve e pode ser transcendida. Não é o final, mas meramente uma configuração transitória, inerentemente instável. O reconhecimento genuíno é fundamentalmente recíproco e envolve a mediação mútua da liberdade. Para que isso ocorra, ambos os partidos devem renunciar à coerção. O reconhecimento recíproco envolve liberdade e liberação. Assim, é um erro interpretativo grosseiro equacionar, como faz Kojève, o reconhecimento com a luta entre senhor e escravo”.³⁸³

O vínculo entre as questões do risco de morte e do par dependência/independência (sendo a consciência dependente inicialmente identificada com o escravo e a independente, com o senhor)³⁸⁴ desenrola-se como o pano de fundo da progressiva realização da liberdade – que, no entanto, não pode ser dada como garantida. O ponto importante a se considerar é que a liberdade só pode vir a ser efetivada em relações intersubjetivas não coagidas de mútuo reconhecimento e no tipo de instituições constituídas por essas formas de relacionamento. Esse tipo de relação – as relações orgânicas e vivas entre as consciências de si – constitui a base da estrutura normativa da intersubjetividade, antecipada no movimento de desenvolvimento do espírito a partir da razão descrito no prólogo da seção sobre a razão ativa³⁸⁵, a partir da qual se dá a gradual autoefetivação da consciência racional nas instituições sócio-políticas.³⁸⁶ A concretização do espírito como eticidade, entretanto, só pode ser conquistada à medida que a consciência eleva-se à universalidade, isto é, à medida que a certeza eleva-se à verdade para a consciência de si (assim, o que vale para ela, em sua certeza interior, como sendo em si deve vir a ser para ela).³⁸⁷ Essa é a condição *sine qua non* para a efetivação da liberdade: que a consciência se eleve da sua especificidade pretensamente

³⁸³ WILLIAMS, 1997, p. 10, grifos do autor, tradução nossa.

³⁸⁴ HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 189, p. 146-147 [p. 146, no original].

³⁸⁵ Cf. *ibid.*, parágrafos 347-359, p. 249-256 [no original, p. 255-261].

³⁸⁶ Cf. LIMA, 2006, p. 256-257.

³⁸⁷ Cf. HEGEL, *op. cit.*, parágrafo 347, p. 249 [no original, p. 255].

exclusivista à universalidade concreta (na qual aquela diferença persiste na unidade com o seu oposto)³⁸⁸; trata-se, fundamentalmente, do processo racional de (in)formação e transformação das consciências de si (*Bildung*) conquistado pela ação recíproca das múltiplas consciências de si, no tecido intersubjetivo de suas relações comunicativas. Lima (2006, p. 257) descreve esse movimento – antecipado, de forma “comedida e lacônica”, por Hegel na passagem citada – como “(...) a transformação do reconhecimento horizontal em uma estrutura intersubjetiva simétrica no sentido vertical, isto é, a elevação da consciência de si individual, que se reconhece em outra consciência de si, à sua plena efetivação em um ‘nós’”.

Na configuração da razão, o conhecimento dos objetos é autoconhecimento, e o autoconhecimento é conhecimento do ser em si, isto é, vem a ser a identidade entre ser e pensamento como processo e como resultado do automovimento entre as consciências de si em relação: a consciência de si só pode se descobrir como universal em si se ela for assim reconhecida por outra consciência de si. Esse é o sentido de as consciências de si terem posto sua vida – seu ser – à prova na configuração anterior, por seu agir duplicado, bilateral (isto é, na medida em que o agir de uma tem a dupla significação de ser tanto o agir dela quanto da outra que com ela se relaciona, pois ambas são, uma para a outra, objeto independente sendo para si)³⁸⁹: a certeza de ser para si é elevada à verdade no outro e nelas mesmas justamente pelo agir recíproco como luta de vida ou morte.³⁹⁰ Com efeito, a ideia da verdade em si, que surge na configuração da razão como síntese dialética entre consciência e consciência de si³⁹¹, só pode emergir vinculada à existência de uma multiplicidade de “eus” particulares em relação, comunicando-se uns com os outros – conquanto, nesse momento, ainda como resultado *imediato* da mediação recíproca entre as consciências de si (isto é, ainda abstrata, restando por se cumprir a sua efetivação na concretude da experiência).³⁹² Segundo Hyppolite, a razão não é, ainda, espírito porque ela é, a essa altura, a forma da substância – o espírito em sua interioridade –, cujo conteúdo deve, ainda, exteriorizar-se (e só então a substância torna-se sujeito concretamente – torna-se espírito). Por ora, o que se tem é a síntese da individualidade, que reconcilia o em si e o para si, o ser e a negação do ser em seu agir; falta ao indivíduo recuperar a sua substância como espírito (que ele já é, sem saber) (1974, p. 222, 277).

³⁸⁸Cf. HYPOLITE, 1974, p. 219.

³⁸⁹Cf. HEGEL, op. cit., parágrafos 182-183, p. 143-144 [no original, p. 142].

³⁹⁰Cf. ibid, parágrafo 187, p. 145 [no original, p. 144-145].

³⁹¹Cf. HYPOLITE, op.cit., p. 219.

³⁹²Cf. ibid., p. 220-221.

Ora, a “antecipação” da efetivação da consciência de si como espírito, à qual Lima (2006, p. 257) refere-se, é expressa por Hegel especialmente a partir do parágrafo 348, a partir do qual ele caracteriza as “estações universais” do movimento de efetivação da liberdade da consciência de si. De início, a razão ativa, consciente de si como de um indivíduo, deve exigir e produzir sua efetividade em uma outra consciência de si (e o que fica em evidência é o momento da diferença e da separação); ao elevar-se, no entanto, ao ponto de vista do infinito e tornar-se razão universal, o indivíduo toma a si como ser reconhecido em si e para si (e o que tem lugar é a unidade entre consciência e consciência de si). A consciência de si reconhecida tem em outra consciência de si, livre como ela, a certeza de si mesma e a sua verdade. Esse espírito ainda interior – surgido como conceito para o “nós” – prenuncia o reino da eticidade: a absoluta unidade espiritual dos indivíduos que, em e por suas relações vivas e orgânicas, manifestam sua efetividade independente, agora cômicos de sua unidade (as consciências singulares em relação só são substância ética espiritual em sendo em unidade porque, em sua singularidade, elevaram a si próprias ao ponto de vista universal: seu agir e seu ser aí são o etos universal).³⁹³

Com efeito, é no seu agir recíproco que as consciências singulares produzem-se como universal na realidade consumada na vida de um povo. De fato, a razão, a fluida substância universal, refrata-se nas consciências singulares como essências independentes; estas têm naquela coisidade simples e universal (a razão) a sua alma e essência, a qual, por sua vez, é resultado do agir ou da obra produzida pelas próprias consciências singulares. É assim que o que o indivíduo faz, o seu trabalho singular para prover suas necessidades (enquanto ser natural) já serve, inconscientemente, ao outro e ao todo (pois o indivíduo tem, na substância universal, não somente a forma da subsistência, mas também seu conteúdo). Em relação ao seu conteúdo, a consciência singular, assim, depende da outra – do trabalho do outro – para o atendimento de suas necessidades e acaba agindo em prol da totalidade, uma vez que se remete ao meio universal que a sustenta e é a sua alma.³⁹⁴

Ora, essa essência universal, que fala sua linguagem universal nos costumes e nas leis de um povo, é, com efeito, a própria expressão das consciências singulares porque é sua obra – o indivíduo nelas se reconhece, obtendo, no espírito universal, a certeza de si mesmo; certo de que não encontra, na efetividade sendo, nada além de si mesma, a consciência singular mostra-se tão certa das outras consciências singulares quanto de si mesma: “Vejo-os como me

³⁹³Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 349, p. 250 [no original, p. 256].

³⁹⁴Cf. *ibid.*, parágrafo 350-351, p. 250-251 [no original, p. 257-258].

vejo, e me vejo como os vejo”.³⁹⁵ A consciência de si, assim, é tanto singular quanto universal, e aquela unidade imediata como a certeza de ser toda a verdade é o meio termo pelo qual singularidade e universalidade relacionam-se; nela, a consciência estranha a si mesma como singular para elevar-se à razão universal, mas continua preservada nesse movimento negativo (porque a universalidade é posta como si).³⁹⁶

Na totalidade ética representada no povo livre (na harmonia ética como imediatez feliz)³⁹⁷, a razão está efetivada e o espírito vivo se presentifica como determinação do indivíduo como essência universal e singular. A razão prática individual, entretanto, para elevar-se ao ponto de vista universal para si, tem que se destacar daquela harmonia feliz – a totalidade dos costumes e das leis, na qual o espírito está na forma do *ser* (e ela é ser sem pensamento) – para *reconquistar*, reflexivamente, a substância ética (isto é, para ser conhecimento da substância *como sua própria essência*, reconciliando, para si, ser e pensamento, substância e sujeito). Destacada assim – pelo seu próprio movimento – da substância ética (*para conquistá-la reflexivamente, por sua própria obra*)³⁹⁸, a consciência é, para si, a essência (a verdade viva), e o espírito universal mostra-se como um pensamento sem essencialidade absoluta, como teoria abstrata (é pensamento sem ser). Uma outra possibilidade é que a consciência de si nem mesmo tivesse chegado a ser imediatez feliz, vida de um povo, tendo sido posta apenas como abstração ou espírito interior, ainda não efetivado nos costumes e nas leis. Nesse caso, o espírito imediato (que é singular) é a consciência prática que avança para o mundo a fim de tornar-se consciente da unidade de sua efetividade com a essência objetiva, unidade esta que ela toma como válida, como certeza, assim como certa, para ela, é que a finalidade do seu fazer, da sua obra é buscar e encontrar a unidade (a felicidade, a qual deve vir a ser para ela).³⁹⁹

Segundo Hegel, a primeira possibilidade é a mais adequada às circunstâncias vigentes – o reino da eticidade foi perdido com as cisões da modernidade, e a consciência de si, de fato, procura reconciliar-se com ele elevando-se ao universal no processo de sua (in)formação e transformação mediante as figuras da consciência, *que são posteriores à substância ética* e revelam à consciência de si a sua determinação (se, para o “nós”, já está claro que a verdade da consciência de si é a substância ética, para ela, trata-se do começo da experiência ética do mundo). A determinação da consciência, assim, jaz não nos impulsos naturais pelos quais ela

³⁹⁵Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 351, p. 252 [no original, p. 257-258].

³⁹⁶Cf. HYPOLITE, 1974, p. 224.

³⁹⁷Cf. *ibid.*, p. 279.

³⁹⁸Cf. *ibid.*, p. 279.

³⁹⁹Cf. HEGEL, *op. cit.*, parágrafos 355-356, p. 251-252 [no original, p. 259].

possa, individualmente, alcançar sua satisfação (como um eu prático que, em isolamento, pudesse alcançar a substância ética)⁴⁰⁰, mas na união dos impulsos naturais com a consciência da substância que sabe esta última como sua essência e determinação (e esse é justamente o movimento do vir a ser da moralidade; e o fim para o qual ele se dirige é a substância ética – a qual, portanto, é origem e produto das consciências de si em relação).⁴⁰¹

Nesse caminho tomado pela consciência, a sua determinidade é ser para si a essência como espírito singular (isto é, seu fim é efetivar-se dessa forma) e, nesse sentido, ela é a negatividade do outro (pois ela, que é o positivo para si – algo sendo –, surge em contraste com outra consciência de si). Seu primeiro fim, assim, é seu ser para si imediato, o que só pode ocorrer mediante a concepção de outra consciência de si, um outro singular. A experiência da verdade desse fim eleva a consciência da consciência de si específica para a consciência de si no outro – essa é, no fundo, a experiência da substância ética –, e ela se vê, afinal, como fim para si e como universal, que contém, em si, a própria lei (a lei do coração). É no cumprimento dessa lei que a consciência de si faz a experiência de que o bem requer o sacrifício do singular enquanto singular, dando ensejo ao surgimento da virtude. A felicidade, assim, encontra-se no agir das individualidades – é pelas ações humanas no mundo que o singular eleva-se ao ponto de vista universal.⁴⁰² A ação que é, simultaneamente, em si e para si – à qual se chega, na *Fenomenologia*, após o desenvolvimento das três formas da autoconsciência ativa individual (o prazer e a necessidade, a lei do coração e o delírio da presunção e a virtude e o curso do mundo) –, não mais contrapõe o seu fim e a realidade. Na esclarecedora descrição de Hyppolite, o que ocorre nessas experiências é o seguinte:

A individualidade começou contrapondo o para si, como um fim, ao em si, a realidade dada. Esse para si tornou-se progressivamente mais rico e, na última experiência (a da virtude), o em si tornou-se o fim. Porém, nesse ponto, o fim reingressa na realidade dada e distinção entre eles torna-se mera abstração. Nós retornamos à realidade atual, mas à realidade atual como ação (1974, p. 295, grifos do autor).

Ao fim desse movimento, a individualidade humana pode aparecer, em sua verdade, como a própria realidade que cria a si mesma, por suas obras.⁴⁰³ A isso levou, até agora, o

⁴⁰⁰Cf. HYPOLITE, 1974, p. 280.

⁴⁰¹Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafos 357-358, p. 254-255 [no original, p. 260-261].

⁴⁰²Cf. *ibid.*, parágrafos 358-359, p. 255-256 [no original, p. 261].

⁴⁰³Cf. HYPOLITE, *op. cit.*, p. 294-295.

projeto crítico hegeliano: às obras humanas e à dialética da ação (pela qual a individualidade, ao agir para si, faz surgir a efetividade do que era apenas em si, e o seu agir caracteriza-se como fim em si mesmo), que Hegel considera na passagem sobre a individualidade que é para si real em si e para si mesma. O prólogo desse capítulo parte do ponto em que a consciência de si já captara o conceito de si (antes atingido apenas pelo “nós”), o conceito de ser toda a realidade como certeza de si. A partir daí, dá-se, enfim, a interpenetração movente entre o universal e o individual, como fim e essência da consciência de si. Nesse ponto, pensamento e realidade já não se relacionam como oposição rígida; por isso Hegel diz que a razão não busca autoproduzir-se como fim em oposição à efetividade, tendo por seu objeto a categoria como tal – isto é, a unidade entre universal e particular na consciência singular.⁴⁰⁴ De fato, verdade e certeza mantêm-se unidas para o indivíduo – o fim posto e o ser em si mostraram-se coincidentes com o ser para outro e a efetividade, e o agir é reconhecido como expressão da individualidade (o sujeito passa a reconhecer a si mesmo em suas obras, tomadas como fim em si e para si mesmas).⁴⁰⁵ O conteúdo do agir humano, assim, não mais se separa da sua exteriorização como finalidade (não se relacionam de maneira extrínseca, como se um e outra pudessem existir separadamente) e a consciência, por seu agir no mundo, permanece junto a si mesma (o seu movimento é caracterizado como um círculo semovente que, no vácuo, caminha sem obstáculos, permanecendo satisfeito em si e consigo mesmo – e isso, entenda-se, não no sentido solipsista da exclusão do outro, mas como reconhecimento de que, nas obras, a individualidade e a universalidade encontram sua unidade: o agir é em si, como unidade pensada, e é efetivo, como unidade sendo; seu conteúdo só pode ser compreendido e expresso nessa reconciliação, no espaço social da relação com as outras consciências de si).⁴⁰⁶

O espírito é precisamente isso: a reconciliação entre unidade e multiplicidade, a descoberta da relação necessária entre o eu e o outro pela própria consciência individual, que, no reconhecimento recíproco, pode elevar-se ao ponto de vista do universal, transcendendo seu isolamento enquanto mantém a diversidade e diferença na unidade com o outro. Nas palavras de Hyppolite, trata-se da “experiência de um *cogitamus*, e não mais meramente de um *cogito*” (1974, p. 321).

Anteriormente à configuração do espírito, havia-se chegado até a essência espiritual, mas ainda abstrata, como saber formal, diferente, ainda, da substância como algo singular, e, conquanto consciência sendo em si e para si, ainda não consciente de si mesma como

⁴⁰⁴Cf. HARRIS, 1997, p. 77 (vol. II).

⁴⁰⁵Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 394, p. 276 [no original, p. 284].

⁴⁰⁶Cf. *ibid.*, parágrafo 396, p. 276-277 [no original, p. 284-285].

efetividade. O espírito é, justamente, a essência espiritual sendo em si e para si, mas que é, simultaneamente, efetiva para si como consciência e que representa a si mesma para si.⁴⁰⁷ Se a essência espiritual já é a substância ética, o espírito é a efetividade ética, o si da consciência efetiva que se contrapõe a si própria como mundo efetivo objetivo, sem o sentido de algo estranho, separado do si: é, ao mesmo tempo, substância e essência, *fundamento e ponto de partida, bem como fim e meta* do agir de todos e em si pensado de toda consciência de si. Isso é ser substância ética em efetividade, essência viva e efetiva, a substância que, sendo o agir de todos e de cada um (obra universal), produz a si mesma como unidade e igualdade, como agir (ser para si) que se deixa dissolver e singularizar (isto é, no qual cada um executa sua própria obra e toma para si sua parte do universal).⁴⁰⁸

É precisamente na ação que a razão se torna efetiva, tornando-se, a partir daí, figura de um mundo – o mundo do espírito ou da história humana, no qual o espírito que conhece a si mesmo exterioriza-se como vida ética de um povo (enquanto verdade imediata)⁴⁰⁹. À luz da sua exteriorização, cada um dos momentos anteriores (as figuras da consciência, da consciência de si e da razão) aparecem como abstrações suas, consistindo na ação pela qual o espírito analisa a si mesmo e distingue seus momentos e que tem o próprio espírito por pressuposto e subsistência, existindo apenas nele e por ele, e a ele – que é a sua (das figuras de consciência) essência como movimento de dissolução – retornando.⁴¹⁰ A partir do momento em que o espírito conquista a consciência do que ele é imediatamente (a vida ética), deve superar essa imediatez para atingir o saber mediado de si mesmo, mediante uma série de figuras que, de agora em diante, referem-se não mais à consciência, mas à efetividade mesma.⁴¹¹

Até aí se chega nos parágrafos iniciais do sexto capítulo; o espírito, a partir desse ponto, ainda tem que conquistar o saber de si mesmo como espírito. Ele cinde, ainda, a si mesmo em dois mundos – o aquém (no elemento objetivo) e o além (no pensamento), o reino da cultura e o reino da essência ou da fé (os quais, juntos, formam o mundo ético) – para, então, retornar a si como consciência de si efetiva do espírito absoluto.⁴¹² Esse ponto, porém, ficará por ser explorado em outra ocasião; para os propósitos do trabalho, basta compreender o sentido geral do movimento da crítica hegeliana, tal como apresentado até aqui.

⁴⁰⁷Cf. HEGEL, 2012 [1807], parágrafo 438, p. 304 [no original, p. 313].

⁴⁰⁸Cf. *ibid.*, parágrafo 439, p. 305 [no original, p. 314].

⁴⁰⁹Cf. *ibid.*, parágrafo 441, p. 306 [no original, p. 315].

⁴¹⁰Cf. *ibid.*, parágrafo 440, p. 305 [no original, p. 314-315].

⁴¹¹Cf. *ibid.*, parágrafo 441, p. 306 [no original, p. 315].

⁴¹²Cf. *ibid.*, parágrafos 442-443, p. 305-306 [no original, p. 315-316].

CONCLUSÃO

O conceito hegeliano de crítica na *Fenomenologia* foi expresso na tese deste trabalho como a atividade infinita de apresentar (*darstellen*) o movimento histórico-formativo pelo qual as consciências individuais, sob a condição da intersubjetividade resultante do seu reconhecimento recíproco, elevam-se à universalidade, conhecendo o absoluto (por elas constituído e expresso em suas obras) como eticidade. O projeto de Hegel, argumentou-se, pode ser lido como um diálogo com a crítica kantiana, que, tendo permanecido no ponto de vista do entendimento (conquanto falando em nome da razão), falhara em apreender a possibilidade de conhecer o absoluto.

O conhecimento de que fala Hegel, observou-se, é inferencial – discursivo e conceitual (no sentido hegeliano, como a expressão do vir a ser da verdade como substância e como sujeito) –, podendo ser comunicado apenas de forma sistemática e mediante a linguagem especulativa. Ora, esse empreendimento requer, conforme bem se viu, uma extensa transformação na forma pela qual a linguagem é utilizada e interpretada (a discussão girou em torno da crítica de Hegel ao juízo propositivo kantiano, com a consideração do uso especulativo do juízo, a proposição especulativa), e o ponto de vista que torna isso possível é o da infinitude – não como contraposição fixa ao finito, mas como superação (*aufheben*) da unilateralidade que separava, em polos rigidamente opostos, o sujeito e o objeto, o pensamento e o ser, o que é vivo e o que não é vivo. A visada crítica é, justamente, *o pôr em movimento* (mediante as dimensões da apresentação, da negação e da mediação) da perspectiva rígida do entendimento rumo à da razão propriamente filosófica, à reconciliação entre particular e universal, unidade e multiplicidade, finito e infinito, na qual a diferença e a individualidade mantêm o seu direito à existência frente à unidade e à universalidade. De fato, é porque a diferença permanece no movimento mesmo da sua autossuperação que o universal não é mera abstração, mas concretiza-se, realiza-se ou efetiva-se como eticidade – ação e pensamento elevados ao ponto de vista da universalidade pela obra autônoma da própria individualidade.

Essa concepção não substancializada do espírito – concebido não como tributário de uma natureza humana subjacente, mas das relações orgânicas de reconhecimento recíproco entre consciências de si desejantes e vivas (ponto de vista que se caracterizou como “organicismo relacional”) – é o fundamento da estrutura da normatividade – histórica, formativa – exposta por Hegel na *Fenomenologia*. Essa noção dinâmica do espírito permite

pensá-lo, ao mesmo tempo, como origem e produto das consciências em sua interrelação conflituosa, dando novo sentido à luta de vida e morte travada entre elas – trata-se, realmente, não mais de mera sobrevivência e afastamento do perigo representado pela alteridade, mas da dimensão moral do reconhecimento do outro (e do reconhecimento pelo outro como fundamento da própria individualidade), dependente, em última instância, para ser obtido, da colocação em risco da própria vida dos contendores. Dessa perspectiva, resulta – seguindo Lima (2008) e contra Honneth (1992) – uma noção de intersubjetividade caracterizada como “forte”, constitutiva, a qual Hegel jamais teria abandonado, malgrado eventuais mudanças de método ou de foco ao longo de sua obra.

Para demonstrar a pertinência de todos esses aspectos apontados, efetuou-se uma leitura comentada de partes selecionadas da *Fenomenologia*, tal como indicado na introdução, apoiada por textos de autores como Brandom, Pinkard e Pippin (além de Lima), os quais destacam o diálogo de Hegel com a epistemologia moderna e a filosofia política – e, de fato, sua importância e atualidade filosóficas. Com relação a esse ponto, defendeu-se um deslocamento de ênfase da discussão em torno de o espírito ter efetivamente se realizado ou não em algum contexto histórico (isto é, a respeito de um determinado resultado) para o processo de sua efetivação dinâmica, que, juntamente com o resultado (no espírito mesmo da filosofia de Hegel), aponta para uma visão falibilista das normas sociais e para a importância de sua mudança e autocorreção. Com isso, a questão do fechamento ou não do pensamento político hegeliano pode ser adequadamente redimensionada, à luz do movimento apontado pela crítica.

O problema da legitimidade das normas, da sua autoridade e da sua mudança aponta para a possibilidade da distinção entre o exercício puro e simples do poder – e seu fundamento na submissão de sujeitos que pagam, por seu comodismo, cinismo ou ignorância, o preço da perda da liberdade – e o registro da normatividade com fundamento no reconhecimento mútuo, o qual só pode se realizar mediante sua exteriorização em instituições conquistadas de forma histórica e social, por indivíduos capazes de elevar-se ao ponto de vista da universalidade, sem abrir mão da sua diferença e da capacidade de examinar o próprio âmbito da normatividade. Realmente, “[...] a questão da distinção apropriada entre o fato do poder e o fato da razão emerge constantemente e [...] forma o núcleo narrativo da *Fenomenologia* de Hegel”.⁴¹³ Se é verdade que a realização efetiva do reconhecimento plenamente recíproco é, ao fim e ao cabo, uma utopia (pelo menos como resultado

⁴¹³Cf. PIPPIN, 2005, p. 398, grifos do autor, tradução nossa.

permanente e estático), é também verdade que não é necessário abrir mão da possibilidade de transformar os “obstáculos” ao reconhecimento e as suas falhas em condições para o exercício – sempre renovado, sempre retomado – da liberdade. De fato, a liberdade tem que ser *exercitada*, conquistada em pensamento e em obras por sujeitos capazes de autoexame (e que só são disso capazes em virtude da constituição intersubjetiva do *cogitamus*, origem e produto da obra das múltiplas individualidades em relação). Esse é, precisamente, o caminho trilhado pela crítica hegeliana, concebida como movimento e atividade infinita, social e autoformativa; é, de fato, *normativamente falando*, o *único* caminho humano para uma existência livre.

BIBLIOGRAFIA

BECKENKAMP, Joãozinho. **O jovem Hegel: formação de um sistema pós-kantiano**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

BRANDOM, Robert Boyce. **Making it explicit: reasoning, representing, and discursive commitment**. United States: Harvard University Press, 2001.

_____. **Tales of the mighty dead: historical essays in the metaphysics of intentionality**. United States: Harvard University Press, 2002.

BRISTOW, William F. **Hegel and the transformation of philosophical critique**. United Kingdom: Oxford Clarendon Press, 2007.

DESCARTES, RENÉ. **Meditações sobre filosofia primeira**. São Paulo: Unicamp, 2004 [1641]. (Coleção Multilíngues de Filosofia Unicamp.)

FORSTER, Michael Neil. **Hegel and skepticism**. Harvard: Harvard University Press, 1989.

_____. Kant's philosophy of language? *Tijdschrift voor Filosofie*, n. 74, p. 485-511, 2012. Disponível em: <
<http://philosophy.uchicago.edu/faculty/files/forster/Kant%20Phil%20Lnuage%20Forster-1.pdf>>.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Petrópolis, RJ: Vozes, Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2005 [1960].

GARDNER, Sebastian. **Kant and the critique of pure reason**. London: Routledge, 2005. (Routledge Philosophy Guidebooks.)

GINSBORG, Hannah. Kant's biological teleology and its philosophical significance. In BIRD, Graham (Ed.). **A companion to Kant**. Malden, USA, Oxford, United Kingdom, Carlton, Australia: 2006. p. 455-470. (Blackwell Companions to Philosophy.)

HARRIS, Henry Siltan. **Hegel's ladder**. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997. 2. v.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Die Liebe. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Frühe Schriften**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971 [1797/8], Werke 1. p. 244-250. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.)

_____. **Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2003 [1801].

_____. Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Jenaer Schriften 1801-1807**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970 [1802a], Werke 2. p. 171-187. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.)

_____. **Fé e saber**. São Paulo: Hedra, 2011 [1802b].

_____. **Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural:** seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito. São Paulo: Edições Loyola, 2007 [1802c].

_____. **The Jena system, 1804-5:** logic and metaphysics. Kingston, Montreal: McGill-Queen's University Press, 1986 [1804/5].

_____. **Phänomenologie des Geistes.** Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986 [1807], Werke 3. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.)

_____. **Fenomenologia do espírito.** Petrópolis, RJ: Vozes, Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco: 2012 [1807].

_____. **Wissenschaft der logik II.** Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986 [1816], Werke 6. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.)

_____. **Lições sobre estética: a ideia e o ideal.** São Paulo: Abril Cultural, 1980 [1818-1829]. (Coleção Os Pensadores.)

_____. **Enciclopédia das ciências filosóficas:** em compêndio. São Paulo: Edições Loyola, 2012 [1830]. 3. v.

HETTCHE, Matt. Christian Wolff. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: < <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/wolff-christian/> >. Acesso em: 17 de mar. 2014.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento:** a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003.

HOULGATE, Stephen. Hegel and Brandom on norms, concepts and logical categories. In: HAMMER, Espen (Ed.). **German Idealism:** contemporary perspectives. London and New York: Routledge, 2007, p. 137-152.

_____. **Hegel's *Phenomenology of spirit*.** London: Bloomsbury, 2013.

HUME, David. **An enquiry concerning human understanding.** Oxford: Oxford University Press, 1999 [1748]. (Oxford Philosophical Texts.)

HYPOLITE, Jean. **Studies on Marx and Hegel.** New York, Evanston, San Francisco, London: Harper Torchbooks, 1969.

_____. **Genesis and structure of Hegel's *Phenomenology of spirit*.** Evanston: Northwestern University Press, 1974.

INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian: 2001 [1781, 1787].

_____. **Crítica da faculdade do juízo.** Forense Universitária, 2005 [1790].

KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise:** uma contribuição à patogênese do mundo burguês. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

LAU, Chong-Fuk. Language and metaphysics: the dialectics of Hegel's speculative proposition. In: SURBER, Jere O'Neill. (Ed.). **Hegel and language.** United States: State

University of New York Press, 2006. p. 55-74.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Novos ensaios sobre o entendimento humano**. São Paulo: Nova Cultural, 1997 [1704].

LIMA, Erick Calheiros de. **Direito e intersubjetividade: eticidade em Hegel e o conceito fichteano de reconhecimento**. 2006. 281f. Tese (Doutorado em História da Filosofia Contemporânea) – Universidade Estadual de Campinas, São Paulo.

_____. Momentos da articulação comunitária da *Vereinigung*: dialética e sociedade no jovem Hegel. **Dissertatio**. Pelotas, n. 26, p. 61-110, 2007.

_____. O fragmento 22 dos *Jeaner Systementwürfe* (1803/1804): apresentação e tradução. **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**, Brasil, Ano 5, n. 8, p. 75-98, Junho. 2008.

_____. Entre a teoria social e a teoria da justiça: intersubjetividade, normatividade e subjetividade. **Princípios (Revista de Filosofia)**, Natal (RN), v. 19, n. 31, p. 261-297, Jan.-Jun. 2012.

LOCKE, John. **Ensaio acerca do entendimento humano**. São Paulo: Nova Cultural, 1999[1690].

MORUJÃO, Carlos. Introdução. In: HEGEL, Georg Wilhem Friedrich. **Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2003 [1801]. p. 7-26.

PINKARD, Terry. **Hegel's Phenomenology: the sociality of reason**. United Kingdom: Cambridge University Press, 1996.

_____. **Hegel: a biography**. United Kingdom: Cambridge University Press, 2000.

PIPPIN, Robert Buford. Brandom's Hegel. **European Journal of Philosophy**, United Kingdom, n. 13(3), p. 381-408, 2005. Disponível em: < <http://home.uchicago.edu/~rbp1/publications.shtml> >.

_____. **Hegel's practical philosophy: rational agency as ethical life**. United Kingdom: Cambridge University Press, 2008.

_____. **Hegel on self-consciousness: desire and death in the *Phenomenology of spirit***. United Kingdom: Princeton University Press, 2011.

QUADRIO, Philip Andrew. Hegel's relational organicism: the mediation of individualism and holism. **Critical Horizons**, United Kingdom, n. 13(3), p. 317-336, 2012.

REDDING, Paul. **Analytic philosophy and the return of Hegelian thought**. United Kingdom: Cambridge University Press, 2007a.

_____. **Hegel's hermeneutics**. United Kingdom: Cambridge University Press, 2007b.

_____. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. In: The Stanford Encyclopaedia of Philosophy Online (Summer 2012 Edition), Edward N. Zalta (Ed.). Disponível em: < <http://plato.stanford.edu/entries/hegel/> >. Acesso em 23/6/2013.

REID, Jeffrey. Objective language and scientific truth in Hegel. In: SURBER, Jere O'Neill. (Ed.). **Hegel and language**. United States: State University of New York Press, 2006. p. 95-

110.

RIEDEL, Manfred. **Between tradition and revolution: the hegelian transformation of political philosophy.** Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

SIEP, Ludwig. **Der Weg der Phänomenologie des Geistes: ein einführender Kommentar zu Hegels 'Differenzschrift' und 'Phänomenologie des Geistes'.** Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2000.

STERN, Robert. Hegel and pragmatism. In: HOULGATE, Stephen and BAUR, Michael (Eds.). **A companion to Hegel.** United Kingdom: Wiley-Blackwell, 2011, p. 556-575. (Cambridge Companions to Philosophy).

SURBER, Jere O'Neill. Introduction. In: SURBER, Jere O'Neill. (Ed.). **Hegel and language.** United States: State University of New York Press, 2006. p. 1-34.

WILLIAMS, Robert R. **Recognition: Fichte and Hegel on the other.** United States: State University of New York Press, 1992.

_____. **Hegel's ethics of recognition.** Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1997.