UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIENCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

PATRICIA RIFFEL DE ALMEIDA

AUTOCONSCIÊNCIA E ESPÍRITO NA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO* DE HEGEL

MARINGÁ

2014

PATRICIA RIFFEL DE ALMEIDA

AUTOCONSCIÊNCIA E ESPÍRITO NA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO* DE HEGEL

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como condição parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Robespierre de Oliveira.

Este exemplar corresponde à versão definitiva da dissertação aprovada perante Banca Examinadora.

MARINGÁ
2014

DEDICATÓRIA

Aos meus pais

AGRADECIMENTOS

Ao orientador e amigo Robespierre de Oliveira, por todos os momentos em que esteve presente para prestar auxílio de diferentes formas e por acreditar que eu seria capaz de realizar esta pesquisa.

Aos membros da banca examinadora professores Vladimir Chaves dos Santos, Luciano Carlos Utteich e Paulo Ricardo Martines, não apenas por terem aceito o convite e pelas preciosas considerações sobre a dissertação, mas também por terem sido grandes professores, os quais terei sempre como referência.

Aos professores do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Maringá de modo geral, cuja dedicação e rigor intelectual espero um dia conseguir reproduzir na atividade docente.

Aos colegas do GEHE – Grupo de Estudos Hegel da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Campus Toledo, pelo acolhimento fraterno e as valorosas discussões.

Ao professor Rosalvo Schütz, da Universidade Estadual do Oeste do Paraná.

À secretária do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UEM, Rosângela Scoaris.

À Universidade Estadual de Maringá, pela concessão de bolsa de estudos que possibilitou a realização deste trabalho.

Aos meus pais, Pedro e Nelsi, pelo apoio absoluto e permanente, e ao meu irmão Rodrigo pelo estímulo às discussões filosóficas.

Ao meu companheiro Michel pela compreensão e cooperação.

RESUMO

Esta dissertação apresenta diferentes interpretações acerca do estatuto do sujeito e do Espírito na filosofia do espírito de Hegel, especialmente na *Fenomenologia do Espírito*. São trazidos à tona os temas hegelianos da crítica ao intuicionismo, ao formalismo e ao empirismo, dentre outros. Busca-se compreender a filosofia de Hegel à luz de suas continuidades e rupturas com o idealismo de Kant e Fichte, sobretudo. Além disso, são apresentadas algumas derivações da discussão ontológica para o domínio da ação moral e política.

Palavras-chave: autoconsciência, consciência-de-si, Espírito, intersubjetividade, Fenomenologia do Espírito.

ABSTRACT

This dissertation presents different interpretations about the status of the subject and the Spirit in Hegel's philosophy of spirit, especially in the Phenomenology of Spirit. Are brought to the fore the Hegelian themes of the critique of intuitionism, formalism and empiricism, among others. We seek to understand the philosophy of Hegel in light of their continuities and ruptures with the idealism of Kant and Fichte, mainly. In addition, some derivations of the ontological argument for the field of moral and political action are presented.

Keywords: self-awareness, self-consciousness, Spirit, Intersubjectivity, Phenomenology of Spirit.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....1

1 DA CONSCIÊNCIA IMEDIATA AO ESPÍRITO.....5

1.1 "O MAIS RICO CONHECIMENTO": A CONSCIÊNCIA COMO CERTEZA SENSÍVEL.....6

1.2 A COISA COMO MEIO UNIVERSAL: A CONSCIÊNCIA COMO PERCEPÇÃO.....8

1.3 CONSCIÊNCIA COMO POROSIDADE PURA: O ENTENDIMENTO.....10

1.4 CONSCIÊNCIA COMO UNIVERSAL FLUIDEZ: A AUTOCONSCIÊNCIA.....13

1.5 O PARADOXO DO ESPÍRITO.....16

1.6 POSITIVIDADE E *VOLKSGEIST* NOS ESCRITOS DE JUVENTUDE.....22

2 AUTOCONSCIÊNCIA E CIÊNCIA.....30

2.1 A QUERELA DA COISA-EM-SI.....31

2.2 A CRÍTICA DE FICHTE E SCHELLING.....35

2.3 A CRÍTICA DE HEGEL AO FORMALISMO.....36

2.4 O "DISCURSO DO MÉTODO" HEGELIANO DE 1801.....40

2.5 SONHAMOS QUE SONHAMOS: A REALIDADE DA APARÊNCIA.....46

2.5.1 Imanência e conhecimento imediato.....48

2.5.2 A necessidade da contingência e a contingência da necessidade.....54

2.6 O PROBLEMA DO CRITÉRIO.....58

2.7 A SUBSTÂNCIA COMO SUJEITO.....59

2.8 O "CONTRACHOQUE" DA SUBSTÂNCIA: A PROPOSIÇÃO ESPECULATIVA.....62

3 A CONSCIÊNCIA PRÁTICA.....69

3.1 A COSMOVISÃO MORAL.....69

3.2 A REVOLUÇÃO FRANCESA.....74

3.3 A RECONCILIAÇÃO.....76

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....80

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....82

INTRODUÇÃO

A *Fenomenologia do espírito* é uma obra que foi assinalada, em diversas ocasiões, como uma variação da "filosofia moderna da consciência", a qual, com Descartes e Kant, permaneceria presa a uma apreensão "subjetiva" da experiência, em prejuízo de sua riqueza. Assim, Adorno, por exemplo, na *Dialética negativa* (1966), denuncia o "primado do sujeito" e a positividade que permeiam a dialética "idealista" hegeliana. Nesta, afirma ele, a essência é "hipostasiada como um puro ser-em-si espiritual" [1].

Para outros autores, como, por exemplo, Slavoj Žižek, a crítica à "filosofia moderna do sujeito" ou da "consciência" conclui que a noção de subjetividade moderna privilegia o sujeito frente ao objeto apenas porque opera a identificação de sujeito e transcendência. Se, por um lado, a *Fenomenologia* enfatiza a realidade da consciência como "fato ontológico" contra, por exemplo, a sua redução naturalista, ela não é, contudo, um exercício de legitimação da subjetividade.

A divergência de interpretações acerca do papel do sujeito e do espírito na filosofia hegeliana pode ser apresentada a partir da famosa passagem em que ele escreve: "Segundo minha concepção – que só deve ser justificada pela apresentação do próprio sistema -, tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito"* [2].

Esta fórmula é interpretada em muitas ocasiões como uma tese anti-realista, de modo que Hegel é aproximado do idealismo ingênuo. Sob esta ótica, Hegel é considerado como uma espécie de "espinosano invertido":

> Hegel deve ser entendido como uma espécie de espinosano invertido, isto é, um monista, que acreditou que os objetos finitos não existem "realmente" (somente a Idéia absoluta existe), que este Um não era uma "substância", mas um "sujeito" ou mental (por isso a inversão de Espinosa), e que ele não era estático, eterno, como o Uno parmenidiano, mas desenvolvido no tempo, um desenvolvimento de alguma forma responsável pela forma e direção da história política humana, bem como da história da arte, religião e filosofia (todas elas formas do Espírito que expressam o desdobramento da Idéia Absoluta) [3].

---

[1] ADORNO, Theodor. *Dialética negativa.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009, p. 144.
[2] HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito.* Petrópolis: Vozes, 1988, §17, p. 29.
[3] PIPPIN, Robert. *Hegel's Idealism: the satisfactions of self-consciousness.* Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 4.

Tudo se passa como se, contra Espinosa, Hegel saísse em defesa da prioridade ontológica da consciência. Assim, a *Fenomenologia* vem nos dizer que a consciência é o horizonte único de toda realidade possível. Afinal,

> Se apreender Deus como substância única pareceu tão revoltante para a época em que tal determinação foi expressa, o motivo disso residia em parte no instinto de que aí a consciência-de-si não se mantinha: apenas soçobrava [4].

Hegel julgaria necessário estabelecer firmemente a consciência-de-si como a substância, pois ser é predicado de pensar. Esta interpretação aparece, por exemplo, na tradição do materialismo histórico, a exemplo de Marx e sua proposta da "inversão materialista" de Hegel, cuja formulação mais conhecida é aquela segundo a qual "não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência" [5].

Por outro lado, após observar a insuficiência do espinosismo que vai contra a certeza instintiva da consciência, Hegel continua: "De outra parte, a posição contrária, que mantém com firmeza o pensamento como pensamento, a *universalidade* como tal, vem a dar na mesma simplicidade, quer dizer, na mesma substancialidade imóvel e indiferenciada" [6].

Assim, tampouco a consciência enquanto tal é o verdadeiro. Não se trata de uma tese anti-realista. Trata-se, antes, de que a consciência não pode ser compreendida sem o seu objeto. Há, sim, uma identidade entre sujeito e objeto. Identidade que deve ser pensada, porém, de maneira "efetiva":

> E se – numa terceira posição – o pensar unifica consigo o ser da substância e compreende a imediatez e o intuir como pensar, o problema é saber se esse intuir intelectual não é uma recaída na simplicidade inerte; se não apresenta, de maneira inefetiva, a efetividade mesma [7].

Hegel aponta para o fato de que a realidade imediata não pode ser demonstrada senão mediatamente:

> Aliás, a substância viva é o ser, que na verdade é *sujeito*, ou – o que significa o mesmo – que é na verdade efetivo, mas só à medida que é o movimento do pôr-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se-outro. Como sujeito, é a *negatividade* pura e *simples*, e justamente por isso é o fracionamento do simples ou a duplicação oponente, que é de novo a negação dessa diversidade indiferente e de seu oposto [8].

---

[4] HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do espírito, op. cit., ibidem*.
[5] MARX, Karl. *A ideologia alemã.* São Paulo: Hucitec, 1986, p. 37.
[6] HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do espírito, op. cit., ibidem.*
[7] *Idem, ibidem*.
[8] *Idem,* §18, p. 30.

"Reivindicar a ciência para o conceito" [9]: eis a missão a que Hegel se propõe na *Fenomenologia*. A mediação conceitual é a única via possível para o saber. É impossível que o verdadeiro seja atingido senão no elemento do conceito, e senão sob a forma científica do sistema. Com efeito, o verdadeiro não é uma unidade imediata:

> Só essa igualdade *reinstaurando-se*, ou só a reflexão em si mesmo no seu ser-Outro, é que são o verdadeiro; e não uma unidade *originária* enquanto tal, ou uma unidade *imediata* enquanto tal. O verdadeiro é o vir-a-ser de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que o tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim [10].

Entrementes, ao passo que o verdadeiro é sujeito, o sujeito, por sua vez, é espírito. Hegel desenvolve uma significação completamente nova para a noção de sujeito, no interior da qual deixa de ter curso a distinção entre pensamento e realidade, tal qual ela era entendida até então.

Para alguns intérpretes, tais como Karl Popper, Theodor Adorno, dentre outros, o sistema hegeliano volta ao dogmatismo pré-crítico; para outros, como Robert Pippin e Slavoj Žižek, dentre outros, ele é a culminação da empreita transcendental kantiana, livre dos vários aspectos do dualismo de Kant, tais como entre coisa-em-si e aparência e necessidade e liberdade. Segundo os primeiros, a consciência hegeliana se torna infinita, num claro passo em falso de Hegel no vazio. Segundo outros, a consciência não sofre qualquer transformação ao longo da obra. Ademais, a consciência é afirmada como fato ontológico e contra a sua redução naturalista, porém ela não constitui obstáculo ao saber e não se configura como um conceito limitador. Na medida em que a obra indica a nulidade do conceito de essência como algo separado e além do alcance, a *Fenomenologia do espírito* consiste na assunção de que as aparências não são o véu do real, mas antes elas mesmas constitutivas da realidade.

Afinal, como Hegel deve ser situado em relação a Kant? Qual o destino do Eu da apercepção transcendental kantiana em sua filosofia? Segundo Gupta, a eliminação da consciência enquanto pressuposto significa a eliminação do Eu da apercepção transcendental kantiana e o rompimento de Hegel com as teses "mentalistas" de Kant. Outros autores julgam que a crítica hegeliana se dirige antes ao esmorecimento do princípio da identidade sujeito-objeto na filosofia kantiana. Assim, Hegel não é visto como antípoda de Kant, mas como alguém que leva adiante os seus pressupostos e radicaliza o que já vinha nela expresso.

A dissertação é distribuída em três capítulos. O primeiro deles trata da passagem da consciência à autoconsciência e ao espírito. Trata-se de apresentar a crítica ao realismo

---

[9] *Idem*, §71, p. 61.
[10] HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do espírito, op. cit.,* §18, p.30.

ingênuo, ao empirismo e ao ceticismo presente nos primeiros capítulos da *Fenomenologia do espírito*, finalizando com a formulação do paradoxo do espírito, segundo o qual ele é ao mesmo tempo um pressuposto e uma criação dos sujeitos.

O segundo capítulo trata do conceito de ciência proposto por Hegel, de sua crítica ao método "formal", particularmente ao emprego da noção de coisa-em-si na filosofia kantiana e à noção de uma intuição imediata ou infinita nos sistemas de Fichte e Schelling, bem como da solução que ele apresenta para o problema do começo da ciência (dilema do critério), da relação entre imanência e transcendência e da relação entre necessidade e contingência.

No terceiro capítulo, à luz da discussão ontológica realizada, analisamos seus pressupostos na dimensão da razão prática, da ação moral e política. Trata-se de apresentar a figura da cosmovisão moral, a título de expor a relação entre a filosofia moral do formalismo e a revolução francesa. Por fim, apresentamos os conceitos hegelianos de alienação e reconciliação em diálogo com a interpretação que estes conceitos receberam na tradição do materialismo histórico.

1 DA CONSCIÊNCIA IMEDIATA AO ESPÍRITO

Na *Fenomenologia do espírito,* a consciência começa seu trajeto com o objeto imediato e termina com um objeto completamente mediado por ela. Os momentos da certeza sensível, da percepção e do entendimento expressam uma crítica tanto ao realismo ingênuo quanto ao idealismo ingênuo. Na passagem para a consciência-de-si, o objeto é visto como completamente determinado pela consciência, ponto de inflexão que denota a passagem de um ponto de vista dogmático para um ponto de vista transcendental:

> A consciência tem primeiro na consciência-de-si, como no conceito do espírito, seu ponto-de-inflexão, a partir do qual se afasta da aparência colorida do aquém sensível, e da noite vazia do além supra-sensível, para entrar no dia espiritual da presença [11].

O ponto de vista dogmático nos capítulos sobre a certeza sensível, a percepção e o entendimento levava a buscar o verdadeiro fora do eu, sem perceber que isso era impossível. Da consciência, momento em que "o verdadeiro é [...] algo outro que ela mesma" [12], passamos à consciência-de-si, em que "a consciência é para si mesma o verdadeiro" (idem, ibidem). Este é o momento a que Hegel se refere na introdução, quando escreve:

> A consciência, ao abrir caminho rumo à sua verdadeira existência, vai atingir um ponto onde se despojará de sua aparência: a de estar presa a algo estranho, que é só para ela, e que é como um outro. Aqui a aparência se torna igual à essência, de modo que sua exposição coincide exatamente com esse ponto da ciência autêntica do espírito [13].

O objetivo da consciência é sempre manter a unidade do objeto independente, livrá-lo da pluralidade. Ela não desconfiará de sua atividade mediadora, não considerará que interfira no objeto, até que o objeto seja negado, na passagem para a consciência-de-si.

O fim do processo traz a consciência ao ponto onde ela reconhece o processo de mediação no interior da qual o objeto imediato é "produzido" como conseqüência de sua própria atividade. Contudo, a consciência fará a experiência de que a independência do objeto é a verdade. Com efeito, aquela produção é apenas parcial, pois a verdade da consciência é o espírito. Paradoxalmente, o espírito é tanto um pressuposto quanto uma criação dos sujeitos.

A partir de então é possível falar em ciência, no sentido que Hegel lhe atribui. Com efeito, na *Ciência da lógica*, lemos:

---

[11] HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do espírito, op. cit.,* §177, p.125-6.
[12] *Idem,* §166, p. 119.
[13] *Idem,* §89, p. 73.

> Na *Fenomenologia do espírito*, eu apresentei a consciência em seu movimento evolutivo, desde sua primeira oposição imediata de si e do objeto até o saber absoluto. Este caminho passa através de todas as formas da relação da consciência com o objeto, e tem o *conceito de ciência* por resultado. Este conceito (à parte do fato de que ele vem à luz no interior da lógica ela mesma) não necessita justificação aqui, porque ele já a recebeu lá [14].

Entrementes, cabe investigar a variação na inteligibilidade do termo "sujeito", de acordo com a qual o verdadeiro não será entendido "apenas como substância", mas também "como sujeito" [15] e como espírito.

1.1 "O MAIS RICO CONHECIMENTO": A CONSCIÊNCIA COMO CERTEZA SENSÍVEL

A característica do "modo da consciência" mais primitivo, a certeza sensível, é a postulação de um objeto fora da consciência, com o qual ela julga se relacionar de modo direto, ao invés de determinar que ele lhe seja exterior ou inacessível. Julga-se assim "o *mais rico* conhecimento", a certeza "*mais verdadeira*, pois [...] tem [o objeto] em toda a sua plenitude, diante de si" [16].

Contudo, uma vez instada a falar sobre o que sabe, a consciência faz a experiência de que "do que ela sabe, só exprime isto: ele *é*" [17], ou seja, de que lhe é impossível exprimir um desenvolvimento reflexivo acerca do conteúdo do seu objeto ou as relações que ele mantém com o restante da realidade. Ela dirá, por exemplo, "o agora é a noite", mas, ao repetir esta frase durante o dia, verá sua verdade desvanecer. A existência positiva da realidade não é atingida, "o agora, o aqui, e o Eu – que 'viso' – não se sustém, ou não *são*", mas, em vez disso, o Eu e o objeto são mantidos como universais: eles *são* "por meio da negação" [18]. Ela faz a experiência de que ela não conhece a essência do objeto singular, mas apenas a sua abstração ou universalidade.

O objeto é tomado como existindo em duas dimensões: a espacial (o aqui) e a temporal (o agora). Desde que o objeto é imediato, o "aqui" e o "agora" expressam apenas momentos abstratos, separados de cada momento precedente e posterior. A consciência

---

[14] HEGEL, G. W. F., *Ciencia de la lógica*. Livraria Hachette: Buenos Aires, 1956, p. 17.
[15] HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do espírito, op.cit.,* §17, p.29.
[16] *Idem*, §91, p. 74.
[17] *Idem, ibídem.*
[18] *Idem*, §96, p. 76.

considera o tempo como algo externo ao objeto. O espaço e o tempo são a forma do objeto imediato.

A sucessão dos objetos na consciência faz com que o conteúdo do conhecimento seja continuamente negado. Pode-se dizer que a consciência oscila entre uma postura realista e uma idealista; por um lado, há a independência do objeto, por outro, o seu "ser-para-ela". Sob a primeira ótica, nós apenas podemos ter conhecimento de objetos independentes já existentes. Mas, sob a segunda, a consciência considera o objeto como o essencial, em uma atitude subjetiva e formal. Assim, o objeto é igualado ao "verdadeiro" e é para ela "mesmo não sendo conhecido – enquanto o saber não é, se o objeto não é" [19]. Os objetos do mundo estão "sempre lá", aguardando para serem experimentados.

De modo idealista, a consciência considera que o objeto existe somente na medida em que nós temos conhecimento dele. Uma vez que ela vê sua atividade como uma série de negações de objetos, pois eles não são "em si mesmos", mas *para ela,* conclui que eles existem apenas enquanto ela é consciente deles. A cada instante, a consciência vai além do objeto imediato, em sua determinação. Porém, neste estágio ela nega esta condição, empenhando-se inutilmente em preservar a "inocência" da relação com o objeto.

A oscilação entre realismo e idealismo leva, possivelmente, ao ceticismo. De fato, Hegel classifica o ceticismo como uma atitude guiada pela consciência natural que "procede a examinar *diretamente,* mas que por causa disso é de fato incapaz do que pretende empreender" [20]. Para o cético, o resultado de sua investigação é o "*puro nada*". Logo se vê por quê: ele "somente procura o Ser-para-si" [21]. Por isso envereda por um "caminho de desespero" quanto às "representações, pensamentos e opiniões pretensamente naturais" [22][23].

O exame direto, entretanto, não é possível, porque o ponto de partida é inapto para apresentar o verdadeiro. Isto porque, quando buscamos falar das coisas, a consciência natural se mostra ser "apenas conceito do saber, ou saber não real" [24].

A ciência "pelo fato de entrar em cena, é ela mesmo uma aparência". Deste modo, tanto faz escolher representá-la como "aparência porque entra em cena ao lado de *outro*

---

[19] *Idem*, §93, p.75.
[20] *Idem*, §78, p. 67.
[21] *Idem*, §80, p.68.
[22] *Idem, §79*, p.67.
[23] A crítica hegeliana visa o ceticismo de autores como David Hume. Com efeito, no *Tratado da natureza humana,* lemos: "não posso impedir de alimentar meu desespero com todas essas reflexões desalentadoras" (HUME, David. *Tratado sobre a natureza humana*. São Paulo: EdUNESP, 2001, p. 296).
[24] HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do espírito, op.cit.,* §76, p. 65.

[saber], ou dar o nome de "aparecer da ciência" a esses outros saberes não-verdadeiros" [25]. Assim, não faz sentido perguntar até que ponto se deve ceder às ilusões do pensamento, como faz Hume [26], porque é irrelevante, a respeito destas "representações, pensamentos e opiniões", "chamá-los próprios ou alheios".

A inaptidão da consciência não se relaciona com o ponto de partida, isto é, não se trata de uma deficiência da intuição, mas do discurso. Quando falamos, nosso conceito não corresponde ao dado sensível. Ora, "falar diversamente do que se entende, significa não falar a verdade" [27]. A falsidade está inscrita no ato de dizer. Hegel está chamando a atenção para o fato segundo o qual Hume e outros "dizem que o Finito se escoa e passa, mas somente dizem e fazem desse não-ser um atributo "imperecível [*unvergänglich*] e absoluto" [28].

De fato, a consciência surge por meio de uma abstração que é uma perda, uma alienação primordial do sentido. Por isso, "os segredos dos antigos egípcios também eram segredos para os próprios egípcios" [29]: há um núcleo de sentido que permanece sempre inacessível. É uma condição de possibilidade da consciência que haja um "retardo com relação à plenitude da experiência imediata" [30].

1.2 A COISA COMO MEIO UNIVERSAL: A CONSCIÊNCIA COMO PERCEPÇÃO

Se o capítulo sobre a certeza sensível sustenta a tese segundo a qual o objeto está em uma relação imediata com a consciência, o capítulo da percepção é a sua antítese. Aqui a consciência é consciente de uma interferência entre ela e o objeto. Ela percebe que a experiência do objeto independente não pode ser direta, pois ela é sempre "assombrada" por sua própria relação com o objeto. Ela buscará a todo custo eliminar essa relação, cancelar seu efeito, para assim aproximar-se do objeto. Assim, é introduzida a dicotomia entre imediaticidade e *mediaticidade*, mas a consciência falha ao tentar manter a separação dos dois.

---

[25] HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do espírito, op.cit.*, §76, p. 65.
[26] HUME, David, *Tratado sobre a natureza humana, op.cit.*, p. 299.
[27] *Idem*, §424, p. 261.
[28] LEBRUN, Gérard. *A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano.* São Paulo: EdUNESP, 2006, p. 307.
[29] HEGEL, G.W.F., *Curso de estética: o belo na arte*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p.
[30] ZIZEK, Slavoj. *A visão em paralaxe*. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 322.

Com efeito, a consciência percepiente refere os singulares a um universal, mas não produz a união efetiva dos dois. Para a percepção, o mundo é preenchido por objetos singulares constituídos de diversas propriedades. O objeto se mantém como uma essência simples e independente do sujeito, mas agora sob a forma de uma reunião de propriedades, de modo que a sua unidade reside neste "seu Ser-reunido-num-só" [31].

Ora, esta unidade baseada na mera co-presença das propriedades não basta para constituir a identidade da coisa. Com efeito, definida desse modo, ela é meramente "o também, o meio universal" [32], isto é, um agregado de propriedades, e, neste caso, se uma propriedade determinada desaparece, a própria coisa desaparece.

Deve haver uma unidade por trás das propriedades que subsista a esta variação. Esta unidade, todavia, seria definida justamente pela exclusão de todas as propriedades, e assim seria apenas um particular, indiscernível dos outros particulares (*principium identitatis indiscernibilium*). Quando considero as propriedades "convivendo" na coisa, a essência do que percebo como verdadeiro não é o Uno, mas antes as próprias propriedades singulares para si.

Portanto, a síntese do múltiplo é operada pelo sujeito e não pela coisa, que se mostra a "simples superfície envolvente" [33] à qual o sujeito remonta as diferenças. Quando se diz de uma coisa que ela "é branca e também cúbica e também tem sabor de sal etc", este também está do lado do sujeito e não do objeto. O mundo da percepção é contraditório e não consegue resolver o problema acerca de como manter a identidade através da seqüência de alterações de estado da coisa.

Uma vez que julga que o objeto pode ser apreendido, torna-se um problema para a consciência saber quais determinações são postas por ela e quais são próprias do objeto. Ora ela toma a unidade como o aspecto do objeto, e a pluralidade como apenas *para ela,* ora toma a pluralidade como o aspecto da coisa e a unidade só *para ela*.

O sujeito interfere no objeto com determinações lógicas postas por ele mesmo, as quais, porém, julga serem do próprio objeto. Essas determinações são chamadas por Hegel de determinações-de-reflexão. Contudo, a consciência percebente não crê ter acesso ao objeto simplesmente imediato, mas como mediatizado, refletido sobre si mesmo e universal. Em contraste com a consciência sensível, a qual não faz mais que indicar algo no aqui e no agora, o perceber apreende a conexão das coisas e pretende demonstrá-las como verdadeiras.

---

[31] HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do espírito, op.cit.,* §111, p. 83.
[32] *Idem,* §120, p. 89.
[33] *Idem,* §121, p. 89.

Contudo, a percepção ainda toma o objeto por verdade:

> O entendimento percebente não chega à consciência de que tais essencialidades simples são as que nele dominam; mas acredita estar lidando sempre com matérias e conteúdos perfeitamente sólidos – assim como a certeza sensível não sabe que a abstração vazia do puro ser é sua essência [34](§131, p. 93).

A verdade é mantida no objeto, que pode ser apreendido, mas a contradição é um resultado da atividade reflexiva da consciência. A oposição no objeto é vista como sendo causada pela consciência. A relação entre sujeito e objeto não é mais somente direta, mas envolve um aspecto indireto que consiste na barreira entre eles.

Se o capítulo começou com a pretensão de manter a separação entre imediaticidade e mediaticidade como uma relação puramente externa, agora, eles se manifestam como internamente relacionados e interdependentes. Consequentemente, a consciência não vê mais sua atividade como distorcendo o objeto, mas, ao contrário, vê sua atividade como uma contribuição positiva. Aqui começa o capítulo "Entendimento".

1.3 CONSCIÊNCIA COMO POROSIDADE PURA: O ENTENDIMENTO

A partir do capítulo *Força e entendimento; fenômeno e mundo supra-sensível*, a consciência avança para uma esfera suprassensível até então desconhecida, abandonando a "ontologia coisal" [35]. Agora, a consciência representa a si mesma em sua "porosidade pura – ou seu Ser-suprassumido" [36]. Por fim, a consciência considera o objeto apenas um fenômeno relativo a si, e não uma realidade efetiva. Ela abandona a tese da imediaticidade totalmente.

Na forma do entendimento, a consciência entende que o objeto é, antes, fenômeno, e sua reflexão-sobre-si é, ao contrário, um interior e universal essente para si. O entendimento determina o objeto com categorias que são determinações apenas abstratas. Nesse sentido, Hegel mostra que o entendimento considera, de um lado, conceitos como força e causa como se fossem o "verdadeiro interior", o qual, quando apreendido, dá forma às leis da natureza ou da ordem ética.

---

[34] *Idem*, §131, p. 93.
[35] SCHMIDT, Andreas. *O movimento tautológico da natureza. Sobre a gênese da consciência-de-si a partir da consciência na* Fenomenologia do Espírito. In: Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, Ano 9, nº17, Dezembro 2012, p. 22.
[36] HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do espírito, op.cit.,* §136, p. 97.

De início, como na consciência percebente, um dos momentos aparece como a essência, o meio universal, o "subsistir das "matérias" independentes" [37]. Em seguida, esta diversidade é reduzida ao ser *para* a consciência.

Este movimento é exemplificado por Hegel no conceito de força. A atividade de perceber e o objeto percebido não são mais separados como eram no capítulo precedente, mas são dois aspectos do mesmo objeto. As contradições são resolvidas pelo objeto mesmo e não mais pela consciência como até então. O que era uma atividade da consciência é agora uma atividade do objeto.

Assim, o conceito de força é tomado como bipartido entre, por um lado, a força sobre si, um estado ativo e, por outro, o "ser-desvanecido das matérias", um estado passivo. O conceito só é alcançado quando estes dois momentos são vistos como não distintos, e se percebe que a diferença entre eles estava apenas no pensamento. Trata-se de dois aspectos da mesma coisa. Da mesma forma que as matérias não seriam se não tivessem uma subsistência, a força não seria se não existisse sob esses modos contrários.

Hegel argumenta no sentido de mostrar que a força deve ser classificada como um movimento. Assim, ele diz que a força que supostamente deixa de ser "sobre si" para exteriorizar-se, desde sempre já se exteriorizou, e o que devia ser o outro Solicitante é, antes, ela mesma. A consciência, de início, considera a segunda força como meio universal perante a força que é solicitada. Com isso, contudo,

> ela assim o põe, e é bem mais, ela mesma, essencialmente meio universal. Põe assim o que a solicita, porque essa determinação lhe é essencial, isto é: porque ela mesma é, com mais forte razão, essa determinação [38].

O conceito de força parece ter assim a pura significação do desvanecer, mas, não obstante, se mantém, antes, como a essência em sua efetividade mesma. A consciência agora tanto distingue a reflexão em si mesma da reflexão das coisas, como também entrevê que o movimento mediador é, por si, objetivo. Neste momento, Hegel introduz a noção de conceito (*Begriff*), dizendo que o interior é o conceito, mas "a consciência não conhece a natureza do conceito". O interior é incognoscível: não porque a razão seja míope, mas porque "no vácuo nada se conhece".

Com efeito, em primeiro lugar cogita-se que haja uma prioridade ontológica das leis em relação às coisas, e que as primeiras sejam "entidades teóricas" que explicam o comportamento das últimas, ou que o mundo suprassensível seja "um *tranqüilo reino das leis;*

---

[37] *Idem, ibidem*.
[38] HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do espírito, op.cit.,* §139, p. 100.

certamente, além do mundo percebido, pois esse só apresenta a lei através da mudança constante; mas as leis estão também *presentes* no mundo percebido, e são sua cópia imediata e tranqüila" [39].

Em seguida, a consciência faz a experiência de que as leis não podem ser o fundamento suprasensível porque elas dizem respeito tão-somente à "codificação de regularidades da natureza", porém "não possuem nenhum papel explanador" [40]. O fenômeno ainda não está posto em verdade como fenômeno, como "ser-para-si suprassumido", mas o entendimento sabe apenas que a realidade é regida-por-lei. Nas palavras de Hegel, "É justamente na lei que a diferença é captada imediatamente e acolhida no universal; mas com isso [também] um subsistir dos momentos cuja relação ela exprime como essencialidades indiferentes e em-si essentes" [41].

O conceito de força será superior ao conceito de lei porque nele a indiferença é substituída pela necessidade. Com efeito, "se queremos explanações de verdade, a ligação entre os tipos de eventos precisa ser necessária, e essa necessidade precisa de algum *fundamentum in re* – por exemplo, a referência às forças" [42].

Ao explicar a lei do objeto, o entendimento não faz mais que a "enumeração dos momentos que formam o círculo da necessidade" [43]. É o caso, por exemplo, com "o evento singular do raio [o qual] é apreendido como universal e esse universal, enunciado como a lei da eletricidade – a explicação assim abarca a lei condensando-a na força, como a essência da lei". O entendimento torna-se "um explicar que nada explica, só repete o mesmo que já foi dito". O conceito de força, por outro lado, fornece uma explicação. A noção de lei se funda na noção de força.

Entrementes, a explicação mediante o conceito de força também é criticada por Hegel como deficiente, pois nela, ele afirma, "As diferenças são a pura exteriorização universal ou a lei, e a pura força; as duas têm o *mesmo* conteúdo, a *mesma* constituição. Assim é descartada de novo a diferença como diferença de conteúdo, isto é, da *Coisa*" [44]. Não ganhamos nada ao explicar um fenômeno pela sua força, e mesmo "não se vê por que a forma da força foi introduzida nas ciências" [45].

---

[39] *Idem*, §149, p.106.
[40] SCHMIDT, Andreas, *O movimento tautológico da natureza. Sobre a gênese da consciência-de-si a partir da consciência na* Fenomenologia do Espírito, *op. cit.*, p. 24.
[41] HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do espírito, op.cit.*, §151, p. 107.
[42] *Idem, ibidem.*
[43] *Idem*, §154, p. 109.
[44] *Idem, ibidem.*
[45] *Idem, Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio.* São Paulo: Loyola, 1995, §136.

Por um lado, não é possível nos mantermos no mundo sensível e na ontologia da coisa; por outro, tampouco é possível encontrar estabilidade no mundo suprassensível, a partir dos conceitos de lei e de força. O capítulo termina por tornar a crítica ao movimento tautológico do esclarecimento em característica do mundo, oscilação que Hegel chamará de "vida":

> Esta infinitude simples – ou o conceito absoluto – deve-se chamar a essência simples da vida, a alma do mundo, o sangue universal, que onipresente não é perturbado nem interrompido por nenhuma diferença, mas que antes é todas as diferenças como também seu Ser-suprassumido; assim, pulsa em si sem mover-se, treme em si sem inquietar-se [46].

A contradição estrutura a realidade, e "Há que *pensar* a mudança pura, ou a *oposição em si mesma: a contradição*". A crítica última de Hegel diz respeito a que esse fato não seja plenamente assumido, mas que, em vez disso, se busque dar um estatuto objetivo a esta oscilação entre mundo sensível e suprassensível.

1.4 CONSCIÊNCIA COMO UNIVERSAL FLUIDEZ: A AUTOCONSCIÊNCIA

Neste estágio, a consciência tem um objeto que explicita expressamente o princípio do auto-movimento. No início o objeto era tomado como independente da consciência, agora este "ser por si" é uma distinção que foi posta e cancelada pela consciência. Neste estágio a consciência distingue a si mesma do objeto, porém, ao mesmo tempo, cancela esta distinção. Este objeto da experiência é independente e ao mesmo tempo não é. A autoconsciência toma a realidade independente do objeto como sendo falsa e aquilo que é para a consciência como verdadeiro. Hegel aqui argumenta contra aqueles que exageram as conseqüências do princípio de identidade. A identidade não é algo com o que devemos começar, mas sim o resultado de uma mediação ou o desenvolvimento completo do organismo.

Na passagem para a seção "Consciência-de-si", lemos:

> Levanta-se, pois, esta cortina sobre o interior e dá-se o olhar do interior para dentro do interior [...]. Fica patente que por trás da assim chamada cortina, que deve cobrir o interior, nada há para ver; a não ser que nós entremos lá dentro – tanto para ver como para que haja algo ali atrás que possa ser visto [47].

---

[46] *Idem, Fenomenologia do espírito, op.cit.,* §162, p. 115.
[47] *Idem,* §165, p. 118.

Quando enfim a infinitude é objeto para a consciência, ela é consciência-de-si. A consciência "está, por assim dizer, em imediato colóquio consigo mesma: só a si desfruta" [48]. A consciência-de-si é certa de si mesma, certeza que lhe vem a ser de maneira objetiva somente através do suprassumir desse Outro, que se lhe apresenta como vida independente. Por isso, Hegel diz que a consciência surge como desejo. O desejo é sempre é desejo de algo: ela só suprassume o Outro porque ele é. A satisfação do desejo é a certeza que veio-a-ser verdade. Com isso, ela descobre que o "Eu, que é objeto de seu conceito, não é de fato objeto". A consciência é "universal fluidez na peculiaridade de sua distinção: é uma consciência-de-si viva". Neste momento, Hegel passa a introduzir os conceitos de reconhecimento e de espírito: "Já está presente o conceito de espírito" [49].

A consciência-de-si não é uma determinidade, mas uma infinitude. Ela é tanto o Nós como o Eu, sendo que "o desdobramento do conceito dessa unidade espiritual, em sua duplicação, nos apresenta o movimento do reconhecimento". Segundo a noção de reconhecimento, a consciência-de-si se encontra no Outro, e assim se perde, mas suprassume o Outro, porque, ainda que se veja no outro, é a si mesma que vê no outro. Contudo, ela não conhece isso imediatamente, pois "nada há nela que não seja mediante ela mesma" [50]. No movimento do reconhecimento, Hegel nota que o agir tem um duplo sentido: "não só enquanto é agir quer sobre si mesmo, quer sobre o Outro, mas também enquanto indivisamente é o agir tanto de um quanto de Outro" [51].

O reconhecimento se configura como a duplicação da consciência-de-si em sua unidade, sendo que o "Outro só é para si quando se suprassume como para-si-essente". Não sou eu que digo quem eu sou, eu só vejo o que eu sou pelo olhar do outro sobre mim. Assim,

> Sem dúvida, cada uma [das consciências individuais] está certa de si mesma, mas não da outra; e assim sua própria certeza de si não tem verdade nenhuma, pois sua verdade só seria se seu próprio ser-para-si lhe fosse apresentado como objeto independente ou, o que é o mesmo, o objeto [fosse apresentado] como essa pura certeza de si mesmo [52].

A essência da consciência-de-si não é o ser, nem o modo imediato como ela surge, nem o seu submergir-se na expansão da vida, mas, a saber, que nada há na consciência-de-si que não seja para ela momento evanescente, que ela é somente puro ser-para-si. Consciência é o puro fato de que algo é para mim.

---

[48] *Idem, ibidem.*
[49] *Idem, ibidem.*
[50] *Idem*, §182, p. 127.
[51] *Idem, ibidem.*
[52] *Idem*, §184, p. 128.

A razão é o momento em que a consciência não é mais parte da realidade, mas toda a realidade. Ela já sabia que era uma unidade auto-reflexiva, mas continuava oposta ao mundo externo. A razão ativa "percorrerá de novo o duplo movimento da *consciência-de-si*, e da independência passará à sua liberdade".

Finalmente, a consciência atinge o conhecimento de que o espírito é a reflexão daqueles momentos sobre si mesmos. As figuras da consciência eram abstrações, sua essência era o movimento de sua dissolução. Agora, não se trata mais de "figuras apenas da consciência, [mas] figuras de um mundo".

Depois de ser consciência-de-si, o espírito intui o conteúdo como determinado em-si e para-si, quando então se torna razão. Depois de contrapor-se a um objeto, a consciência-de-si contrapõe-se a outra consciência, que para ela é um simples objeto. A consciência deixa de se opor quando o outro "é liberado da forma, que lhe está ainda aderente, da subjetividade unilateral, e aprendido como uma realidade penetrada do conceito". Assim, a razão é a base originária da consciência e da consciência-de-si.

A consciência-de-si é a consciência de ser ideal simples, o conhecimento do Eu que não atinge totalmente o interior que é a vida, a qual vai além deste abstrato interior. Ela ainda não possui o princípio da absoluta liberdade, a unidade do Eu e do objeto ainda é abstrata. A consciência-de-si tem para si mesma "a forma de um essente, de um imediato, de algo ainda preenchido pela exterioridade, apesar da sua interioridade sem diferença".

Ela apenas alcança sua satisfação em outra consciência-de-si. Assim a "consciência-de-si é um objeto para consciência, objeto que põe em si mesmo seu ser-outro, ou a diferença como diferença de-nada, e nisso é independente". Somente assim ela é, de fato, pois quando a consciência-de-si é o objeto, pode ser considerada tanto Eu quanto objeto.

O Eu é a reflexão do outro: só parece luz porque se distingue de algo que seria trevas (não-Eu). O outro, por sua vez, só se torna objetivo perante mim. A essência ou a verdade é o Espírito, o qual, contudo, como consciência, é apenas o aparecer ou o fenômeno do espírito.

A consciência não *faz* apenas uma experiência, mas pela primeira vez a experiência ela mesma torna-se *objeto* da consciência, justamente na medida em que esse oscilar necessário entre posições contradizentes é *ele mesmo* fixado como objeto. A consciência, poder-se-ia dizer, faz aqui "a experiência da experiência ela mesma" [53]. Então, "a passagem de um

[53] SCHMIDT, Andreas, *O movimento tautológico da natureza. Sobre a gênese da consciência-de-si a partir da consciência na* Fenomenologia do Espírito, *op. cit.*, p. 28.

momento ao seu oposto – é tomado como a vida da autoconsciência", que não representará "uma ameaça para a autoconsciência mas sua segurança" [54].

1.5 O PARADOXO DO ESPÍRITO

No §177 da *Fenomenologia*, lemos:

> [...] Quando a consciência-de-si é o objeto, ela é tanto Eu quanto objeto. Para nós, portanto, já está presente o conceito do espírito. Para a consciência, o que vem a ser mais adiante, é a experiência do que é esse espírito: essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição – a saber, das diversas consciências-de-si para si essentes – é a unidade das mesmas: Eu, que é Nós, Nós que é Eu [55].

Neste momento, a consciência descobre que

> Esse [seu ato de] isolar tais momentos tem o espírito por *pressuposto* e por *subsistência*; ou seja, só existe no espírito, que é a existência [56].

O espírito, enquanto "substância absoluta" e "unidade" das consciências, é um pressuposto, no sentido de uma subsistência. Esta "*subsistência"* foi tomada em muitas ocasiões como sinônimo de "subjacente", quando então o espírito foi considerado como uma espécie de agente subjacente com realidade igual ou superior à dos indivíduos, possuindo atividade ou "vida" própria e que supera "a consciência humana individual" [57].

Assim considerado, o espírito é aproximado à "idéia diltheyana de uma forma de vida, um mundo histórico concreto, enquanto "espírito objetificado", produto de um povo, seu gênio coletivo" [58]. Deste modo, considera-se que Hegel seria um precursor de Wilhelm Dilthey, seu substituto na Universidade de Berlim após a sua morte, o qual teria desembaraçado este conceito de seus fundamentos metafísicos na medida em que recusou o conceito de espírito absoluto enquanto uma "dimensão distinta e superior" [59] à do espírito objetivo.

---

[54] *Idem, ibidem.*
[55] HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do espírito, op.cit.,* §177, p. 125-6.
[56] *Idem,* II, §440, p. 8.
[57] ADORNO, Theodor. *Dialética negativa.* Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 14.
[58] ZIZEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético.* São Paulo: Boitempo, 2013, p. 131.
[59] BIENENSTOCK, Myriam. *Qu'est-ce que l' "esprit objectif" selon Hegel?.* In: Revue Germanique Internationale, nº15, 2001, p. 104.

O próprio Dilthey escreve: “Hegel constrói metafisicamente; nós analisamos o dado” [60]. Esta é também a opinião de Charles Taylor, que em seu *Hegel,* de 1975, escreve: “Dilthey [...] tenta salvar a interpretação penetrante das formas históricas descartando as reivindicações do Sistema de chegar à compleição em uma manifestação de necessidade racional...” [61].

De modo semelhante, Karl Popper populariza a leitura segundo a qual o conceito de espírito busca traduzir a história ou as instituições sociais em dado momento histórico. Ele afirma que um conceito como o de espírito

> de uma época, de uma nação, de um exército – [...] indica ao menos a existência de uma vida, de um lugar que a sociologia pode incumbir-se de preencher com qualquer coisa de mais razoável...” [62].

Para Popper, Hegel incorre em um monismo – apenas o Espírito tem realidade - não apenas ontológico e metodológico, mas ainda político, “ou ainda, como se prefere dizer hoje em dia, um coletivismo: aquele mesmo, que conduziu os primeiros românticos alemães ao nacionalismo” [63].

Contudo, ao mesmo tempo em que é um pressuposto, o espírito não passa de criação dos indivíduos. Na *Enciclopédia das ciências filosóficas*, lemos:

> Os distintos degraus desta atividade, nos quais, como aparência, o espírito finito está determinado a demorar-se e recorrê-los, são degraus de sua liberação em cuja verdade absoluta são uma e a mesma coisa *encontrar* um mundo como mundo pressuposto, *engendrá-lo* como algo posto por ele e liberar-se dele nele; uma verdade para cuja forma infinita como saber dela, a aparência se purifica [64].

E na *Fenomenologia*:

> A consciência procede em toda a parte segundo um fundamento, a partir do qual se põe a *essência objetiva.* Sabe a essência, pois, como a si mesma, porque se sabe como o [princípio] *ativo* que a produz [65].

E ainda, na *Filosofia da história*:

> O indivíduo orgânico produz a si mesmo: Faz-se o que ele é em si, igualmente o espírito é somente o que ele se faz, e ele se faz o que é em si. No espírito, a passagem de sua determinação para sua realização faz-se mediante a consciência e a vontade, as quais são desde logo mergulhadas em sua vida natural imediata [66].

---

[60] DILTHEY, William. *L’edification du monde historique dans les sciences de l’esprit.* Paris: Cerf, 1988, p. 102.
[61] TAYLOR, Charles. *Hegel.* Cidade do México: Universidad Autônoma Metropolitana, 2010, p. 538.
[62] POPPER, Karl. *L’misère de l’historicisme.* Paris: Plon, 1956, p. 146.
[63] BIENENSTOCK, Myriam, *Qu’est-ce que l’ “esprit objectif” selon Hegel?, op. cit.,* p. 105.
[64] HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, op.cit.,* §386.
[65] *Idem, Fenomenologia do espírito, op.cit.,* §616, p.110.
[66] *Idem, Filosofia da história.* Brasília: Editora da UnB, 1998, p. 54.

O paradoxo do espírito diz respeito a que ele é tanto um pressuposto da atividade dos indivíduos, e, como tal, preexistente, quanto existe apenas enquanto pressuposto *destes mesmos* indivíduos. Por um lado, ele é vivenciado pelos indivíduos como uma imposição externa, independente, mas, por outro, a sua existência depende de que os indivíduos se relacionem com ele.

Por um lado, é certo que "o espírito, como essência, não é igual à sua consciência" [67]. Porém, a idéia de um espírito que subsista por si à parte da consciência – idéia esquizofrênica que parece clamar pela ação de um exorcista – não é o que Hegel tem em mente.

Hegel usa o termo espírito justamente para indicar aquilo que não é a consciência coletiva ou as representações coletivas, algo que não é de um sujeito concebido como uma consciência. Como tal, o conceito de espírito é um contraponto às noções atomistas do período e vem desde o projeto da juventude de Hegel de superação da cisão entre indivíduo e totalidade.

Nos escritos de juventude, ao falar da positividade da religião cristã e da divisão do trabalho na economia moderna, Hegel descobre uma realidade com uma espécie de "objetividade" própria, "independente de nós, mesmo se ela não existe senão na e para as nossas consciências", a qual não pertence mais "à ordem da consciência" enquanto "sujeito consciente" [68]. Trata-se de fenômenos que parecem exteriores, independentes e impostos.

Em *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural,* lemos: "Na cultura, aquilo que é manifestação do absoluto isolou-se do absoluto e fixou-se como algo autônomo" [69]. A idéia de totalidade e, logo, de espírito vem combater a apologia do direito positivo a uma forma de empirismo ou fenomenalismo. Esta idéia "não mais deduz as estruturas e leis singulares da razão solitária", mas busca erigi-las "em qualquer coisa de universal" [70]. Hegel define o ponto de vista filosófico como aquele que examina a legislação em geral e suas determinações particulares não mais de maneira isolada e abstrata, mas como dependente de uma totalidade, em conexão com todas as outras determinações que constituem o caráter de uma nação e de uma época; é nesta conexão que elas recebem sua verdadeira significação, bem como sua justificação.

O conceito puro, objeto do movimento dialético, "tem um conteúdo que em si mesmo é absolutamente sujeito". Com isto, Hegel se opõe à atribuição de valor de verdade à intuição

---

[67] *Idem, Fenomenologia do espírito, op.cit.,* II, §682, p. 148.
[68] LONGUENESSE, Béatrice. *Hegel's critique of metaphysics.* New York: Cambridge University Press, 2007.
[69] HEGEL, G.W.F., *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
[70] *Idem, ibidem.*

ou ao "saber imediato do absoluto, religião, ser". Por um lado, este é o resultado de seus estudos durante a fase de Iena (1803-1806), que o levaram a abandonar a homologia natureza-espírito para construir um sistema cujo eixo central é a noção de Espírito [71]. A partir deste período, a reconstrução da comunidade ética é pensada no ensejo de uma teoria da consciência, marcando o afastamento de Hegel da ideia de eticidade direcionada pelo conceito de natureza, de influência schellinguiana.

Para Myriam Bienenstock, Hegel não procura dar conta das representações coletivas próprias de uma sociedade ou de uma época, mas sim enfatizar que a forma segundo a qual nossa sociedade está organizada já expressa uma forma de vida racional. As formações que o termo "espírito objetivo" designa têm uma existência que se pode chamar "objetiva" – no Estado e suas instituições, por exemplo -, mas *elas não são as de uma consciência*, mesmo se elas não podem existir senão nas e para as consciências individuais" [72]. Não se trata de uma síntese do senso comum, conforme lemos na *Fenomenologia*:

> Os pensamentos verdadeiros e a intelecção científica só se alcançam no trabalho do conceito. Só ele pode produzir a universalidade do saber, que não é a indeterminação e a miséria correntes do senso comum, mas um conhecimento cultivado e completo [...] [73].

Como escreve Ermanno Bencivenga,

> A autoconsciência do Estado não tem em si nada mental, se por "mental" entendemos o tipo de ocorrências e de qualidades concernentes às *nossas próprias* mentes. No caso do Estado, autoconsciência significa a existência de práticas reflexivas, como as educacionais, mas não limitadas a elas. Os desfiles que exibem a força militar do Estado seriam práticas desse tipo, assim como as declarações de princípios do Parlamento, ou as decisões do Supremo Tribunal – e assim seriam *ainda que* todos os participantes individuais (humanos) no desfile, todos os membros do Parlamento ou do Supremo Tribunal estivessem pessoalmente estimulados a desempenhar o papel que desempenham nessa situação pela ganância, pela inércia ou pelo medo, *e* ainda que todos os participantes ou membros estivessem completamente desinteressados e entediados durante todo o evento, e lhes faltasse por completo o entendimento de seu significado [74].

Aparência não é sinônimo de conhecimento consciente. A crítica de Hegel em *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural* já dizia respeito a que o conhecimento não deva ser fundamentado sobre prerrogativas da "representação" (*Vorstellung*), como julga a concepção simplista do método científico nas ciências humanas. É o que faz não Hegel, mas

---

[71] VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia filosófica.* São Paulo: Loyola, 1991, I, p. 121.
[72] BIENENSTOCK, Myriam, *Qu'est-ce que l' "esprit objectif" selon Hegel?, op.cit.,* p. 108.
[73] HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do espírito, op.cit.,* §71, p. 61.
[74] BENCIVENGA, Ermanno. *Hegel's dialectical logic.* Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 64.

Émile Durkheim, que escreve: "A vida coletiva, como a vida mental do indivíduo, é feita de representações..." [75].

Para Hegel, o espírito não é feito de representações, sejam elas individuais ou coletivas, como acreditaram Karl Popper e outros autores. A crítica presente na *Fenomenologia* às então novas "ciências do espírito" como a fisiognomia e a frenologia diz respeito justamente a que elas acreditem poderem deter-se à forma da representação. Assim, lemos:

> A *profundeza* que o espírito tira do interior para fora, mas que só leva até sua *consciência representativa* e ali a larga, como também a *ignorância* de tal consciência sobre o que diz são a mesma conexão do sublime e do ínfimo, que no organismo vivo a natureza exprime ingenuamente, na combinação do órgão de sua maior perfeição – o da geração – com o aparelho urinário. O juízo infinito, como infinito, seria a perfeição da vida compreendendo-se a si mesma. Mas a consciência da vida comporta-se como urinar, ao permanecer na representação [76].

Como dito no prefácio, a tarefa da filosofia não é ater-se às representações, como fazem os historiadores, por exemplo, os quais introduzem no objeto de estudo "os *a priori* mais fantasiosos". Hegel considera um absurdo a representação que os juristas fazem do povo "ele mesmo" e de suas vontades porque, segundo ele, eles não falam de nada senão das representações correntes na época, que não condizem com o que realmente são as instituições. Trata-se de que as instituições não podem ser reduzidas às representações coletivas.

Hegel descobre o princípio da particularidade, o reconhecimento dos direitos da subjetividade, mas, sobretudo, se foca nos fenômenos que fazem oposição ao avanço da modernidade, denominados "positivos". Em *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural,* lemos: "O efeito da explicação puramente histórica das leis e estruturas não vai mais longe que este que alguém tem precisamente em vista [...] prova precisamente que mantém, no presente vivo, carência do sentido e da significação...". Ou seja, o espírito objetivo deve dar conta "da diferença, no nosso mundo político e social, entre o que é "morto" e o que é "vivo". Como nos diz Zizek,

> demonstrar que cada fenômeno, ou tudo que acontece, falha a seu próprio modo, implica em seu próprio cerne uma rachadura, um antagonismo, um desequilíbrio. O olhar de Hegel sobre a realidade é o de um aparelho de raio X: ele vê em tudo que é vivo os traços de sua futura morte [77].

---

[75] DURKHEIM, Émile. "Représentations individuelles et représentations collectives". *In: Sociologie et philosophie.* Paris: PUF, 1974, p. 13-50.
[76] HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do espírito, op.cit.,* §346, p. 220.
[77] ZIZEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético, op.cit.,* p. 17.

Hegel evita uma solução mediante a noção de um Eu geral ou sujeito transcendental, sem apelar para construções metafísicas ou a um intelecto supra-humano. Contudo, elas não devem ser depositadas em um espírito entendido como uma "contraforça positiva da natureza". No caso da nação, e.g., ela só é nação enquanto os membros se reconhecem como membros dela, não tem consistência própria.

Neste sentido, ele não é um "meta-Sujeito, uma Mente muito maior que a mente humana individual e consciente de si" [78]. Segundo Lebrun, o sistema, por esta via, é colocado "em perspectiva com as coisas". O absoluto como espírito é uma repetição da afirmação da substância como sujeito:

> O que está expresso na representação, que exprime o absoluto como *espírito*, é que o verdadeiro só é efetivo como sistema, ou que a substância é essencialmente sujeito [...]. Só o espiritual é o *efetivo:* é a essência ou o *em-si-essente* [...]. O espírito, que se sabe desenvolvido assim como espírito, é a *ciência*. A ciência é a efetividade do espírito, o reino que para si mesmo constrói em seu próprio elemento [79].

Desse modo, escreve Hartmann, ele "registra a contradição sem a minimizar". Longe de ser "um produto do sistema, de uma vontade de sistematização", o espírito objetivo será antes "um conceito puramente descritivo, a formulação filosófica do fenômeno fundamental, que pode ser montado e descrito independentemente do ponto de vista da época [...] Não é o sistema que conduz à descoberta, mas a descoberta que conduz ao sistema" [80].

A filosofia kantiana apreende o espírito apenas como consciência, e por isso ela é apenas fenomenologia¸ ela é propriamente uma teoria da consciência sob o nome de faculdade de representação. Isto porque o Eu está em relação com algo diferente de si, a saber, a coisa em si.

Segundo Hegel, o espírito deve ser entendido como ele é em-si e para-si, sendo preciso dispensar o pressuposto de que o Eu e o não-Eu, em sua separação, sejam algo absoluto. Com efeito, o problema básico de todo o idealismo alemão pós-kantiano era justamente "como limitar a subjetividade" [81]. Schelling ainda usava a gramática da separação, pois, em carta a Hegel, lemos: "A pergunta é então em que consiste o absoluto, no Eu ou no Não-Eu. Uma vez resolvida esta pergunta, está tudo resolvido" [82].

---

[78] *Idem, A visão em paralaxe, op.cit.,* p. 25.
[79] HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do espírito, op.cit,* §25, p. 34.
[80] HARTMANN, Nicolai. *Die Philosophie des Deutschen Idealismus.* Berlin: de Gruyter, 1929, p. 298.
[81] ZIZEK, Slavoj. *A visão em paralaxe, op.cit.,* p. 420.
[82] SCHELLING, Friedrich V. *Carta a Hegel de 4 de fevereiro de 1795.* In*:* HEGEL, G.W.F., *Escritos de juventud.* México: Fondo de Cultura Economica, 1978, p. 59.

1.6 POSITIVIDADE E *VOLKSGEIST* NOS ESCRITOS DE JUVENTUDE

A história da humanidade, segundo vê o jovem Hegel, é marcada pela decadência da racionalidade e liberdade das formas de vida dos povos. A liberdade de obedecer a leis que o povo deu a si mesmo e trabalhar em prol de um projeto comum, o sentimento dos indivíduos de que o Estado é produto de sua própria atividade, a preocupação de todos pela totalidade e a visão de conjunto, são características que as sociedades perderam ao longo da história. O individualismo e a busca do interesse privado marcaram o fim da vida pública.

Segundo Hegel, a religião haveria tido uma função importante nesse processo. O sentido e as raízes do cristianismo seriam compatíveis com a situação de decadência do corpo civil e político na qual a religião tomou forma, na sociedade judia, fosse porque já estava adaptada a esta decadência, fosse porque o povo a transformou "segundo as suas necessidades em algo a que pudessem se apegar" [83].

Para o filósofo, a substituição da religião pagã pela cristã foi uma revolução silenciosa cujas causas são enraizadas no espírito da época de um povo. Esta substituição engendrou um novo mundo espiritual e uma nova concepção do mundo.

Nas repúblicas antigas era viva a consciência de que a moral que orienta a escolha das ações é um sentido humano natural que não se presta a ensinar ou aprender, e apenas pode ser aduzida pelo próprio sujeito a partir da sua consciência - motivo pelo qual os tribunais civis não poderiam julgar pensamentos ou inclinações, nem um ideal de perfeição moral ser objeto das leis civis.

Na contramão, o traço essencial da religião cristã é considerar a lei moral como algo dado por uma autoridade a ser respeitada. Ela é uma religião que "ou não se postula pela razão e até entra em conflito com ela, ou, concordando com ela, exige todavia ser acreditada somente com base na autoridade" [84]. Para os gregos, a lei moral não estava escrita em parte alguma, eles contrapunham a sua liberdade aos deuses, e a sua vontade livre, boa ou má, era considerada um direito natural. Com a difusão do cristianismo, a Igreja adquire um poder legislativo e judicial baseado na posse e na administração do vasto código moral por ela criado. Como o Estado não é capaz de impor a seus cidadãos mais que a obediência externa à lei, pois a consciência não pode ser objeto das leis civis, a religião atua como instrumento de

[83] HEGEL, G.W.F. "La positividad de la religión cristiana". *In: Escritos de juventud.* México: Fondo de Cultura Economica, 1978, p. 153.
[84] *Idem*, p. 79.

produção, ordenação e fixação das disposições morais dos homens, buscando incutir-lhes na subjetividade as verdades objetivas, torná-las verdades subjetivas.

A servidão sob uma lei reduz a disposição moral e a virtude a "fórmulas mortas", o espírito do povo se torna "mortificado e amargado" pela sujeição contínua a um poder estranho. O cumprimento dos mandamentos torna-se um mecanismo sem substância e vazio de espírito, reduziu-se a "hábitos mesquinhos de uma vida sem autoconsciência" [85]. Os homens "de espírito e sentimentos mais elevados" tiveram necessidade de satisfações mais nobres que a de orgulhar-se deste "ofício de escravos". Dentre eles, Jesus Cristo. Jesus quis fazer com que o seu povo voltasse a agir animado pela sua vida interior. A diferença fundamental que se costumava levantar, na época de Hegel, entre os seguidores da religião judia e da cristã, era que os primeiros acreditavam atender a um dever com a divindade ao executar suas cerimônias, ao passo que os segundos as executariam atendendo à disposição moral compartilhada com os seus iguais. Hegel questiona esta diferença mostrando como esta disposição moral não é genuína: "os cristãos voltaram lá onde estiveram os judeus" [86].

Jesus mostrou o contraste entre a lei moral e as leis religiosas positivas, convertidas em leis civis. Jesus não criou os princípios da moral, mas os encontrou estabelecidos. Máximas da razão, como "quanto queiras que vos façam a vós os homens, faze-o vós a eles" (Mt. 7, 12) [87] passaram a ser respeitadas não pela sua racionalidade, mas por estarem escritas nos livros sagrados.

Contudo, ele não eliminou totalmente os elementos positivos, mas, ao contrário, manteve a centralidade destes e a liberdade de espírito como um complemento que deveria acompanhar o cumprimento dos mandamentos. Assim, Jesus foi ora um mestre da virtude, ora um mestre da religião positiva. Ora falava dos princípios de virtude derivados da razão, ora concedia importância moral a coisas que não repousavam sobre a razão.

Para isto teria contribuído a herança da positividade judaica. Jesus foi compelido a falar muito de si mesmo porque essa era a única maneira de ter audiência de um povo que acreditava ter recebido as suas leis religiosas, assim como as políticas, diretamente de Deus. Por isso, o sentido moral dos judeus não se distinguia da obediência à autoridade eclesiástica. A exigência racional não tinha audiência, sem importar quão belo pudesse ser o elogio da razão que Jesus fizesse. Em vista disso, ele teria tido que falar em nome de uma autoridade que pudesse ser ouvida, uma autoridade divina. Por isso não dizia "Quem crê em mim, crê em

[85] *Idem, op. cit.*, p. 428.
[86] *Idem, op. cit.*, p. 131.
[87] *Idem, op. cit.*, p. 75, nota de rodapé.

si mesmo", mas "Quem crê em mim, crê no Pai". Jesus teve que exigir uma fé em sua pessoa, o que só logrou dando à si uma aura divina.

A aceitação que o povo deu a Jesus se fundou em grande parte na possibilidade de que ele fosse o Messias previsto nos livros sagrados, que viria para fundar novamente o Estado judaico, como se vê na seguinte e em outras passagens bíblicas: "Lhe perguntavam: Senhor, é agora que vais restabelecer o reino de Israel?" (Atos, I, 6) [88]. Para não perder a receptividade do povo, Jesus não poderia negar facilmente que era ele. Também isto foi um adicional que o impelia a falar muito de si mesmo. Além disso, era bom para sua segurança, sua liberdade e sua vida que ele fosse considerado o Messias.

A doutrina de Jesus mantém como núcleo de sua fé a vontade revelada de Deus, como reza a tradição judaica, mas, de outro, não ignora o seu próprio "sentimento vivo" sobre o dever e a justiça. Em poucas palavras, Deus existe e protege o homem que segue o mandamento da virtude, que ele pode encontrar em si mesmo. "Ainda que isto seja, pelo demais, um conceito contraditório, a religião de Jesus se converteu em uma doutrina positiva sobre a virtude" [89]. Portanto, o problema está menos nos princípios da virtude apregoados por Jesus que na maneira de considerá-los, isto é, na transformação de mandamentos morais em mandamentos positivos.

Essa transformação levou à perda de características do cristianismo primitivo como a união e irmandade entre as pessoas e o tratamento da propriedade privada. A propriedade privada era considerada "crime de lesa majestade divina", a comunhão dos bens era uma condição de admissão na comunidade cristã. Este princípio se tornou menos fácil de manter quando as pessoas passaram a ter de fato propriedade, algo que abandonar. Substitui-se a comunhão de bens pelas doações, uma mudança que transformou a forma da distribuição de bens na medida em que o clero recomendava aos leigos a liberalidade e admoestava-lhes a avareza, sem contudo agir da mesma forma com a riqueza que adquiria e acumulava. "Assim ao enriquecer a si mesmo – como não ia merecer este clero pobre e desamparado! -, fez que a outra metade da humanidade se convertesse em mendiga" [90].

O cristianismo, como qualquer seita, nasce do sentimento dos homens de terem o direito de legislar para si mesmos. É sempre uma crítica e uma tentativa de superação. No mais das vezes, contudo, ela é malfadada, pois na medida em que se afasta da sua origem, as idéias de seu fundador tendem a se cristalizar uma vez mais em regras e ordenações que

[88] *Idem*, p. 76.
[89] *Idem*, p. 88.
[90] *Idem*, p. 90.

perdem, perante os fiéis, sua essência de leis surgidas da liberdade e autonomia morais e se tornam estatutos eclesiásticos a serem cumpridos tão-somente pela autoridade que inspiram. Assim transformada, a seita leva ao surgimento de outras, e assim por diante.

A autoridade religiosa se auto-declara irrevogável. Dá-se à fé e ao âmbito sobrenatural o estatuto de faculdade superior ao entendimento, supondo uma limitação deste. "Por isso, entre as chamadas provas da existência de Deus, a prova *ex consensu gentium* sempre teve sua importância" [91]. A fé positiva não é necessária. Ao menos universal ela deve ser, então, afirma a Igreja, e começa desse modo o fundamentalismo religioso. O cristianismo positivo descarta a força moral daquele que crê, que não precisa reconhecer em si "uma capacidade ou uma receptividade próprias para a moral, nem tampouco caráter de liberdade", pois submete-se por medo. Tal como no Estado absolutista, os indivíduos cedem à vontade soberana – suposta como a vontade de todos.

Tem-se um duplo problema: a conversão de uma sociedade religiosa em um Estado, e o conflito entre Igreja e Estado. Com isso, o Estado civil deixa de afirmar o alcance de seus direitos e permite que a Igreja se instaure em seu interior como Estado dominante. A Igreja prevalece sobre o Estado civil e toma para si direitos e funções deste. Na época de Hegel, o cidadão não cristão não podia adquirir imóveis, desempenhar cargos públicos e por vezes pagava mais impostos. O batismo era ato civil obrigatório, funcionando como ritual de "admissão" da criança como cidadã do Estado civil. O matrimônio era celebrado ante um representante da Igreja. Deste modo, o Estado sacrifica direitos de seus cidadãos. A Igreja faz com que o direito universal de liberdade de fé e culto se restrinja apenas ao seu caso: "toda Igreja, ao fazer-se dominante, se faz também intolerante" [92].

Quanto à educação, o Estado translada a responsabilidade pela educação à Igreja, parcial ou completamente. A Igreja suprime a capacidade racional do indivíduo de optar livremente pela aceitação das leis e da doutrina religiosa. Ela logra esta supressão ou sujeitando inteiramente a razão dentro da reflexão religiosa, ou "povoando a imaginação com terrores, para que a razão e a inteligência não possam e não se atrevam a se dar conta de sua liberdade de atuar em questões religiosas" [93]. Com isso, lesa o direito natural a uma formação livre de suas faculdades. A fé é inculcada "até a medula da alma" e enraizada "em todos os ramos de conceitos e capacidades das vontades e aspirações humanas". A profundidade e a

[91] *Idem*, p. 94.
[92] *Idem*, p. 110.
[93] *Idem*, p. 111.

vigorosidade do entendimento, a sutilidade e a sensibilidade do intelecto são desestimuladas quanto mais fortemente alguém aprende e adota a doutrina eclesiástica.

Influir na imaginação é o meio mais excelente de acostumar alguém à servidão. A educação da criança é feita por meio de inculcar nela imagens e conceitos com vistas a predispor nela sentimentos e ações de acordo com o direito eclesiástico. Por meio do batismo, a criança adquire direitos a benefícios no interior da comunidade cristã ("que não dilapida gostosamente", ironiza Hegel) apenas porque, quando adulta, cumprirá com seus deveres dentro dela. Caso não cumpra, a quebra do contrato competirá aos padrinhos da criança. Disto se derivou a imensa vantagem para os que dominam o Estado de "uma dominação, de um despotismo, que depois de completo avassalamento do livre arbítrio pelo clero já tem ganho o dia". A Igreja

> ensinou a estimar a liberdade civil e política como se fora esterco, em comparação com os bens do céu, e a depreciar o prazer da vida. Assim como a carência de meios para satisfazer as necessidades físicas quita a vida à parte animal do homem, a privação do prazer da liberdade de espírito leva consigo à morte da razão, e em tal condição os homens não sentem já a sua perda, a necessidade de seu uso ou o desejo de recuperá-la, como o corpo morto perde o desejo de comer e beber [94].

A natureza humana é deturpada ao ser ensinada somente a subordinar-se e a obedecer, sem poder desenvolver as virtudes que capacitam o indivíduo a fazer o bem a si e à sociedade, como a valentia, a decisão e a força. Ao decretar estes sentimentos, a Igreja tem por finalidade o auto-engano dos fiéis, fazendo-os crer que seus sentimentos são prescritos e que os livros sagrados conhecem a todos eles muito melhor que eles. Surge com isso uma tranqüilidade e auto-estima artificiais do indivíduo resultantes do fato de ele seguir aquelas prescrições. Ele crê que haja uma medida fixa de perfeição que o indivíduo, e, por maior que seja sua boa vontade, ele não crê nunca tê-la alcançado, o que lhe acarreta uma ansiedade que lhe tira toda a força e poder de decisão.

Um sentimento artificial é necessariamente mais fraco que um natural. É débil. Quando as pessoas se dão conta disso, ficam confusas, angustiadas e desconfiadas, podendo mesmo ficar loucas. O homem termina por carecer mesmo da consciência da contradição entre "a etiqueta das ações e seus motivos reais". Apreende desde criança os costumes vazios e sem vida e a regulamentação dos sentimentos: melancolia e "introspecção" durante a quaresma, felicidade e opulência durante a Páscoa, etc. Propalando os princípios da servidão, a religião cristã exige que a humanidade se deprecie moralmente e transforma em pecado a mera fé na possibilidade de uma força humana autônoma. De outro lado, no entanto, diz a esta

[94] *Idem, op. cit.,* p. 130.

mesma humanidade que ela é a favorita da divindade. Em meio a estes aspectos da doutrina cristã, a humanidade aceitou a tese da corrupção de sua natureza. De fato, a experiência confirmava a decadência, ao mesmo tempo que abstinha a humanidade da culpa, ao fazer o elogio da incapacidade e passividade humanas. A esfera de domínio da divindade foi expandida, da natureza para o mundo espiritual. Todo impulso nobre e de valor é visto como obra divina. Junto à isso, se estimulou o desprezo das alegrias e dos bens da terra por não poder tê-los, junto à esperança de uma grande recompensa no céu. A Igreja dá um tom honroso e virtuoso à impotência moral:

> é assim como vemos logo a Sto. Ambrósio ou a Sto. Antônio, rodeados da população das cidades atacadas por círculos bárbaros, implorar a Deus de joelhos nas igrejas e nas ruas para que os salvasse do infortúnio, em vez de correr às muralhas para defendê-las [95].

O fim do Estado eclesiástico torna-se a supervisão da moral por ele fixada, o controle absoluto de cada ação, sentimento, olhar, pensamento ou associação de idéias, enfim, policia "todo pensamento que passa, momento a momento, pela mente humana" para que não se desvie do princípio estabelecido. O direito eclesiástico puro lesa os direitos naturais dos homens e do Estado civil porque retira do arbítrio do indivíduo escolher participar ou não do Estado eclesiástico, atando os homens a ele não só enquanto durarem as suas vidas, mas também a de seus descendentes. Além disso, o Estado existe para proteger direitos dos cidadãos, proteção que demanda força. O Estado agirá com violência contra aquele que não respeitar estes direitos, "como um ser natural". Quando a Igreja ganha espaço dentro do Estado, transforma a defesa da fé em obrigação estatal. Tudo então está feito para legitimar as perseguições, assassinatos de que está repleta a história da Igreja. A assimilação completa do contrato social pelo contrato eclesiástico, do Estado civil pelo Estado eclesiástico atinge o paroxismo no tratamento dos dissidentes como rebeldes, e nos conseqüentes massacres na América, na Saxônia, etc.

"A idéia da Igreja ocupou o lugar da pátria e a de um Estado livre" [96]. O solapamento do Estado civil pelo Estado eclesiástico não alterou apenas regulamentos e legislações, mas todo um complexo de relações da gente entre si e com o coletivo. A humanidade adotou uma forma cultural miserável por conseqüência de as pessoas terem renunciado ao direito de julgarem por si mesmas, quanto mais o ideal de perfeição cristão passa pela "aniquilação de toda a liberdade da razão e da vontade (da razão teórica e prática)". Envolta em uma

[95] *Idem, op. cit.,* p. 159.
[96] *Idem,* p. 157.

“sonolenta submissão a Deus”, as pessoas não atingem a moralidade, mas tão somente a “legalidade”. O que de todo modo é motivo para comemorar, pois senão “a Igreja deveria haver conseguido a extirpação irrevogável, em uma parte do gênero humano, da humanidade e a transformação de tal deficiência em caráter constante de uma raça” [97]. O homem se tornou uma máquina sem força moral, movida por representações dadas, incapaz de se auto-determinar.

O espírito do povo (*Volksgeist*) foi inundado por um imaginário cujos costumes, cuja organização política, cujo “clima, cuja legislação, cultura e interesses nos são alheios, cuja história não tem conexão alguma com a nossa”, ao passo que as culturas regionais foram consideradas uma “superstição vergonhosa, um veneno maldito” [98]. Diferentemente da Grécia, as guerras do povo europeu eram feitas pelos governantes, a nação era só um instrumento, que “ainda que haja lutado com raiva e furor, ao final nem sequer sabia dizer porque o havia feito e o que havia conseguido”. A alguém que não conhecesse a história, a cultura e a legislação de Atenas, bastava que vivesse um ano na cidade para adquirir estes conhecimentos, pois a memória mantinha-se viva nas festas públicas. Os alemães, por outro lado, carecem de fantasia religiosa e de fantasia.

A razão busca, por natureza, “o absoluto, o autônomo, o prático”. Entre os gregos ela estava na vontade dos homens: a vontade absoluta e autônoma. A religião cristã oferecia o absoluto à distância. Os homens não poderiam tocá-lo, mas ela (a religião) garantia que o absoluto tinha boa audição para as suas rezas e implorações. A realização da moral não depende da vontade do indivíduo. “Posto que o desejável não o pode realizar um mesmo, se espera que se cumpra sem nossa colaboração” [99].

Os homens ficaram esperando passivos pelo movimento revolucionário a ser posto em atividade pela divindade. Como tardasse muito esse momento, acabaram se contentando com “a esperança de uma revolução universal, ao fim do mundo”. A humanidade já não é mais capaz de orientar o rumo de seus passos. A realização do individuo no Estado é uma idéia oca, de sentido perdido.

Um povo é um conjunto de pessoas que acredita que vale a pena se esforçar para que seu Estado seja um Estado de verdade, e, “se para um povo isto se torna indiferente cessará de pronto de ser um povo”. Sendo assim, para Hegel, o povo de sua época não poderia ser

[97] *Idem*, p. 133.
[98] *Idem*, p. 144.
[99] *Idem*, p. 153.

chamado de povo senão levianamente, posto que nele se perdeu o sentido de lutar pela sua independência.

A consciência religiosa do cristianismo haveria se desenvolvido no esteio da consciência política das sociedades em estado de decadência da liberdade e de despotismo. As virtudes morais passaram a ser mandamentos justamente porque já não eram obrigações por si mesmas, já tinham perdido aos olhos do povo seu critério interno de necessidade. Entretanto, a razão não pode se consumar senão mediante a extirpação, precisamente, deste elemento estranho.

Faltaram condições históricas para que Jesus e seus seguidores, em lugar de atuar predominantemente na esfera da vida privada dos homens, tivessem uma intervenção mais efetiva na vida pública, promovendo a modificação das leis e a transformação do Estado. A decadência teria começado pela formação de uma aristocracia que acumulara riqueza e conquistara o usufruto de comodidades e luxos. Com o tempo, o seu poder político, dado livremente pelo povo, passou a ser protegido à força.

Hegel conclui que a limitação do direito à propriedade é fundamental para recuperar a liberdade e autonomia do povo, haja vista que o fator da decadência do Estado é extensão da moral privada. A fim de retomar esta liberdade e autonomia, Hegel crê ser preciso mobilizar os povos por meio de uma “religião popular”, a qual deverá criar e alimentar “grandes tomadas de consciência”.

2 AUTOCONSCIENCIA E CIENCIA

O conceito de ciência de Hegel precisa ser compreendido em relação com a tradição do idealismo transcendental e com sua tese principal, a identidade de sujeito e objeto, aquilo que Hegel chama de ponto de vista absoluto e que não é subjetividade, nem objetividade, mas a identidade de ambas. Ele critica o esmorecimento deste fato fundamental na filosofia de Kant e em seus intérpretes, representado no emprego "positivo", dogmático, da noção de coisa-em-si, cujo acesso nos é vedado.

Neste sentido, o fenômeno é tomado como a fonte última do conhecimento, e o objeto, deixado à parte da investigação, paralelo e separado: eis porque é preciso "descerrar o enclausuramento da substância" [100].

Para Hegel, ao contrário, a representação de algo além da aparência é em si mesma aparência. Por isso ele escreve:

> Levanta-se, pois, esta cortina sobre o interior e dá-se o olhar do interior para dentro do interior [...]. Fica patente que por trás da assim chamada cortina, que deve cobrir o interior, nada há para ver; a não ser que nós entremos lá dentro – tanto para ver como para que haja algo ali atrás que possa ser visto [101].

A cortina que deve cobrir o interior: o fenômeno que esconde o númeno. Para ver e ser visto: a consciência nunca encontra algo que não tenha sido colocado por ela. O "algo ali atrás" não passa de uma ilusão. Para Hegel, a dimensão transcendental kantiana não é uma posição sólida e estável, e Kant jamais o ignorou. Ele sabe que não há um "além" concreto, ou seja, que a coisa-em-si não deve ser hipostasiada. Por sua vez, Hegel pretende escrever sem o recurso ao conceito de coisa-em-si. Desse modo, ele passará do acesso negativo ao absoluto para a descrição do absoluto mesmo como negatividade: trata-se de que a coisa é em si mesma incompleta.

Sob esta ótica, o gesto hegeliano não é o fechamento da lacuna kantiana, o fim da separação entre sujeito e absoluto e a volta à metafísica pré-crítica, mas sua assunção radical. Assim, a Fenomenologia seria um livro menos sobre o encontro da essência por trás da "cortina" da aparência que um livro sobre a "reabilitação das aparências" [102] a partir do reconhecimento do fato de que abstrações reais determinam os indivíduos.

Portanto, não se volta ao problema a respeito de como é possível atravessar o véu da aparência a fim de atingir a essência da realidade, mas se dá ênfase à questão da realidade

---

[100] HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do espírito, op.cit.,* §7, p. 24.
[101] *Idem,* §165, p. 118.
[102] ZIZEK, Slavoj. *A visão em paralaxe, op. cit.,* p.

ontológica da própria aparência. Assim, Hegel escreve que a consciência se despoja da aparência "de estar preso a algo estranho, que é só para ela, e que é como um outro" [103]. Não há uma realidade neutra. Não há um mundo das essências por trás do mundo das aparências. A aparência não é o dado irredutível no qual o pensamento se funda.

Hegel parece sugerir que o mundo suprassensível seja simplesmente algo postulado pela consciência. Mas no entanto, de fato, ela não produz uma projeção da realidade. Como nos diz Schmidt,

> se o mundo suprassensível fosse algo meramente postulado pela consciência, então Hegel adotaria uma simples posição empirista, conforme a qual justamente o mundo sensível constituiria a essência das coisas. No entanto, que isso não é o caso sabemo-lo já desde o capítulo sobre a percepção [...] se a intenção fosse meramente criticar a crença na realidade do mundo suprassensível, então Hegel já poderia ter terminado o capítulo com sua crítica ao conceito de força [104].

O interesse de Hegel não é simplesmente desqualificar o sensível e dar lugar a um mundo verdadeiro que estivesse oculto por trás do mundo das aparências. Como ele nos diz, "A aparência não é inessente, pois, pelo contrário, constitui um momento essencial da coisa" [105]. Entretanto, a necessidade dos momentos é um processo que se dá como que "às costas" da consciência, fora daquilo que ela representa pra si mesma.

A contradição estrutura a realidade, e o que é preciso é "*pensar* a mudança pura, ou a *oposição em si mesma*" [106]. A crítica de Hegel diz respeito a que esse fato não seja plenamente assumido, mas que, em vez disso, se busque dar um estatuto objetivo à oscilação entre mundo sensível e suprassensível. Com efeito, com isso, Kant, por exemplo, "deixa o empirismo para trás sem deixá-lo para trás; deixa o racionalismo para trás sem deixá-lo para trás" [107].

2.1 A QUERELA DA COISA-EM-SI

No capítulo III da Analítica Transcendental da *Crítica da Razão Pura*, intitulado "Do princípio da distinção de todos os objetos em geral em fenômenos e númenos", Kant reflete sobre as fronteiras do uso do entendimento, a fim de não transgredi-las "e se perder em

---

[103] HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do espírito, op.cit.,* §89, p. 73.
[104] SCHMIDT, Andreas, *O movimento tautológico da natureza. Sobre a gênese da consciência-de-si a partir da consciência na* Fenomenologia do Espírito, *op. cit.,* p. 28.
[105] HEGEL, G.W.F., *Curso de estética: o belo na arte, op.cit.,* p. 15.
[106] *Idem, Fenomenologia do espírito, op.cit.,* §160, p. 114.
[107] LONGUENESSE, Béatrice. *Hegel's critique of metaphysics, op.cit.,* p. 8.

quimeras e ilusões" [108]. Neste lugar, ele define o númeno negativamente, isto é, entendendo-o como algo que não é objeto de nossa intuição sensível, sem ser objeto de uma intuição não-sensível. Trata-se de coisas "que o entendimento deve pensar [...] como coisas em si":

> [...] decorre naturalmente do conceito de um fenômeno em geral, que lhe deva corresponder algo, que em si não seja fenômeno, pois este não pode ser nada por si mesmo e independentemente do nosso modo de representação; portanto, se não deve produzir-se um círculo perpétuo, a palavra fenômeno indica uma referência a algo, cuja representação imediata é, sem dúvida, sensível, mas que, em si próprio [...] deve ser qualquer coisa, isto é, um objeto independente da sensibilidade [109].

O númeno enquanto tal tem um caráter "problemático". Embora um objeto independente da sensibilidade possa ser pensado, não é possível que tenhamos acesso a ele através de nossa intuição sensível. Segundo Lebrun, este objeto além dos sentidos, "em si próprio", não tem estatuto de objeto positivo, mas, com relação a eles, Kant é agnóstico:

> Estes [os objetos em si], certamente, não podem ser tomados por conteúdos separados, que estariam situados atrás do fenômeno [...]. Por coisa em si não se deve entender nada além da coisa considerada independentemente de nossos sentidos e de um conhecimento empírico possível [110].

Se é assim, quando Hegel diz que "por trás da assim chamada cortina, que deve cobrir o interior, nada há para ver", está se aproximando desta tese. Por outro lado, para Zizek, já a justificação de Kant de por que é preciso introduzir o conceito de númeno "permanece nos confins da ontologia tradicional, com sua distinção entre aparência e realidade verdadeira – as aparências não se sustentam sozinhas, deve haver algo por trás delas" [111].

De todo modo, mesmo Lebrun aponta que, entretanto, em outras ocasiões, Kant dissente desta tese, quando então a definição negativa do númeno é obliterada e as coisas em si passam a ter um estatuto positivo. Então a coisa em si não é, apenas "uma outra relação (*respectus*) da representação com o *mesmo objeto*" [112], afinal, mas o objeto propriamente dito separado do fenômeno. Assim, na Analítica da Razão Pura Prática da *Crítica da Razão Prática,* Kant enfatiza a legitimidade do uso do conceito puro:

> Resulta, portanto, que a lei moral, da qual temos consciência imediata (tão rapidamente como formulamos máximas da vontade) é a que se nos apresenta *primeiramente,* desde que a razão a representa como um fundamento de

[108] KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste-Gulbenkian, 2001, A238, p. 258.
[109] *Idem,* A251-2, p. 266-7.
[110] LEBRUN, Gérard. *A aporética da coisa em si.* In: Sobre Kant. São Paulo: Illuminuras, 2001, p. 52.
[111] ZIZEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético, op.cit.,* p. 125.
[112] KANT, Imannuel. *Opus postumum, apud* LEBRUN, Gérard, *A aporética da coisa em si, op.cit.*

> determinação que nenhuma condição sensível pode sobrepujar e, ainda, inteiramente independente dessas condições, conduz precisamente ao conceito de liberdade [113].

Assim,

> Kant atrai, portanto, nossa atenção para um tema que é exatamente o simétrico do tema precedente: mesmo que os conceitos puros não tenham valor objetivo senão por meio da sensibilidade, eles permanecem, antes de tudo, independentes da experiência e, quem sabe, disponíveis para uma outra destinação [114].

Na primeira Crítica, Kant dá ênfase a que embora os conceitos sejam possíveis *a priori,* eles se referem a intuições empíricas. Sem que haja uma intuição empírica que lhe corresponda, o uso dos conceitos se torna "um mero jogo". Assim, só é possível, por exemplo, compreender a afirmação de que o espaço tem três dimensões apontando para o fenômeno:

> Para tal se requer que se *torne sensível* um conceito abstrato, isto é, que se mostre na intuição um objeto que lhe corresponda, porque, não sendo assim, o conceito ficaria (como se diz) privado de *sentido,* isto é, sem significação [...]. O conceito de quantidade [...] procura apoio e sentido no número e este, por sua vez, nos dedos, nas esferas de coral das tábuas de calcular, ou nos traços e pontos que se põem diante dos olhos [115].

Kant enfatiza que as categorias não se referem a objetos sem a condição da intuição empírica e não tem em si validade de conceitos objetivos. A possibilidade lógica do conceito não pode ser confundida com a possibilidade transcendental das coisas. As categorias puras, sem relação com a sensibilidade, têm "uma significação transcendental", mas não possuem "uso transcendental".

Se, por um lado, o idealismo transcendental de Kant envolve a descoberta da autonomia do conceito, enquanto produto da atividade sintética da consciência, por outro, o conceito é chamado aos seus limites ao ser subjugado à sensação e à intuição.

Com efeito, com a assim chamada "revolução copernicana", uma investigação acerca de um objeto sem relação com o sujeito é inadmissível, mas, pelo contrário, ela deve ser limitada em função das próprias leis do sujeito que conhece. A tentativa de construção de uma ciência do ser enquanto ser, ou das determinações universais das coisas como elas são em si mesmas, não é mais considerada, mas o ser é tratado sempre como ser pensado.

Por ser assim, o pensamento não modela a si próprio no objeto, mas o objeto modela a si próprio no pensamento. O dado sensível se conforma às categorias do entendimento que são formas da unidade da consciência. O conceito de transcendental surge para designar o

---

[113] *Idem, Crítica da Razão Prática.* São Paulo: Edições e Publicações Brasil Editora S.A., 1959, p. 62.
[114] LEBRUN, Gérard. *A aporética da coisa em si, op.cit.,* p. 54.
[115] KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* A240, p. 259.

conhecimento que não se ocupa com os objetos, mas com o modo de conhecê-los, haja vista que esse conhecimento é possível *a priori.* Esse modo se divide em sensibilidade e entendimento, os quais são estruturas *a priori* próprias do sujeito. O idealismo transcendental resta fundamentado na tese segundo a qual

> O *objeto*, porém, é aquilo em cujo conceito está *reunido* o diverso de uma intuição dada. Mas toda a reunião de representações exige a *unidade da consciência* na respectiva *síntese*. Por conseqüência, a unidade de consciência é o que por si só constitui a relação das representações a um objeto, *a* sua *validade objetiva*, portanto, aquilo que as converte em conhecimentos, e sobre ela assenta, conseqüentemente, a própria *possibilidade do entendimento* [116].

O conceito é transcendental somente na medida em que tem origem no objeto. Segundo Žižek, este argumento segundo o qual "a determinação do sujeito pelo outro é sempre a auto-determinação do sujeito" [117] se faz presente em toda a filosofia do Idealismo Alemão. Ora, escreve Hegel, o entendimento "não experimenta outra coisa que o fenômeno mesmo. [...] (mas) só faz experiência *de si mesmo*" [118]. Nos termos de Fichte, o eu se põe como limitado pelo não-eu. O objeto não apresenta a si próprio, motivo pelo qual não fazemos perguntas diretamente ao objeto, mas à comunidade científica. Em suma, o pensamento "conhece apenas determinações que são elas mesmas pensamento" [119].

Não obstante, quando o conceito de coisa-em-si é positivado, o papel constitutivo da unidade da autoconsciência é chamado aos seus limites. É afirmada uma relação externa entre o sujeito pensante e o objeto do pensamento. Este recurso ao conceito de coisa-em-si está relacionado com a "contribuição irredutível da receptividade na cognição, e com a impossibilidade resultante de estabelecer uma síntese completa do objeto da cognição" [120]. O criticismo considerou a faculdade de conhecer como algo próprio do sujeito, mas não necessário nele.

Como escreve Jacobi,

> Sem aquele pressuposto [o da coisa-em-si] não posso entrar no sistema kantiano; mas com dito pressuposto não posso permanecer nele. Permanecer dentro com este pressuposto é absolutamente impossível, porque implica a convicção de que nossa

[116] *Idem, Crítica da Razão Pura, op.cit.,* A99, p. 136. As duas primeiras ênfases são de Kant e as demais de Hegel, quando cita este trecho na *Ciência da lógica.*
[117] ZIZEK, Slavoj. *Tarrying with the negative.* Durham: Duke University Press, 1993, p. 126.
[118] HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do espírito, op.cit.,* §165, p. 117.
[119] LONGUENESSE, Béatrice. *Hegel's critique of metaphysics, op.cit.,* p. 26.
[120] *Idem, ibidem.*

percepção de objetos fora de nós, como coisas-em-si, é objetivamente válida e que estes não são simplesmente fenômenos subjetivos [121].

2.2 A CRÍTICA DE FICHTE E SCHELLING

O sentimento comum a muitos filósofos posteriores a Kant foi o de que a sua filosofia era carente de unidade, que a visão do todo era perdida no trabalho da análise. O princípio da autoconsciência é posto como "o ponto máximo do edifício da filosofia transcendental" [122], mas não é objeto de investigação em si mesmo. As faculdades do sujeito são consideradas como simplesmente dadas, sem serem relacionadas em uma unidade no Eu. Em consequência disso, a "raiz" da árvore do conhecimento em Kant permanece um ponto obscuro, a ponto de não ficar claro se há de fato uma árvore, ou apenas galhos justapostos [123]. Neste sentido, em carta a Hegel, Schelling escreve: "Kant deu os resultados, as premissas seguem faltando" [124]. Faz-se necessário, diz ele, assentar "os primeiros princípios de toda filosofia, nos quais se unem a razão teórica e a prática" [125].

Tendo isto em vista, Fichte inicia a reformulação da filosofia transcendental a partir da tematização da autoconsciência enquanto componente sistemático que perpassa todas as representações. É preciso deduzir a lógica interna na passagem entre as diversas categorias, assim como entre suas classes. Trata-se de descobrir as condições para pensar o conceito de autoconsciência. Segundo a tese de Fichte, a faculdade prática é a condição de possibilidade da faculdade teórica, ainda que a sua "pensabilidade" se fundamente no princípio teórico. O Eu incondicionado (*Täthandlung*, estado de ação, em oposição ao estado de coisas) opera uma síntese subjacente a toda oposição que apareça na consciência.

A *Doutrina-da-Ciência* (1794) é uma investigação transcendental com vistas a tornar evidente a unidade do sistema da razão. Segundo o filósofo, ela já teria sido pressuposta na filosofia transcendental inaugurada por Kant, porém não tematizada em si mesma. Buscando "fundar a filosofia transcendental em sua *unidade* fundamental, *a partir* da qual se

---

[121] Jacobi, F. H. *David Hume. Ueber den Glauben*, apêndice, Werke, II, p. 304 *apud* TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O espírito e a letra: a crítica da imaginação pura em Fichte.* São Paulo: Editora Ática, 1975, p. 85.
[122] HENRICH, Dieter. *O Eu de Fichte*, p. 3.
[123] *Idem, Between Kant and Hegel: lectures on German Idealism.* Cambridge/London: Harvard University Press, 2008, p. 37.
[124] SCHELLING, F. V., *Carta à Hegel datada de 1795*. In*:* G.W.F. Hegel, *Escritos de juventud*, *op.cit.*, p. 61.
[125] *Idem, ibidem*.

diferenciam o mundo sensível e o mundo supra-sensível" [126], o projeto assume um sentido radical, no sentido de ir às raízes da fundação "pré-lógica" do pensamento, ao terreno inexplorado da *reflexão* anterior ao pensamento, a fim de observar a gênese dos princípios que regem o saber, tais como os princípios de identidade, de contradição, etc.

Fichte considera que ele apenas recupere a tese da indissolubilidade de sujeito e objeto kantiana. Esta tese teria sido perdida na interpretação dos pós-kantianos porque

> A *Crítica* kantiana começa com o eu, *como mero sujeito*; daí a representação da aprioridade de conceitos vazios, sobre a qual os kantianos cometeram mal-entendidos tão ridículos. Ora, um sujeito se refere sempre a um objeto e, pelo menos na representação obscura, está inseparavelmente ligado a ele: assim incorporou-se provisoriamente à *Crítica*, com o consentimento de Kant, o *objeto fora do eu*, cujo lugar próprio é o ponto de vista do senso comum. Só no meio, *na doutrina do esquematismo da imaginação*, é que o próprio eu se torna também objeto [127].

Por esta via, o conceito de coisa-em-si, que deveria ter um valor "meramente operatório", foi convertido em "um conceito realista e metafísico" [128].

Schelling, por sua vez, quer uma filosofia na qual se funde a unidade da natureza, da arte e da história. Nas *Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo,* ele apresenta o conflito entre os princípios da liberdade e da necessidade, o qual, segundo ele, é solucionado no dogmatismo e no criticismo somente mediante a anulação de um destes princípios. Enquanto no dogmatismo o absoluto é posto como além do alcance do sujeito, fora de si, e isto faz com que o sistema dogmático consista na extrema passividade do sujeito, no criticismo, por outro lado, a fragilidade da razão faz com que não seja possível admitir a existência de um mundo objetivo. O dogmatismo visa a completa eliminação do sujeito, e o criticismo, a completa eliminação do objeto.

2.3 A CRÍTICA DE HEGEL AO FORMALISMO

Segundo Hegel, é preciso distinguir "o espírito e a letra" da filosofia kantiana, isto é, o princípio especulativo puro do domínio da reflexão. O princípio da especulação é a identidade de sujeito e objeto, expressa na dedução das categorias. Posteriormente, contudo, esta identidade ficou em segundo plano e as categorias, elas sim, foram consideradas os princípios

---

[126] TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O espírito e a letra: a crítica da imaginação pura em Fichte, op.cit.*, p. 35.

[127] FICHTE, J. G., *Vergleichung;* SW, II, 444-45, *apud* TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O espírito e a letra: a crítica da imaginação pura em Fichte, op.cit.*, p. 86.

[128] TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O espírito e a letra: a crítica da imaginação pura em Fichte, op.cit.*, p. 86.

supremos. Profundo engano. Com o esquecimento da identidade de sujeito e objeto, por um lado, as categorias são vistas como "seções mortas e inertes da inteligência" [129], e as coisas, como objetividade absoluta.

Tendo as categorias como princípios supremos, não faria sentido falar na substância espinosista. A isto Hegel chama "o raciocinar negativo", ligado mais à forma da dedução kantiana que ao seu princípio ou espírito. Contudo, diz Hegel, se nos prendemos ao princípio, a hipóstese das coisas em si e a mortificação e elevação das categorias a princípios supremos se mostram absurdas. A dedução das categorias expressa a identidade de sujeito e objeto, que é o princípio da especulação, a qual, contudo, ao ser ela mesma tomada em consideração, se esvanece.

São coisas distintas tratar racionalmente o entendimento e tratar a razão com o entendimento. Quando se opta por este último tratamento, o resultado é a apreensão da identidade de sujeito e objeto em um nível muito degradado: a identidade se limita ao número das categorias, das atividades puras do pensamento. No *Curso de estética*, lemos:

> Como fundamento da inteligência, e também da vontade, Kant colocara, de um modo geral, o racional em si, a liberdade, a consciência que se descobre e se sabe infinita, e este reconhecimento do caráter absoluto da razão como tal, que deu o impulso a toda a orientação filosófica moderna, este ponto de vista absoluto solicita, sem objeção alguma, a nossa adesão, qualquer que seja a insuficiência que se atribua à filosofia de Kant [130].

Porém, este caráter absoluto da razão ou o caráter autoreflexivo da consciência será radicalizado por Hegel.

> Kant reconheceu a "irredutível oposição entre o pensamento subjetivo e a realidade objetiva", mas "mas sem investigar a verdadeira natureza dessa oposição e sem dar a devida atenção, como devia, em que ela constitui a única realidade verdadeira" [131].

Assim, ele escreve: "Por este motivo em geral, que a substância é nela mesmo sujeito, como acima foi dito, todo o seu conteúdo é sua própria reflexão sobre si" [132]. Todo o seu conteúdo e não mais apenas uma parte: embora Kant tenha percebido que o conceito não é apenas a representação de um objeto, mas um produto da unidade da autoconsciência, contudo, ele manteve o conceito subjugado à sensação e à intuição: eis a "insuficiência" de sua filosofia.

Também Fichte afirmava esta radicalidade da autoreflexão:

---

[129] HEGEL, G.W.F., *Diferencia entre los sistemas de filosofia de Fichte y Schelling.* Madrid: Tecnos, 1990, p. 10.
[130] HEGEL, G.W.F., *Curso de estética, op.cit.,* p. 76.
[131] *Idem, ibidem.*
[132] *Idem, Fenomenologia do espírito, op. cit.,* §54, p. 51.

> Quem deixa subsistir de uma maneira qualquer, mesmo que seja com o mundo espiritual e ao lado dele, um mundo material – eles o chamam de dualismo – não é filósofo [133].

Assim, Fichte define sua doutrina-da-ciência como um acosmismo radical, em virtude do qual a natureza "é dotada de uma realidade que se poderia chamar [...] uma realidade de empréstimo" [134].

Sobre a filosofia de Fichte, Hegel escreve:

> A filosofia de Fichte tem a grande vantagem de ter estabelecido o fato de que a filosofia precisa ser uma ciência derivada de um princípio supremo, do qual todas as determinações são necessariamente derivadas [135].

Não obstante, Fichte emprega o princípio supremo do sujeito-objeto de forma demasiadamente formal, de modo que ele permanece "como um sujeito-objeto subjetivo" [136]. Este procedimento afasta-se do caminho principal, que tem "o ser imediato no centro", cujo acesso requer o "trabalho do conceito", "um conhecimento cultivado e completo". Contra isso, Hegel escreve que

> O idealismo enuncia a unidade simples da consciência como [sendo] toda a realidade, e faz dela imediatamente a essência, sem tê-la conceituado como essência absolutamente negativa [137].

Dessa forma, quando se enuncia verdades sobre o sujeito, o sujeito mesmo "só está presente como sujeito em repouso" [138]. O formalismo é inábil para superar a subjetividade e atingir o objetivo. Fichte analisa a atividade do conhecimento, mas deixa de lado a análise do objeto conhecido. Dessa forma, o que é conhecido é completamente subordinado ao processo do conhecimento. Para Hegel, de outro modo, o desenvolvimento do objeto deve tomar lugar no objeto mesmo.

Trata-se de que o objeto possui em si o princípio de sua auto-determinação. Se o objeto desenvolve suas próprias distinções, o trabalho do filósofo é diminuído: ele deve observar, mais que determinar, acompanhar, mais que guiar. A consciência ou o conceito desenvolve a si próprio temporalmente: eis o que Hegel chama de história:

---

[133] FICHTE, J. G., *Sttatslehre*; SW, IV, 73, *apud* TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O espírito e a letra: a crítica da imaginação pura em Fichte, op. cit.,* p. 79.
[134] TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O espírito e a letra: a crítica da imaginação pura em Fichte, op.cit.,* p. 79.
[135] HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofia*. México: Fondo de Cultura Economica, 1996.
[136] HEGEL, G.W.F., *Diferencia entre los sistemas de filosofia de Fichte y Schelling, op. cit.,* p. 6.
[137] HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía, op. cit.,* p. 155.
[138] HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do espírito, op. cit.,* §66, p. 58.

> Todavia, a Idéia, como algo concreto, como unidade de diferentes, como dito, não é essencialmente intuição, mas, como diferença nela mesma, como desenvolvimento, ela põe-se a si mesma no ser-aí (*Dasein*) e na exterioridade no elemento do pensar; assim aparece ao pensamento a filosofia pura como uma existência que progride no tempo [139].

O tempo não é um momento passageiro, algo para ser deixado para trás. Segundo Heidegger, Hegel teria feito o futuro sucumbir frente à prioridade ontológica do passado. Neste sentido, a ocorrência do novo está excluída. O que ocorre é sempre uma indicação do que já se cumpriu, o que virá será sempre retorno a si, mais do mesmo. A mesma interpretação é apresentada por Kojève, que escreve: "A explicação de Hegel do conceito genuíno de Ser é nada menos que a despedida do tempo na rota do espírito, que é eterno".

De outro modo, Malabou faz observar que o conceito é mais do que um recipiente de significado, mas tem um poder de moldar o próprio conteúdo. A isto Hegel chama plasticidade. Neste sentido, o conceito é auto-elaborado mediante a variação tanto de sua extensão quanto de sua inteligibilidade.

Com efeito, a palavra plástico, derivada do grego *plassein*, significa moldar, modelar, e, como adjetivo, contém dois significados: "por um lado, ser suscetível a mudanças de forma ou maleável [...], por outro, "ter o poder de imprimir forma, o poder de moldar". O termo alemão daí derivado, *Plaztizität*, empregado por Hegel, "descreve a natureza do que é "plástico", sendo a um só passo capaz de receber e de dar forma" [140].

Assim, o conceito "tem um conteúdo que em si mesmo é absolutamente sujeito". Trata-se, portanto, de que o termo sujeito precisa ser compreendido diferente de como é compreendido por Fichte, o qual

> [...] não abarcou o princípio do Eu como Idéia, mas somente na consciência da atividade que exercemos no conhecimento e conseqüentemente permaneceu preso na forma da subjetividade [141].

Se para Fichte a natureza não tem estatuto ontológico próprio, podemos dizer que, para Hegel, ela (entendida como o conceito) não apenas tem esta independência, como ainda nós devemos nos render a ela se não quisermos permanecer presos "na forma da subjetividade".

Contudo, como veremos à frente e como nos diz Torres Filho,

---

[139] HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía, op. cit.,* p..
[140] MALABOU, Catherine. *The future of Hegel: plasticity, temporality and dialectic.* Londres/Nova York: Routledge, 2005, p. 8.
[141] HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía, op. cit.,* p.

> É sem dúvida essa circunspecção da "natureza" dentro dos limites da experiência possível, impensável, a rigor, no horizonte da metafísica clássica, que abre espaço para a idéia de um supra-sensível *desnaturado* e permite aos pós-kantianos darem um valor positivo ao *acosmismo*, como fará Hegel ao tomar, usando esse termo, a defesa de Espinosa [142].

2.4 O "DISCURSO DO MÉTODO" HEGELIANO DE 1801

Em *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*, Hegel tece considerações acerca do método científico, motivo pelo qual o texto é considerado uma "espécie de Discurso do Método" do filósofo [143].

Nela, lemos que a ciência é o conhecimento da unidade e a negação da multiplicidade. Assim, é como se existissem dois níveis ou regiões: a realidade (o múltiplo) e a idealidade (a abstração). Tudo, porém, faz parte da realidade, entendida num sentido mais amplo que a realidade apenas do múltiplo. Hegel observa, entretanto, que há abstrações falsas e verdadeiras. Mas sem pensar, contudo, a verdade como adequação. Com efeito,

> Habitualmente chamamos "verdade" a adequação de um objeto à nossa representação. Temos nesse caso, como pressuposição, um objeto ao qual deve ser conforme a representação que dele temos. No sentido filosófico, ao contrário, verdade significa, se for expressa abstratamente, a adequação de um conteúdo consigo mesmo [144].

Assim como quando se fala em um verdadeiro amigo, se pensa no conceito de amizade, também quando se fala em abstração verdadeira, se pensa no conceito de abstração, ou seja, a reunião do múltiplo na unidade. Está nisto o mote da crítica de Hegel aos modos de tratar o direito natural do que ele chama "ciência empírica" ou empirismo puro (como a dos jusnaturalistas) e "ciência formal" (v.g., kantiana): elas não concretizam tal reunião, mas constroem suas filosofias sobre abstrações sem essência ou sem conteúdo, leviana e dogmaticamente inferidas.

Assim, Hegel não diz que a abstração não é verdadeira em relação a uma medida exterior, mas o que está em jogo é justamente esta distância separando o discurso de seu conteúdo:

---

[142] TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O espírito e a letra: a crítica da imaginação pura em Fichte*, *op.cit.*, p. 81.
[143] HEGEL, G.W.F. *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, Introdução, p. 4.
[144] LEBRUN, Gerard. *A paciência do conceito*, *op. cit.*, p.302.

> Se a adequação é inadmissível, não é porque seja uma solução defeituosa: é por ser a solução de um falso problema; não é que pretenda transpor indevidamente uma distância: é que supõe que haja uma [145].

Para Lebrun, deste modo, quando se quer compreender Hegel, é preciso escolher "entre o conto de fadas e a nova sintaxe", perceber menos no vocabulário hegeliano a suposta imposição dogmática de entidades suprarreais e mais a intenção de retorno ao "uso comum da linguagem", que é preciso trazer novamente à baila justamente para exorcizar aquelas entidades, as "coisas-de-pensamento", "abstrações sem essência".

As maneiras científicas de tratar o direito natural que Hegel analisa são as do que ele chama de "empirismo puro" ou ciência empírica e "formalismo" ou ciência formal. A primeira envolve os jusnaturalistas em geral, a segunda, as filosofias de Kant, Fichte e outros. Embora radicalmente opostas na aparência, Hegel aponta para a sua origem comum.

Os dois modos se preocupam em encontrar a necessidade das relações que compõe a realidade, separando uma essência em meio à contingência. Assim se determina, *v.g.*, a essência do matrimônio como a procriação e a comunidade dos bens, a essência da penalidade como a correção moral e a compensação do crime, etc. Lançando mão de tais conceitos, elas consideram que é possível abranger a totalidade do conteúdo, e torná-lo inteligível e ordenado.

Elas determinam, portanto, uma separação entre forma e conteúdo e a definição de que a forma é absoluta e o conteúdo condicionado. Esta formulação não corresponde ao modo de ser das coisas na realidade.

Sendo assim, pode acontecer considerarmos um conceito ou uma relação como essenciais na explicação de um fenômeno, para depois mudarmos de opinião, ao encontrarmos outro conceito que julgamos mais importante, ou então percebermos que ele era parte de uma totalidade maior, na qual não tem maior centralidade que outros elementos. Neste caso, os princípios em que outrora nos fiávamos se mostram insuficientes para a explicação do fenômeno, e temos que admitir que eles não expressavam a necessidade verdadeira entre as coisas, não desciam até à profundidade da conexão.

Para Hegel, é com esta espécie de princípios "flutuantes" que o formalismo e o empirismo trabalham, pois elevam uma singularidade sem essência à abstração, e esta abstração à absolutidade. Ou seja, o formalismo crê que conteúdo e forma tem existências distintas, e que a unidade formal é universal e pode ser encontrada na consciência pura. No entanto, ela não faria mais do que elevar e fixar na forma da universalidade a forma de uma

[145] *Idem, ibidem.*

determinidade escolhida arbitrariamente, separando-a de seu conteúdo. Uma vez que vê a totalidade científica como conseqüência, deste princípio vazio estende a conseqüência o quanto se queira, excluindo o que fugir à regra como empírico. De outro lado, o empirismo, apesar de não distinguir forma e conteúdo, também trabalha com unidades formais, que escolhe inconscientemente, às vezes as tomando à ciência formal, e vê a totalidade científica como completude a ser atingida. Se a ciência empírica não tem critério para distinguir contingência e necessidade, na ciência formal este critério é o esvaziamento do conteúdo: a unidade absoluta é pura abstração ou pura autoconsciência, sem mais. Disto resulta que ambas passem ao largo do conteúdo. Nas duas, a conseqüência da determinidade escolhida ao acaso está sempre sendo contradita, motivo da "tormenta" em que viveriam, buscando encontrar a relação necessária das determinidades que consideram essenciais com as outras que vão surgindo.

Se, v.g., um indivíduo admite a máxima de aumentar sua fortuna por todos os meios seguros, e se então alguém lhe confia um depósito, ele age bem e conforme a universalidade apropriando-se e negando o depósito, com o que seriam contraditas outras determinidades consideradas, do mesmo modo, necessárias.

De um lado, mesmo Hegel admite que a ciência não poderia operar senão desse modo. De fato, o conflito e a tensão que se colocam, em uma visão panorâmica, são entre multiplicidade e unidade, ou diferença e identidade. Como reunir a diversidade sob o conceito?

A unidade cientifica é necessariamente uma "certa unidade incompleta e relativa ou o conceito de uma relação" [146]. Uma vez que as coisas são, no tempo, sob a forma de momento positivo, da subsistência dos opostos, e negativo, da aniquilação de ambos,

> A passagem absoluta ao oposto, que é a sua essência [do infinito], e o desaparecimento de cada realidade em seu contrário não podem ser fixados de outra forma senão de uma maneira empírica, um de seus lados, a saber, a realidade, ou a subsistência dos opostos, é fixado, e é feita a abstração do contrário, do nada desta subsistência [147].

Entretanto, o empirismo e o formalismo concebem esta unidade incompleta como unidade absoluta, identificando a essência do sujeito pensante e a essência da ciência, e, neste caso, do direito natural. Imaginam que a unidade formal lida com a totalidade dos opostos, quando de fato ela é uma unidade "pura e simplesmente analítica" e uma "tautologia". A

[146] HEGEL, G.W.F. *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*, *op. cit.*, p. 39.
[147] *Idem*, p. 56.

forma é absoluta por causa do princípio da identidade, porém esta absolutidade não concerne ao conteúdo:

> a determinidade, acolhida na forma da unidade pura ou da identidade formal, produz, se o conceito determinado é expresso como proposição, a tautologia da proposição formal: a determinidade A é a determinidade A. A forma, ou, na proposição, a identidade do sujeito e do predicado, é algo de absoluto, mas somente um ser negativo ou formal, que não concerne em nada à determinidade A; este conteúdo é, para a forma, algo de absolutamente hipotético. A absolutidade que está na proposição, segundo a forma desta, obtém, todavia, na razão prática, toda uma outra significação; ela é, com efeito, transportada também sobre o conteúdo, que, segundo sua natureza, é algo de condicionado [148].

Assim, v.g., a razão prática kantiana orienta que se escolha sempre uma máxima de nossa vontade que valha como princípio de uma legislação universal; mas, dentre as determinidades, umas são tão boas candidatas à lei moral quanto as outras. Justamente quanto à questão principal de saber o que é o direito e o dever, ou seja, o conteúdo, fica isso "indeterminado e livre":

> Ora, é precisamente o interesse de saber isto que é bem direito e dever; indaga-se a respeito do conteúdo da lei moral, e é unicamente o conteúdo que importa; mas a essência da vontade pura e da razão prática pura é que seja feita abstração de todo conteúdo [149].

Fica a critério dos indivíduos o preenchimento daquela forma da lei moral. A crítica hegeliana aponta para que é preciso ter consciência de que desse modo é impossível atingir a unidade originária, porque esta forma de colocar a questão não capta a verdadeira forma do problema.

A experiência indica que a unidade não precede à multiplicidade, nem o contrário; as determinidades não existem de modo independente e face a face com as outras. Uma determinidade não é +A ou –A, mas "ao +A está encadeado indissoluvelmente o –A", por isso a identidade é a identidade mais a não identidade, o sentido das determinidades opostas deve ser buscado na unidade dos opostos e na relação entre eles. "Quando se diz diferença e identidade, já estou dizendo que a identidade é a não-diferença".

A identidade dos opostos é sempre relativa, porquanto só pode ser aduzida na visão da relação de contradição. A necessidade, com isso, tem um "lado duplicado", e, para conhecê-la, o conceito deverá ser a "dissolução sistemática das contradições, com as quais se choca o entendimento filosofante" [150]. Assim, a totalidade já não será o império de uma determinidade

---

[148] *Idem,* p. 60.
[149] *Idem, ibidem.*
[150] LEBRUN, Gerard. *A paciência do conceito, op. cit.,* p.302.

sobre as outras, mas sim o conhecimento da unidade efetiva dos opostos e da relação entre eles, da "estrutura".

Nas maneiras de tratar o direito natural criticadas por Hegel, há uma separação do conceito e do sujeito da vida ética, em conseqüência da qual não se percebe que cada um dos termos opostos tem um "ser-um interior" e um "ser separado", o qual se manifesta sob a forma da unidade (direito e dever) e sob a forma da multiplicidade (sujeito pensante e desejante), e que a essência dos opostos é o conceito absoluto. Por isso, naquelas filosofias,

> como em tudo isto que progride de condicionado a condicionado, ou bem nenhum incondicionado pode ser mostrado, ou bem, se tal incondicionado é posto, ele é a indiferença formal que tem fora dela mesma o diferente condicionado, essência sem forma, poder sem sabedoria, quantidade sem qualidade interior ou infinitude, repouso sem movimento.

As coisas tem um aspecto material "impuro" e um aspecto interior "puro". A conexão da necessidade e da dominação da forma não emerge no visível, a intuição é o aspecto "puramente arquitetônico". A vida ética orgânica é a união dos momentos da unidade absoluta e da infinitude. Esta união, entretanto, deve ser mais que a *mistura* de positivo e negativo, ela deve ser a *indiferença* da relação.

A infinitude é "o princípio do movimento e da mudança, da mesma forma sua essência não é nada mais do que ser o contrário não mediatizado de si mesmo; ou ela é o negativamente absoluto, a abstração da forma, que, enquanto identidade pura, é imediatamente pura não identidade ou absoluta oposição". Só existe absoluto na infinitude. Ela é a permanência não somente "segundo a possibilidade, mas *actu*, segundo a efetividade" [151].

A ciência é a infinitude positiva. A infinitude negativa é pela qual trabalha a ciência formal (negação da oposição). O formalismo é mais completo, mas não adianta, porque é formal e vazio. A filosofia do criticismo, conforme pensa Hegel, mostrou que o científico é distinto do objetivo, que a ciência é o intermédio entre o nada e a realidade, mistura do ser e do não-ser, que elas são positivas apenas sob o ponto de vista empírico. Todavia, ela colocou o absoluto inteiramente na filosofia prática, e, nesta, "ela é um saber positivo ou dogmático".

Desse modo, ela teria chegado ao cume da oposição entre ser e não ser, ou à realização do conceito absoluto de infinitude. Esta oposição, contudo, não é negatividade absoluta ou infinitude, mas sim mistura de positivo e negativo. As sínteses nela representam somente as intuições empíricas, porque contém só a "significação simplesmente negativa da suprassunção

[151] HEGEL, G.W.F. *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*, *op. cit* , p. 91.

de uma parte da oposição", sem uma significação positiva da intuição. Estas ciências operaram uma "desfiguração caricatural" da Idéia absoluta, deformando-a. As ciências empíricas são legítimas quando a intuição acerta, isto é quando é "pura (...) separada da sujeira dos conceitos fixos".

A maior ignorância da ciência é não conhecer seus limites. Pela sua natureza, ela tem que se comportar empiricamente em relação a estes limites e assim deve necessariamente tentar ultrapassá-los "de modo falso", sabendo que os julga sempre menores do que eles são de fato. Ela não pode apreender nunca a "certeza da extensão da igualdade de suas determinidades diversas", mas anda no escuro e pé ante pé: "Sobre a comensurabilidade e a incomensurabilidade, nada está determinado".

Uma das idéias das filosofias de Kant e Fichte é a da coerção. Nela, duas partes se opõem (governado e governante, etc.), sendo que elas podem ou exercer pressão uma sobre a outra, ou apenas alguma sobre a outra. Para Hegel, a coerção seria apenas uma determinidade absolutamente finita e singular, sem racionalidade, o que ele se esforça em provar.

Em primeiro lugar, argumenta que é necessário que a coerção comece em algum momento, e que saber que momento é esse é uma tarefa que só poderia ser realizada a partir de um ponto de vista que não fosse coagido. Se não fosse coagido, seria transcendente ao sistema da coerção; assim, o sistema teria que ser imanente e transcendente simultaneamente, o que é um contra-senso.

Além disso, se a coerção existe por si, e se a essência da liberdade é ela não ser limitada, não existe liberdade, pois a não-coerção é condição da liberdade. Todavia, a liberdade aqui não é entendida como possibilidade de escolha, que é "pura e simplesmente uma liberdade empírica", mas como a negação dos opostos. Não se nega +A e se escolhe –A, mas se nega a ambas. A liberdade é assim a "absolutidade da possibilidade de que nenhuma das duas seja", "a negação abstrata tanto de –A quanto do +A". Desse modo, não é possível que haja coerção, porque não é possível alguém fixar apenas +A no indivíduo.

Ademais, observa também, em relação às duas partes, o que coage e o que é coagido, que o poder possível desta deve ser capaz de coagir o poder efetivo daquela, caso contrário, não se pode chamar-lhe poder:

> só a parte superior em poder é a parte poderosa, pois, para que algo seja limite para o que é outro, deve ele ser igual; a parte mais fraca, por conseguinte, não é um limite para aquela; todas as duas, devem, assim, reciprocamente ser coagidos e se coagir com uma força igual. Mas, se, deste modo, ação e reação, insistência e resistência são igualmente fortes, o poder bilateral se reduz ao equilíbrio, por aí é suprassumida toda atividade, exteriorização da vontade e prática.

De outro lado, no conceito absoluto, a forma não se relaciona, como no caso da coerção, "com as determinidades singulares, mas com a inteira efetividade e suas possibilidades, isto é, a vida ela mesma" [152].

A pena, de outro lado, também aniquila +A e –A, ela "vem da liberdade e permanece, mesmo enquanto ela reprime, na liberdade". Quanto a um crime +A, aplica a represália –A, com o que tanto o criminoso se torna livre quanto o tribunal age racionalmente. Assim, a oposição absoluta da coerção à liberdade singular seria falsa:

> Dos conceitos em geral que se prendem à coerção e exprimem precisamente esta relação, tem sido em parte já mostrado que são abstrações sem essência, coisas-de-pensamento ou seres da imaginação, sem realidade; apresenta-se, para começar, a abstração – dependente do nada – de um conceito da liberdade universal de todos, que seria separado da liberdade dos singulares, em seguida, por outro lado, precisamente esta liberdade do singular, igualmente isolado; cada uma, posta por ela mesma, é uma abstração sem realidade mas, todas as duas absolutamente idênticas e então postas simplesmente também esta identidade primeira que se encontra no fundamento, elas são algo de totalmente outro que estes conceitos de que se acaba de falar, que tem sua significação unicamente na não-identidade [153].

Uma vez contrapostos a unidade pura, "ou a lei moral vazia, a liberdade universal de todos" e a consciência real do sujeito, "liberdade singular", "somente de modo formal e exterior – e esta relação se chama *a coerção* -, todos os dois [lei e sujeito] devem estar reunidos". A coerção se configura como a oposição da universalidade e da singularidade.

2.5 SONHAMOS QUE SONHAMOS: A REALIDADE DA APARÊNCIA

Levar às últimas conseqüências o princípio kantiano da autonomia do pensar significa, afirma Hegel, "conceber o pensamento como imanente ao objeto" [154]. O conceito não nos afasta do objeto, mas nos aproxima dele. Por um lado, a consciência tem um caráter auto-reflexivo:

> Por este motivo em geral, que a substância é nela mesmo sujeito, como acima foi dito, todo o seu conteúdo é sua própria reflexão sobre si [155].

Entretanto,

---

[152] *Idem,* p. 84.
[153] *Idem,* p. 78.
[154] HEGEL, G.W.F., *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, op. cit.,* §377.
[155] HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do espírito, op. cit.,* §54, p. 51.

> [O saber] não é uma atividade que manipule o conteúdo como algo estranho, nem é a reflexão sobre si, partindo do conteúdo. A ciência não é um certo idealismo que se introduzir em lugar do dogmatismo *da afirmação*, como o *dogmatismo da asseveração* ou *dogmatismo da certeza de si mesmo.* Mas, enquanto o saber vê seu conteúdo retornar à sua própria interioridade, é antes sua atividade que nele está imersa, por ser tal atividade o Si imanente do conteúdo [156].

A ciência não é "reflexão sobre si, partindo do conteúdo": não é a aparência que tem origem no númeno. A idéia segundo a qual o verdadeiro se fundamenta no eu é própria ao que Hegel denomina "*dogmatismo da certeza de si mesmo*".

O caráter auto-reflexivo da consciência não significa um afastamento da essência ou do verdadeiro. Embora a consciência não vá além de si, isto não implica que ela esteja presa em si mesma, ensimesmada. O saber do sujeito é o retorno do saber mesmo à sua interioridade; a atividade do conhecimento é sempre imanência do conteúdo. O caminho do pensamento ao mundo é "uma passagem através do puro conceito sem alteração do conteúdo".

Ao afirmar o caráter auto-reflexivo da consciência, Hegel afirma que o sujeito sequer pode saber até que ponto é limitado por suas "representações" que o afastam do objeto, pois na verdade não tem o direito de se reservar uma "posição de observador neutro, que pode, de seu lugar seguro, comparar a realidade verdadeira com a percepção errada e distorcida" [157]. Com isso, o fato primordial não é que a consciência ensimesmada esteja presa em si mesma, mas, antes, que "estou privado até da minha experiência "subjetiva" mais íntima, o modo como tudo "realmente me parece ser" [158]. A relação mesma do conceito com o que aparece como seu além ou seu Outro irredutível é uma aparência: a aparência *parece parecer*, enquanto realmente *é.* A fantasia tem um grau de realidade.

A representação de algo além da aparência é em si mesma aparência. A própria aparência de um excesso para além dos conceitos, já é uma "percepção enganosa de uma inconsistência do conceito em si mesmo" [159]. A falsidade da aparência é um sonho: "(...) e contudo acontece, mesmo no sono, suspendermos nosso julgamento, a saber, quando sonhamos que sonhamos" [160].

Além disso, o sujeito deve estar sempre privado da própria aparência, na medida em que se o Eu tivesse completa consciência-de-si, ele perderia o que faz dele este puro Eu, se

---

[156] *Idem, ibidem.*
[157] ZIZEK, Slavoj. *A visão em paralaxe, op. cit.,* p. 219.
[158] *Idem,* p. 232.
[159] *Idem,* p. 250.
[160] ESPINOSA, Baruch, *apud* TORRES FILHO, Rubens Rodrigues, *O espírito e a letra: a crítica da imaginação pura em Fichte, op. cit.,* p. 77.

tornando presente à representação. Contemporaneamente, contra a redução naturalista da consciência, em discussão com David Chalmers a respeito da distinção, em sua filosofia da mente, entre consciência e experiência consciente, Zizek pergunta:

> O estatuto da fantasia inconsciente não será, todavia, fenomenal, em certo sentido sem precedentes? Não será *esse* o maior paradoxo do Inconsciente freudiano – que ele designe a maneira como as coisas "realmente nos parecem", além de sua aparência consciente? Longe de ser superado pelo posterior descentramento das ciências do cérebro, o descentramento freudiano é, portanto, muito mais inquietante e radical do que estas, que permanecem dentro dos limites de uma simples naturalização: ele abre um novo domínio de estranhos "fenômenos assubjetivos", de aparências sem sujeito a quem possam aparecer: é só aí que o sujeito "não é mais senhor da própria casa – da casa de suas próprias (auto) aparências. A evolução das ciências "duras" no século XX gerou o mesmo paradoxo: na física quântica, a "aparência" (percepção) de uma partícula determina sua realidade. O próprio surgimento da "realidade dura" a partir da flutuação quântica por meio do colapso da função ondulatória resulta da observação, isto é, da intervenção da consciência [...] [161].

Como nos diz Longuenesse, "Hegel não pode ser situado com relação à oposição entre transcendência e imanência: sua posição é a da *absoluta imanência da transcendência*" [162].

2.5.1 IMANÊNCIA E CONHECIMENTO IMEDIATO

No prefácio da *Fenomenologia*, lemos:

> a passagem – que é mais que uma palavra dessas – contém um tornar-se Outro que deve ser retomado, e é uma mediação, mesmo que seja apenas passagem a outra proposição. Mas o que horroriza é essa mediação: como se fazer uso dela fosse abandonar o conhecimento absoluto – a não ser para dizer que a mediação não é nada de absoluto e que não tem lugar no absoluto [163].

Se há imanência do conteúdo, porém, não há conhecimento direto ou imediato. Com efeito, a existência não pode ser mostrada, apresentada, exposta, é preciso demonstrá-la indiretamente, *mediatamente*. Como nos diz Lebrun, uma das tarefas mais difíceis do hegelianismo é justamente elaborar um conceito de "presença" liberado de toda referência a uma "apresentação".

Para Longuenesse, Hegel endossa o "entendimento intuitivo", conforme descrito por Kant, como a "verdadeira idéia de razão" [164] e como o ponto de partida absoluto. A noção de entendimento intuitivo é apresentada por Kant na *Crítica do Juízo* como um conceito

---

[161] ZIZEK, Slavoj. *A visão em paralaxe, op. cit.,* p. 233.
[162] LONGUENESSE, Béatrice. *Hegel's critique of metaphysics, op. cit.,* p. 429, nota 3.
[163] HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do espírito, op. cit.,* §20, p. 31.
[164] LONGUENESSE, Béatrice. *Hegel's critique of metaphysics, op. cit.,* Introdução, XVIII.

meramente problemático destinado a clarificar por contraste a natureza e as limitações do entendimento humano.

Também para Paul Frank, Hegel defende a existência deste entendimento intuitivo e infinito, o que seria justificável na medida em que seria a única resposta possível ao ceticismo, resposta que o sistema kantiano não pode oferecer [165].

Entretanto, essa afirmação vai de encontro à afirmação de Hegel segundo a qual a *Fenomenologia,* enquanto apresentação do vir-a-ser da ciência, "não terá nada a ver com o entusiasmo que irrompe imediatamente com o saber absoluto – como num tiro de pistola –, e descarta os outros pontos de vista, declarando que não quer saber nada deles" [166].

Jay Gupta afirma que "Hegel, como Aristóteles, tomou "pensamento" como sendo algo ricamente determinado" [167].

Já para Luft, Hegel é crítico da solução aristotélica para o problema da fundamentação, a saber, por meio da noção de um conhecimento primordial imediato (*nous*). O pensar é interior ao mundo, o *nous* rege o mundo, o pensamento é imanente, é interno à realidade – nos *Segundos analíticos,* lemos: "Toda didascália e toda dianoética provém de um saber que precede o conhecimento". Segundo ele, Hegel não busca um começo absoluto, mas, antes, "A exigência de uma renovação metódica por parte de Hegel surge justamente da constatação do caráter arbitrário de qualquer começo realizado sem razões" [168].

Se efetivamente Hegel propõe um começo "sem pressupostos" [169], escreve ele, "esta expressão não deve nos iludir: Hegel não está defendendo o recurso a um conhecimento direto de dado elemento, por meio do qual poderíamos instaurar o começo da ciência" [170].

O essencial na ciência, escreve Hegel, "não é tanto que o início seja algo puramente imediato, mas que o todo desta seja um círculo em torno de si mesmo, onde o primeiro torna-se também o último, e o último também o primeiro" [171].

Se para Fichte "na filosofia tem-se que partir necessariamente do Eu, porque ele não pode ser deduzido" (WL, 298), para Hegel, "não há, em ciência, começo absoluto", pois

---

[165] FRANK, Paul. *All or Nothing: Skepticism, Transcendental Argument, and Sistematicity in German Idealism.* Cambridge: Harvard University Press, 2005.
[166] HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do espírito, op. cit.,* §27, p. 35.
[167] GUPTA, Jay A. *Hegel's Critique of the Concept of Consciousness: Its Relevance to Contemporary Epistemology and Philosophy of Mind*. (Tese de doutorado). Toronto: University of Toronto, 2011, p. 38.
[168] LUFT, Eduardo. "Fundamentação última é viável?". In: *Nós e o Absoluto.* São Paulo: Loyola, 2001, p. 82.
[169] HEGEL, G.W.F, *Ciência da lógica, op. cit.,* p. 69.
[170] LUFT, Eduardo. "Fundamentação última é viável, *op. cit.,* p. 82.
[171] HEGEL, G.W.F., *Ciência da lógica, op. cit.,* p. 70.

“sendo a filosofia como totalidade, como tal tem o seu começo em tudo” e é necessário “conceber a filosofia como um círculo regressando a si mesmo” [172].

Hegel opõe

> sua concepção do verdadeiro, que inclui em si a mediação, a todo o sistema que põe a Verdade, o Verdadeiro como um imediato, um ser, uma substância que está além da mediação. A mediação [...] não é estranha a esse verdadeiro; está nele, ou, em outros termos, o verdadeiro é sujeito e não substância [173].

Na fórmula segundo a qual o verdadeiro deve ser entendido não apenas como substância, mas também como sujeito, a substância não deve mais ser entendida como algo que “tão somente introduz ou condiciona um processo. Assim não estaria determinada como movimento, senão unicamente em alguma relação com ele”. O processo, por conseguinte, tampouco deverá ser entendido como “desdobramento ou diferenciação de algo originário” [174].

Como nos diz Zizek, não há uma unidade no início desde sempre esperando ser desvelada. A dialética não começa pela plenitude. Neste caso, se perde de vista a idéia fundamental de Hegel segundo a qual “nosso caminho para a verdade faz parte da verdade em si é anulada” e se retorna para o conceito de verdade como coisa-em-si substancial e independente da abordagem do sujeito.

> A descoberta da verdade necessária, por parte do sujeito, é simultaneamente a constituição (contingente) desta mesma verdade – ou, parafraseando Hegel, afirmar que o próprio retorno à (redescoberta da) Verdade eterna gera essa Verdade. Longe de ser um “essencialista” que desenvolve todo o conteúdo a partir do autodesdobramento necessário do Conceito, Hegel é – nos termos de hoje – o maior pensador da autopoiese, do processo de emergência das características necessárias a partir da contingência caótica, o pensador da auto-organização gradual da contingência, do advento gradual da ordem a partir do caos [175].

Para Schelling, a solução deste conflito se dá especificamente na obra de arte, enquanto “principio interior que forma a matéria de dentro para fora”, a partir da intuição perdida do absoluto ou da “intuição intelectual do mundo, que surge pela unificação instantânea dos dois princípios conflitantes em nós” [176].

O conceito puro, objeto do movimento dialético, “tem um conteúdo que em si mesmo é absolutamente sujeito”. Com isto, Hegel se opõe à atribuição de valor de verdade à intuição:

---

[172] HEGEL, G.W.F., *Curso de estética, op. cit.,* p. 10.
[173] HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel.* São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 96.
[174] HENRICH, Dieter. *Hegel en su contexto.* Caracas: Monte Avila Editores, 1987, p. 81.
[175] ZIZEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético, op. cit.,* p. 320.
[176] SCHELLING, Friedrich V. *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo*. In: Obras escolhidas. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 6.

> Com efeito, se o verdadeiro só existe no que (ou melhor, como o que) se chama quer intuição, quer saber imediato do absoluto, religião, ser [...], então o que se exige para a exposição da filosofia é, antes, o contrário da forma do conceito. O absoluto não deve ser conceptualizado, mas somente sentido e intuído; não é o seu conceito, mas seu sentimento e intuição que devem falar em seu nome e ter expressão [177].

Quando sentimento e intuição falam em nome do conceito, temos um "falar profético". Trata-se de uma ilusão, pois a reflexão "reside somente na finitude" [178]. Em sua ilusão,

> acreditam esses senhores – por meio do velamento da consciência-de-si e da renúncia ao entendimento – serem aqueles "seus" a quem Deus infunde no sono a sabedoria. Na verdade, o que no sono assim concebem e produzem são sonhos também [179].

O recurso a um saber imediato torna a ciência ininteligível e esotérica. Ao contrário, "Só o que é perfeitamente determinado é ao mesmo tempo exotérico, conceitual, capaz de ser ensinado a todos e de ser a propriedade de todos" [180]. O verdadeiro não é "uma unidade *originária* enquanto tal, ou uma unidade *imediata* enquanto tal" [181].

Assim, Hegel se afasta da concepção romântica que julgava possível captar a verdade de qualquer outro modo que não pela ciência e pelo conceito. Ele pretende superar o espinosismo de Schelling e o subjetivismo de Kant e Fichte:

> Quem diz substância diz ser, que é o objeto imediato para um saber, também imediato, de um universal. Uma dupla imediatez, portanto. Ora, os predecessores não foram além desse nível. Spinoza escandalizou porque foi de encontro à certeza instintiva: sua substância abolia a consciência-de-si (a subjetividade verdadeira). Kant e Fichte ficam presos no universal: seu 'pensamento como pensamento' não passa de uma substancialidade imóvel e indiferenciada. Até mesmo Schelling, tentando unificar ser e pensamento através da intuição imediata, recai na simplicidade inerte e não dá conta da realidade verdadeira [182].

A saída romântica que renuncia ao uso da mediação conceitual e busca fundamento no sentimento produz apenas ilusões solipsistas:

> Pois a natureza da humanidade é tender ao consenso com outros, e sua existência reside apenas na comunidade instituída das consciências. O anti-humano, o animalesco, consiste em ficar no estágio do sentimento, e em só poder comunicar-se através do sentimento [183].

Além disso, apenas apresentar princípios não basta. As obras as quais, logo em seus primeiros parágrafos, "proporcionam os princípios universais dos quais depende tudo",

---

[177] HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do espírito, op. cit.,* §6, p. 24.
[178] *Idem,* §10, p. 25.
[179] *Idem,* §10, p. 26.
[180] *Idem,* §13, p. 27.
[181] *Idem,* §18, p. 30.
[182] MENESES, Paulo. *Para ler a Fenomenologia do Espírito.* São Paulo: Loyola, 1992, p. 15.
[183] HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do espírito, op. cit.,* §69, p. 60.

terminam por afastar-se do caminho principal, que tem "o ser imediato no centro", cujo acesso requer o "trabalho do conceito", "um conhecimento cultivado e completo".

Eis em que reside a deficiência do formalismo, que atinge apenas a "universalidade abstrata". Assim, quando é consciência do dever, ela é "apenas consciência do fim absoluto como *puro*, portanto em *oposição* a todos os outros fins", portanto fim nenhum.

A verdade não é uma essência interior preexistente. O processo não deve ser entendido como desdobramento de algo originário:

> Ao mesmo tempo, deve-se observar que a substancialidade inclui em si não só o universal ou a *imediatez do saber* mesmo, mas também aquela imediatez que é o *ser*, ou a imediatez *para* o saber [184].

Se a essência não é a verdade da coisa, também não é possível afirmar que a aparência seja a sua verdade. Como essência e aparência são igualmente constitutivas do mundo, será incorreto afirmar tanto que a essência seja verdadeira em si mesma quanto que a aparência o seja. O pensamento é sempre a abstração e não a "verdade" do ser:

> O subsistir ou a substância de um ser-aí é a igualdade-consigo-mesmo, já que sua desigualdade consigo seria sua dissolução. Porém a igualdade-consigo-mesmo é a pura abstração; mas esta é o *pensar*. Quando digo: *qualidade*, digo a determinidade simples; por meio da qualidade, um ser-aí é diferente de um outro, ou seja, é um ser-aí; é para si mesmo ou subsiste por meio dessa simplicidade consigo mesmo. Mas por isso é essencialmente o *pensamento*. Aqui se conceitua que o ser é pensar; aqui incide a intuição que trata de evitar o discurso – habitual e carente-de-conceito – da identidade entre o pensar e o ser [185].

A consciência jamais "se sabe infinita" no sentido de que Hegel concebe um conhecimento imediato, intuitivo mediante o qual o sujeito supera sua finitude, mas, antes, "é na consciência finita que ocorre o processo de conhecer a essência do espírito" [186].

A consciência atingida a partir do conhecimento da essência do espírito é "decepcionante" [187]. A passagem para o saber absoluto não é uma alteração de conteúdo, mas uma mudança formal, meramente o ato final de observar o que já aconteceu. Nas palavras de Lebrun,

> o que tomávamos por uma narrativa de viagem não nos leva a nada, como se, ao final da Odisséia, Ítaca fosse fosse um nome, ao invés de uma ilha. As coisas mesmas a respeito das quais esperávamos uma revelação, ei-las transmutadas em linguagem [188].

---

[184] *Idem*, §17, p. 29.
[185] *Idem*, §54, p. 51.
[186] HEGEL, G.W.F., *Lectures on the philosophy of religion.* Oxford: Oxford University Press, 2008, v. 3, p. 233.
[187] *Idem, ibidem.*
[188] LEBRUN, Gerard. *A paciência do conceito*, *op. cit.*, p. 408.

Com efeito,

> A consciência natural vai mostrar-se como sendo apenas conceito do saber, ou saber não real. Mas à medida que se toma imediatamente por saber real, esse caminho tem, para ela, significação negativa: o que é a realização do conceito vale para ela antes como perda de si mesma, já que nesse caminho perde sua verdade [189].

Diferente de Kant, cujo método consistia em verificar um princípio e mostrar a sua necessidade, o método de análise de Hegel mostra que o princípio é um erro e apenas finito. Ora,

> A consciência, refinada até essa pureza, é a sua figura mais pobre; e a pobreza, que constitui seu único patrimônio, ela mesma é um desvanecer; essa absoluta *certeza* em que a substância se dissolveu, é a absoluta *inverdade*, que colapsa dentro de si; é a *consciência-de-si* absoluta em que a *consciência* afunda [190].

Para Lebrun, trata-se de que as palavras ganham novos significados:

> Tal é a única surpresa que a passagem ao especulativo reserva: esta lenta alteração que parece metamorfosear as palavras que usávamos inicialmente, sem que, no entanto, devamos renunciar a elas ou inventar outras [191].

A atividade do Espírito não diz respeito ao conteúdo, mas à forma: o modo como o mesmo conteúdo é transmitido subverte seu conteúdo. Zizek compara o final da *Fenomenologia* ao protagonista de *Grandes esperanças*, de Charles Dickens, Pip:

> Quando Pip nasce e é chamado de "um homem de grandes esperanças", todos entendem isso como uma previsão de seu sucesso mundano; no final, contudo, quando ele abandona o falso glamour de Londres e retorna à modesta comunidade de sua infância, entendemos que ele cumpriu a profecia que marcou sua vida – só ao encontrar forças para abandonar a vã emoção da alta sociedade londrina é que ele assevera a noção de ser "um homem de grandes esperanças" [192].

O que se altera, assim, "não é somente seu caráter, mas também o próprio padrão ético com o qual medimos seu caráter" (idem, ibidem). O desvelamento que Hegel descreve na passagem da consciência para a autoconsciência não é *desvelamento*, afinal, mas uma alteração. Alteração não apenas da consciência. Com efeito, o espírito não é meramente a mudança final da *consciência*.

Na *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* (1817), lemos que a fenomenologia diz respeito ao "Espírito como reflexão idêntica em si e no outro", tratando da "*relação* ou particularização; - *consciência".* Assim, o saber absoluto é o saber do espiritual de si como espírito.

---

[189] *Idem*, §78, p. 66.
[190] HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do espírito, op. cit.*, II, §657, p. 133.
[191] *Idem*, p. 114.
[192] ZIZEK, Slavoj. *A visão em paralaxe, op. cit.*, p. 45.

Este saber nunca vê seu limite, não pode apreender nunca a "certeza da extensão da igualdade de suas determinidades diversas", mas anda no escuro: "Sobre a comensurabilidade e a incomensurabilidade, nada está determinado" [193].

2.5.2 A NECESSIDADE DA CONTINGÊNCIA E A CONTINGÊNCIA DA NECESSIDADE

A idéia segundo a qual o idealismo fracassou na apreensão da contingência vem desde o começo do século XIX, segundo Dieter Henrich, desde que Schelling formulou a tarefa da filosofia positiva como busca de um fundamento extramundano a partir do *factum* do mundo. Desde que se considera esta formulação válida também para Hegel, coloca-se a pergunta: como um sistema do saber absoluto pode ser incapaz de compreender o contingente cotidiano e fatual? "Neste sistema não lhe está permitido ao pensar manter-se em contraposição frente a um dado opaco, incompreensível, senão que tem que explicar cada ente, ainda que o mínimo em aparência, como necessário" [194].

Neste sentido, o contemporâneo de Hegel, Traugott Krug, exigia-lhe que construísse *a priori* sua pena de escrever. Com isto, se buscava ridicularizar o idealismo hegeliano ao explicitar que

> Ao sujeito lhe é lícito, em verdade, esperar um avanço na análise dos fenômenos; porém nunca logrará traduzi-los completamente a estruturas conceituais. Entretanto o idealismo, enquanto absoluto, se vê obrigado a deduzir do conceito todo o concreto [195].

Segundo Nicolai Hartmann, "particularmente na filosofia da história, Hegel tem que reconhecer a realidade de uma "realidade irreal", de um "direito de estar-aí", que não é resolúvel dialeticamente" [196].

Assim, argumenta-se que o sistema hegeliano

> é um conjunto totalmente "saturado" de categorias, sem lugar para a contingência e para a indeterminação, pois na lógica de Hegel cada categoria resulta, com uma inexorável necessidade lógico-imanente, da categoria anterior, e toda a série de categorias forma um Todo fechado em si mesmo [197].

---

[193] HEGEL, G.W.F., *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural, op. cit.,* p.
[194] HENRICH, Dieter. *Hegel en su contexto, op. cit.,* p. 199.
[195] *Idem, ibídem.*
[196] HARTMANN, Nicolai, *apud* HENRICH, Dieter, *Hegel en su contexto, op. cit.,* p. 200.
[197] ZIZEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético, op. cit.,* p. 68.

Enquanto momento da Idéia, a Natureza certamente tem uma necessidade. Porém, Hegel não diz que todos os seus produtos devem ser concebidos como racionais. Antes, "À Natureza, por ser o ser-fora-de-si do conceito, se outorga o deixar-se ir nessa diversidade". Assim, há "sessenta e tantas classes de papagaios, cento e trinta classes de verônicas, etc" [198]. Longe de contradizer as determinações do pensamento e significar uma inconseqüência para o sistema, trata-se antes, de que, nas palavras de Henrich, "a contingência tem o seu direito", embora o contingente, enquanto tal, não seja objeto de interesse da filosofia. Assim, Hegel escreve na *Enciclopédia*:

> Se, pelo contrário, a natureza comete o absurdo de produzir alguns homens que empalidecem com a vergonha e ruborizam com o medo, a ciência não deve sentir-se impedida por semelhantes inconseqüências da natureza para assumir como lei o contrário destas irregularidades [199].

O contingente diz respeito a "fenômenos carentes de interesse". Entretanto, estes fenômenos são "possíveis e até necessários" [200]. Sob este aspecto, a contingência é absoluta e um fundamento lógico e não apenas provisional. A contingência, escreve Hegel, "obtém aqui do conceito o direito a exercer seu terrível poder". Na obra de arte, através das partes em si contingentes, a necessidade e a unidade da Idéia aparecem, sendo este o motivo pelo qual o belo na natureza nunca atinge a beleza ideal. No âmbito moral, por sua vez, é necessário que eu me saiba determinado por circunstâncias contingentes.

Entretanto, Hegel não outorga a este fato importância central, como teria feito Fichte, segundo ele; é preciso não exacerbar o significado disto, mas manter-se atento à vontade na esfera própria do conceito. Assim, escreve D. Henrich,

> contra a ascética convencional, contra a "repressão da inclinação pelo dever" supostamente kantiana e contra o sentimento de infelicidade da bela alma à causa de sua realidade natural, Hegel argumenta que todos eles começam por conceder-lhe um significado absoluto, mediante a energia de seu rechaço, a algo que é em si nulo [201].

Na ação ética, a necessidade da vida ética se realiza em uma situação determinada de modo contingente. Buscar uma predeterminação nos acontecimentos não serve senão para desfigurar a sua essência.

A necessidade não deve ser vista, escreve Žižek, como um "princípio positivo da regularidade que supera a contingência", mas sim como a verdadeira face da necessidade, o

---

[198] HEGEL, G.W.F., *Ciência da lógica, op. cit.,* II, 247.
[199] *Idem, Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, op. cit.,* §401.
[200] *Idem, Ciência da lógica, op. cit.,* II, 247.
[201] HENRICH, Dieter. *Hegel en su contexto, op. cit.,* p. 209.

mesmo "anverso negativo da contingência", haja vista que "o que é necessário, acima de tudo, é o fato de que cada ente particular contingente encontra sua verdade em sua própria autoanulação, desintegração, morte" [202]:

> O processo dialético hegeliano não é o Todo necessário, "saturado" e autocontido, mas o *processo aberto e contingente pelo qual esse Todo se forma.* Em outras palavras, a crítica confunde ser com devir: ela percebe como uma ordem fixa do Ser (a rede de categorias) o que, para Hegel, é o processo do Devir, que engendra *retroativamente* sua necessidade [203].

Assim, a unidade abrangente de necessidade e contingência não é a necessidade, como se ela estivesse presente desde o início aguardando ser descoberta.

Embora esta unidade não seja a necessidade, não obstante, a reflexão sobre si e o "entrincheirar-se" contra a "necessidade ética de deixar que o contingente seja simplesmente contingente" [204] são próprios da consciência. Assim, na vida ética, o contingente para ela é a adversidade. Porém, não deve se esgotar nessa contraposição:

> Ainda que a negação estóica da exterioridade seja um traço essencial do ético, quando se esgota nesta pura interioridade singular, está presente um aferrar-se e, em conseqüência, vaidade [...] que pode saber-se segura frente a uma lesão contingente [205].

Trata-se de uma vontade "que defende unicamente sua liberdade". Justamente por isso, "A consciência estóica não tem a ver com sua singularidade, porém não logra, contudo, ir mais além dessa singularidade" [206]. A eticidade não é somente a contraposição frente à contingência particular, mas a supressão da contraposição, o pôr da particularidade como inessencial. Do mesmo modo, na filosofia da história, o Espírito contrapõe-se a si mesmo.

Ora, princípio fundamental da filosofia de Hegel é que o verdadeiro não é uma unidade originária ou uma unidade imediata, mas sim a "reflexão em si mesmo no seu ser-Outro": "A substância viva é o ser, que na verdade é *sujeito*, ou – o que significa o mesmo – que é na verdade efetivo, mas só à medida que é o movimento do pôr-se-a-si-mesmo" [207]. Se o verdadeiro é um círculo, "que pressupõe seu fim como sua meta, que o tem como princípio", contudo ele "só é efetivo mediante sua atualização e seu fim" [208].

---

[202] ZIZEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético, op. cit.,* p. 320.
[203] *Idem,* p. 68.
[204] HENRICH, Dieter. *Hegel en su contexto, op. cit.,* p. 209.
[205] *Idem,* p. 213.
[206] HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofia, op. cit.,* II, p. 466.
[207] *Idem, Fenomenologia do espírito, op. cit.,* §18, p. 30.
[208] *Idem, ibidem.*

Para Dieter Henrich, a teoria hegeliana "é a única teoria filosófica *que conhece o conceito de contingência absoluta"*, tendo em vista que Hegel constrói a contingência como um momento do *eidos* mesmo ou da subjetividade. De modo semelhante, para Slavoj Žižek, a contingência não deve ser entendida em relação de oposição positiva com a necessidade, mas como um aspecto do surgimento dela.

É justo que se diga que a necessidade é a contingência suprassumida, na medida em que não seria justo dizer que "toda necessidade tem algo de contingente", pois como Hegel escreve, não se pode dizer que "todo falso tem algo de verdadeiro", pois nesta expressão "os dois termos contam como azeite e água que não se misturam, mas só se unem exteriormente" [209]. De fato,

> Assim como a expressão da *unidade* do sujeito e do objeto, do finito e do infinito, do saber e do pensamento etc. tem o incoveniente de significar que o sujeito, o objeto etc. são *fora de sua unidade*; e, portanto, na unidade não são o que sua expressão enuncia, do mesmo modo o falso é um momento da verdade, [mas] não mais como falso [210].

A contingência é um momento da necessidade, mas não mais como contingente. Como nos diz Henrich, a contingência é sempre um momento unilateral na necessidade, ela "não pode apresentar resistência à necessidade que se encontra na estrutura unitária do desenvolvimento conceitual". Este era o caso em Fichte, para o qual a contingência era condição do autodevir. Em Hegel, não se busca diluir o contingente em conceitos, senão renunciar à conceitualização, uma vez que "a contingência, como naturalidade deixada em liberdade, foi subsumida já pela Idéia e posta assim como indiferente".

Segundo Dieter Henrich, a contingência é o modo pelo qual o possível se realiza. Assim, na *Ciência da lógica,* ela é classificada como uma categoria modal. Mas além disso, as coisas são contingentes por um lado, e necessárias por outro. Quando algo possível se realiza, o faz "de maneira contingente com respeito a essa simples possibilidade", isto é, o realizado é um subgrupo do possível. Mas a realidade tem um âmbito próprio e específico de sua possibilidade, a condicionalidade. Assim, "em referência às condições, que são já reais, o que no primeiro sentido era contingente é agora necessário". Porém, "as condições em si mesmas são, por sua vez, condições possíveis postas; portanto, são também meramente contingentes. O que significa que aquela necessidade é sempre unicamente relativa" [211].

---

[209] *Idem,* §39, p. 42.
[210] *Idem, ibidem.*
[211] HENRICH, Dieter. *Hegel en su contexto, op. cit.,* p. 202.

Segundo Henrich, uma das diferenças entre a *Lógica de Jena* e a de 1813 é que, na primeira, o que parecia contingência se mostraria na verdade como necessidade. E aqui pode nos vir à mente a fórmula de Espinosa: "a liberdade é a necessidade reconhecida". Na *Ciência da lógica*, de outro modo, a necessidade coloca suas condições, porém as coloca como contingentes. "Uma realidade se mostra como necessária precisamente porque surge de qualquer condicionalidade; por isso as condições que tal necessidade se põe a si são igualmente, em toda ocasião que seja, arbitrárias".

2.6 O PROBLEMA DO CRITÉRIO

> Com efeito, a consciência, por um lado, é consciência do objeto; por outro, consciência de si mesma: é consciência do que é verdadeiro para ela, e consciência de seu saber da verdade. Enquanto ambos são *para a consciência*, ela mesma é sua comparação: é para *ela mesma* que seu saber do objeto corresponde ou não a esse objeto [212].

Na medida em que a consciência limita a si mesma ela distingue a si mesma daquilo que jaz fora dela, isto é, do objeto independente. A consciência, interpretada nos termos tradicionais do conhecimento, consiste em um sistema de três partes: consciência, o objeto da consciência e a relação entre ambos. À relação do objeto com a consciência Hegel chama "saber". O objeto independente da consciência Hegel chama "verdade".

Um exame requer um padrão de medida, impossível no momento em que a ciência está surgindo. A consciência sabe algo. Mas "Se investigamos agora a verdade do saber, parece que estamos investigando o que o saber é *em si*. Só que nesta investigação ele é *nosso* objeto: é *para nós*". Ela afirma sua verdade, no sentido genitivo: não a verdade do objeto, mas a dela. O padrão de medida é viciado, pois, na verdade,

> Nós vemos que no interior do fenômeno o entendimento na verdade não experimenta outra coisa que o fenômeno mesmo [...] de fato, o entendimento só faz experiência *de si mesmo* [213].

Para a consciência toda medida já é "intra-conceitual, i.e., já implica uma determinação conceitual mínima desta alteridade" [214]. Contudo, ao detectar a diferença entre

---

[212] HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do espírito, op. cit.,* §85, p. 70.
[213] *Idem,* §165, p. 117.
[214] PIPPIN, Robert, *Hegel's Idealism: the satisfactions of self-consciousness.* Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 26.

aquilo que ela considera o objeto e aquilo que considera o seu saber sobre o objeto, não é apenas ela que se altera. O objeto era objeto deste saber.

> Quando descobre portanto a consciência em seu objeto que o seu saber não lhe corresponde, tampouco o objeto se mantém firme. Quer dizer, a medida do exame se modifica quando o objeto, cujo padrão deveria ser, fica reprovado no exame. O exame não é só um exame do saber, mas também de seu padrão de medida [215].

Mas o que resta não é indeterminado. O verdadeiro agora é o "*ser-para-ela desse Em-si*", ele deve ser o padrão. Mas "esse novo objeto contém o aniquilamento [nadidade] do primeiro; é a experiência feita sobre ele". Trata-se de que o todo precede as partes, pois um objeto abstrato só pode ser percebido se estiver em contato com outros objetos. Não é possível determinar algo sem que a consciência atravesse uma série de outros objetos e os mantenha reunidos. Esta é a atividade de negação da consciência: ela nega um objeto após outro, porém retendo os objetos passados. Através da negação determinada ou da síntese a consciência relaciona os objetos passados com os objetos presentes.

Esta forma de olhar é o que eleva a "série das experiências" a um "processo científico". E Hegel escreve: "Para nós, é como se isso lhe transcorresse por trás das costas" [216].

Neste processo, cada determinação deriva seu conteúdo somente daquela de cujo desaparecimento ela surgiu, de modo que a verdade é "o delírio báquico, onde não há membro que não esteja ébrio" [217]. A cada passo que avança, outro se mantém nela como rebaixado "a um momento invisível: o que era antes a Coisa mesma, agora é um traço apenas: sua figura está velada, tornou-se um simples sombreado" [218]. No processo de determinar um objeto, o objeto original se transforma e dá lugar a um objeto novo que o contradiz.

2.7 A SUBSTÂNCIA COMO SUJEITO

A fórmula central da *Fenomenologia* segundo a qual o verdadeiro é tanto substância quanto sujeito é compreendida em muitas ocasiões como a afirmação de uma tese anti-realista, segundo a qual a substância é algo mental.

---

[215] HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do espírito, op. cit.,* §85, p. 71.
[216] *Idem,* §87, p. 72.
[217] *Idem,* §47, p. 46.
[218] *Idem,* §28, p. 35.

Segundo alguns intérpretes, o projeto hegeliano reitera os equívocos da chamada "filosofia da subjetividade" ou "filosofia da consciência moderna". Com base nesta leitura, Karl Marx, por exemplo, concebe a proposta da "inversão materialista", cuja formulação mais conhecida é aquela segundo a qual "não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência" [219]. Segundo ele, a filosofia hegeliana é uma filosofia ensimesmada, que passa ao largo do mundo objetivo ou o metamorfoseia em um "objeto do pensamento" [220].

A tese da "inversão" marxiana tem em Feuerbach sua principal ascendência. Este autor critica o afastamento da filosofia hegeliana da realidade e sua pretensão de partir do ser indeterminado: "Por que não posso referir-me imediatamente ao real? Hegel começa pelo ser, isto é, pelo conceito de ser, ou pelo ser abstrato. Por que não posso começar pelo próprio ser, isto é, pelo ser real?" [221]. Para Feuerbach como para Marx, na filosofia hegeliana o ser é mero predicado do pensamento.

Uma das obras fundadoras do marxismo ocidental, *História e consciência de classe* (1923), de György Lukács, tem na crítica a esta "ilusão idealista de Hegel" um de seus pilares, crítica que terá continuidade, por exemplo, com os teóricos da Escola de Frankfurt.

Na *Dialética negativa* (1966) denuncia o "primado do sujeito" e a positividade que permeiam a dialética "idealista" hegeliana. Nesta, afirma ele, a essência é "hipostasiada como um puro ser-em-si espiritual" [222]. A dialética deve se transformar para se tornar negativa, transformação que passa pela diminuição do papel da consciência na investigação filosófica: "É quase sem consciência que a consciência precisaria imergir nos fenômenos em relação aos quais ela toma uma posição" [223]. Por meio desta mudança, o fenômeno deixaria de ser apenas "exemplo de seu conceito", como em Hegel, segundo Adorno.

De modo semelhante, na *Teoria da ação comunicativa* (1981), Habermas escreve que, com seu "idealismo objetivo", Hegel permanece dentro dos limites da "filosofia moderna da subjetividade" [224], na qual ocorre um domínio do sujeito em virtude do predomínio de uma razão instrumental, a qual "expressa as relações entre sujeito e objeto desde a perspectiva do sujeito cognoscente e agente, porém não desde a perspectiva do objeto percebido e manipulado [...] *da perspectiva da vida violentada e deformada*" [225].

---

[219] MARX, Karl. *A ideologia alemã, op. cit.,* p. 37.
[220] *Idem, A sagrada família.* São Paulo: Boitempo, 2003, p.13.
[221] FEUERBACH, Ludwig. *Manifestes philosophiques.* Paris: PUF, 1960, p. 18.
[222] ADORNO, Theodor. *Dialética negativa, op. cit.,* p. 144.
[223] *Idem,* p. 32.
[224] HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1987, p. 494.
[225] *Idem,* p. 497.

Para Habermas como para Adorno, é preciso abandonar o "paradigma" da filosofia da consciência. Conceito solitário, tanto mais repreensível porque tem pretensão de ser um conhecimento totalizante, último, definitivo, "absoluto": eis como deveria ser entendido o idealismo hegeliano. Estes críticos retêm apenas a historicidade introduzida por Hegel, segundo a qual os conceitos são fruto do tempo histórico e devem ser compreendidos à luz deste determinante: "O verdadeiro é o todo", conforme reza a fórmula da *Fenomenologia*.

Gupta lê a obra como um processo rumo à eliminação da consciência com vistas a abrir caminho para a ciência. Neste sentido, quando Hegel escreve, na Introdução da *Ciência da Lógica*, que a *Fenomenologia* foi a justificação do conceito de ciência, isto é, a sua produção por meio da consciência, "cujas próprias formas se resolvem (*auflösen*) todas naquele conceito, como em sua verdade" [226], segundo Gupta, que traduz *auflösen* por "eliminadas" [227], Hegel estaria dizendo que o ponto de vista científico é aquele "no qual a relação da consciência com um objeto foi eliminada" [228]:

> a consciência é *eliminada* como uma idéia ou posição habitual, (...) uma *pressuposição*, que precede qualquer espécie de teoria filosófica, em favor de um status purificado que Hegel chama de "puro saber" (Saber absoluto) [229].

Gupta se posiciona contrário à Robert Pippin, o qual aponta para a permanência de uma apercepção a priori na filosofia de Hegel:

> Assim a fórmula para sacar a Hegel de Kant poderia ser: mantenha a doutrina dos puros conceitos e a consideração da apercepção que ajuda a justificar a pressuposição necessária dos puros conceitos, mantenha o problema crítico de uma prova para a objetividade de todos os conceitos, a questão que iniciou a filosofia crítica, mas abandone a doutrina da "intuição sensível pura", e a verdadeira possibilidade de uma distinção clara entre conceito e intuição, e o que resta é muito da empresa de Hegel [230].

Gupta denomina esta leitura de "transformacionista": "De uma maneira ou de outra, eles sustentam que a consciência é *transformada* de uma forma à outra até que encontra a *sua* forma final, no Saber Absoluto, i.e., uma visão de que o fim da *Fenomenologia* é uma estrutura construída, validada do que é possível para formar a metafísica" [231]. Assim, a consciência seria concebida como "expandida" ao final de seu desenvolvimento dialético.

---

[226] HEGEL, G.W.F., *Ciência da lógica, op. cit.,* p. 65.
[227] Termo traduzido normalmente por "suprassumir" (Meneses), "suspender" (Müller), "superar" (Werle) etc.
[228] GUPTA, Jay. *Hegel's Critique of the Concept of Consciousness: Its Relevance to Contemporary Epistemology and Philosophy of Mind, op. cit.,* p. 199.
[229] *Idem,* p. 115.
[230] PIPPIN, Robert *apud* Jay Gupta, *Hegel's Critique of the Concept of Consciousness: Its Relevance to Contemporary Epistemology and Philosophy of Mind, op. cit.,* p. 215.
[231] *Idem,* p. 115.

Em contraposição, este autor defende uma leitura "eliminacionista" ou "não-metafísica" [232], segundo a qual "a consciência é *eliminada* como uma idéia ou posição habitual, (...) uma *pressuposição,* que precede qualquer espécie de teoria filosófica, em favor de um status purificado que Hegel chama de "puro saber" (Saber absoluto)" [233].

A interpretação "transformacional" ou "fundacional" da auto-consciência ignoraria a função crítica da Fenomenologia. A interpretação de Pippin seria equivocada, pois "de acordo com Hegel nós não "mantemos" *nada* quando a ciência começa, muito menos uma "consideração da apercepção". Diz Gupta: "a consciência faz suas *próprias* distinções e posiciona seu *próprio* critério em seus *próprios* exames. O que é deixado para nós é a *consideração* puramente fenomenológica de como de seu próprio ponto de vista, utilizando seus próprios pressupostos, a consciência "sofre violência de suas próprias mãos", i.e. elimina a si mesma" [234].

A *Fenomenologia do espírito* consiste em uma crítica "à concepção mentalista da consciência" ou à separação radical de mente e mundo [235]. Segundo Gupta, a consciência significa justamente a "pressuposição epistêmica central" da filosofia em geral e da kantiana em particular, cuja eliminação é o mote da *Fenomenologia.* Assim, a obra busca mostrar que a divisão da realidade em duas esferas opostas e *sui generis*, mente e mundo, é apenas abstrata e produto da consciência. Ao contrário, na realidade, o pensamento possui uma "dimensão genuinamente objetiva" que, no entanto, é obscurecida por essa divisão artificial.

Uma terceira interpretação afirma que embora não haja em Hegel a pretensão de conhecimento totalizante por parte da consciência, tampouco é adequado dizer que ela tenha o significado de mera pressuposição passível de ser eliminada. O projeto hegeliano, ao contrário, deve ser visto como a culminação do projeto kantiano. Neste sentido, o que torna a posição de Hegel peculiar é que ele quer tanto restaurar o conceito de absoluto como dar uma dimensão nova à subjetividade e ao papel constitutivo do sujeito no conhecimento.

2.8 O "CONTRACHOQUE" DA SUBSTÂNCIA: A PROPOSIÇÃO ESPECULATIVA

---

[232] *Idem*, p. 30.
[233] *Idem, ibidem.*
[234] *Idem*, p.221.
[235] GUPTA, Jay. *Hegel's critique of the concept of consciousness: its relevance to contemporary epistemology and philosophy of mind, op. cit.*, p. 29.

No §17 da *Fenomenologia do espírito* (1807), Hegel escreve:

> Segundo minha concepção – que só deve ser justificada pela apresentação do próprio sistema -, tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito* [236].

Contudo, por "sujeito", escreve Hegel, se deve entender apenas o "movimento de pôr-se-a-si-mesmo". Esta afirmação proíbe que o conceito de sujeito seja, de saída, associado a uma dimensão ou esfera mental, paralela à "substância". Desde logo, o sujeito é definido exclusivamente pela sua atividade, de modo que para além dela não resta qualquer outro sujeito que "seja subjacente" e que "exerça ou inicie a atividade" [237].

De fato, uma vez que o sujeito não é mera autorrelação sapiente, mas atividade e movimento, na fórmula segundo a qual o verdadeiro deve ser entendido não apenas como substância, mas também como sujeito, a substância não deve mais ser entendida como algo que "tão somente introduz ou condiciona um processo. Assim não estaria determinada como movimento, senão unicamente em alguma relação com ele". O processo, por conseguinte, tampouco deverá ser entendido como "desdobramento ou diferenciação de algo originário" [238].

Segundo Hegel, a hipóstese da substância ou do sujeito é a desfiguração do idealismo, cujo "princípio especulativo puro", escreve ele, diz respeito a que as coisas não sejam hipostasiadas e "postas como objetividade absoluta (como as "coisas" definidas pelo dogmático)" [239]. Tanto sujeito quanto objeto não devem ser hipostasiados.

Este significado já havia sido atribuído ao conceito de sujeito na primeira *Crítica* kantiana, a respeito da distinção entre, por um lado, a consciência como nós a percebemos, e, por outro, o puro ato da consciência:

> Por este "eu", ou "ele", ou "aquilo" (a coisa) que pensa, nada mais se representa além de um sujeito transcendental dos pensamentos = X, que apenas se conhece pelos pensamentos, que são seus predicados e do qual não podemos ter, isoladamente, o menor conceito; movemo-nos aqui, portanto, num círculo perpétuo, visto que sempre necessitamos, previamente, da representação do eu para formular sobre ele qualquer juízo; inconveniente que lhe é inseparável, pois que a consciência, em si mesma, não é tanto uma representação que distingue determinado objeto particular, mas uma forma da representação em geral, na medida em que deva

[236] HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do espírito, op. cit.,* §17, p. 29.
[237] HENRICH, Dieter. *Hegel en su contexto, op. cit.,* p. 81.
[238] *Idem, ibídem.*
[239] HEGEL, G.W.F., *Diferencia entre el sistema de filosofia de Fichte y o de Schelling, op. cit.,* p. 4.

> chamar-se conhecimento, pois que só dela posso dizer que penso qualquer coisa por seu intermédio [240].

Assim, o espírito "intui-se a si próprio [...] segundo a maneira pela qual é afetado interiormente, tal como aparece a si mesmo e não tal como é". A consciência é a não-coincidência consigo mesma, justamente a diferença que se perdera em Descartes, na medida em que em sua filosofia a consciência tornava-se *res extensa*, coisa entre outras coisas, e na medida em que o Eu penso remetia a uma representação do Eu para si mesmo, e não ao Eu penso enquanto atividade como na doutrina do idealismo transcendental de Kant.

Também Fichte, na *Doutrina-da-ciência* (1794), define o sujeito pela sua ação: "Aquilo cujo ser (essência) consiste meramente nisto: que ele põe a si mesmo como sendo é o eu, como sujeito absoluto" [241]. Este princípio da auto-posição do eu não deve, todavia, ser entendido como mero princípio de evidência ou clareza, nos moldes cartesianos. Por um lado, se é indispensável que possamos "acusar um *factum* indubitado" [242] para entrar na doutrina-da-ciência, escreve Fichte, por outro, contudo, é preciso não perder de vista a distinção entre o eu inteligente, meramente formal e o eu incondicionado ou absoluto, "sujeito transcendental que só pode ser, em última instância, indissoluvelmente sujeito-objeto" [243]. O eu não deverá ser entendido como conteúdo da consciência – e justamente "o sujeito da ciência, em sua determinidade, é uma das objetividades mais tenazes a serem fluidificadas pela reflexão" –, sob pena de desfigurar a doutrina-da-ciência, cujo único real conteúdo se revelará a liberdade, "*único positivo* para o idealismo transcendental" [244]. Não se trata, pois, de uma coisa, de uma *res cogitans*.

Em todo caso, Hegel usa a palavra sujeito em dois sentidos. Por um lado, ele fala do sujeito como princípio mediador da realidade, como o conceito, e, por outro, como algo apenas subjetivo, uma impressão distorcida da realidade: como a faculdade do entendimento.

Com efeito, o conceito "é o próprio *Si* do objeto, que se apresenta como *seu vir-a-ser*, não é um sujeito inerte que sustenha imóvel os acidentes; mas é o conceito que se move, e que retoma em si suas determinações" [245].

Ao dizer que a substância é sujeito, o que é indicado é a necessidade de deixar de conceber a substância como algo fixo, imutável, para sempre igual a si mesmo. Trata-se de

---

[240] KANT, Imannuel. *Crítica da razão pura, op. cit.,* A346, p. 330.
[241] FICHTE, Johann G. *Doutrina-da-ciência, op. cit.,* I, p. 46.
[242] *Idem,* p. 122.
[243] TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O espírito e a letra: a crítica da imaginação pura em Fichte, op. cit.,* p. 66.
[244] *Idem,* p. 110.
[245] HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do espírito, op. cit.,* §60, p. 55.

que "A proposição especulativa destrói a natureza do juízo e da proposição em geral – que em si inclui a diferença entre sujeito e predicado" [246]:

> O sujeito, que implementa eu conteúdo, deixa de passar além dele, e não pode ter mais outros predicados e acidentes. Inversamente, a dispersão do conteúdo é, por isso, reunida sob o Si: o conteúdo não é o universal livre que, livre do sujeito, pudesse convir a muitos. Assim o conteúdo já não é, na realidade, o predicado do sujeito, mas é a substância: é a essência ou o conceito do objeto do qual se fala. O pensar representativo tem essa natureza de percorrer acidentes e predicados; e com razão os ultrapassa, por serem apenas predicados e acidentes. Mas agora é freado em seu curso, pois o que na proposição tem a forma de um predicado é a substância mesma: sofre o que se pode representar como um contrachoque [247].

Assim, quando falamos que "*Deus é o ser"*, por exemplo, o predicado é o ser, e o sujeito, Deus. Contudo, o sujeito se dissolve no predicado. Portanto, o ser não deve ser considerado como predicado, mas como substância. que "mediante a posição da proposição, Deus deixa de ser o que é – a saber, sujeito fixo".

Portanto, não se trata mais de conhecer os predicados que convém aos objetos, pois eles não passam de "determinações limitadas do Entendimento", uma "reflexão exterior ao objeto",

> pois as determinações (os predicados) estão prontas em minha representação e são atribuídas apenas exteriormente ao objeto. Ao contrário, o conhecimento verdadeiro de um objeto deve ser de tal maneira, que este último se determine por si mesmo e não receba do exterior os seus predicados [248].

O conceito tem um movimento próprio que precisa ser respeitado:

> Renunciar a suas próprias incursões no ritmo imanente do conteúdo; não interferir nele através de seu arbítrio e de sabedoria adquirida alhures, - eis a discrição que é, ela mesma, um momento essencial da atenção ao conceito [249].

O que acontece, portanto, com a consciência no sentido finito, enquanto entendimento? A passagem da consciência para a consciência-de-si é a passagem, no dizer de Hegel, do "Si fixo e objetivo" ao "Eu-que-sabe", passivo:

> Aliás, o sujeito é, de início, posto como o Si fixo e *objetivo*, donde o movimento necessário passa à variedade das determinações ou dos predicados. Aqui entra, no lugar daquele sujeito, o próprio Eu-que-sabe – vínculo dos predicados com o sujeito que é seu suporte. Mas enquanto o primeiro sujeito entra nas determinações mesmas e é sua alma, o segundo sujeito – isto é, o Eu-que-sabe – encontra ainda no

---

[246] HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do espírito, op. cit.,* §61, p. 56.
[247] *Idem,* §60, p. 55.
[248] HEGEL, G.W.F., *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, op. cit.,* §28, p. 44.
[249] HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do espírito, op. cit.,* §58, p. 54.

> predicado aquele primeiro sujeito, quando julgava já ter liquidado com ele, e queria retornar a si mesmo para além dele [250].

A consciência vista deste modo está longe de ser o conceito altifalante que Adorno descreve. Com efeito, como estratégia para "ouvir melhor" o objeto, ele propõe que se reduza o volume da consciência, que se entre na ciência "quase sem consciência" [251]. A partir da contraposição dos domínios do conceito ou da produção de identidade pela consciência e do mundo ou da diferença que brota da coisa mesma, Adorno afirma que, no idealismo hegeliano, este último domínio é mero exemplo ou "espelho" [252] do primeiro. Assim, a experiência é empobrecida devido à "compulsão lógica", ao "primado do sujeito" e à "autarquia do conceito", em suma, à "positividade do idealismo". A consciência não sai de si mesma, mas permanece em solilóquio. Ao contrário, escreve Adorno, "Se o pensamento realmente se exteriorizasse na coisa, se ele valesse por ela e não por suas categorias, então *o objeto começaria a falar* sob o olhar insistente do próprio pensamento" [253].

Mas será possível que o objeto fale? Jay Gupta também adere, a seu modo, a esta campanha pelo "silenciamento" da consciência, na medida em que a considera um conceito limitador e fundamentalmente um prejuízo passível de eliminação.

Não obstante, a eliminação da perspectiva da consciência é justamente o que aponta Gadamer como a mostra maior do dogmatismo hegeliano. Contra isso, ele argumenta que é impossível nos livrarmos de uma linguagem ou perspectiva [254].

Com efeito, não se trata de superar o sujeito enquanto Entendimento. Ao contrário, o Entendimento é o que nos torna capazes de conhecer:

> *Analisar* uma representação, como ordinariamente se processava, não era outra coisa que suprassumir a forma de seu Ser-bem-conhecido. Decompor uma representação em seus elementos originários é retroceder a seus momentos que, pelo menos, não tenham a forma da representação já encontrada, mas constituam a propriedade imediata do Si. De certo, essa análise só vem a dar em *pensamentos*, que por sua vez são determinações conhecidas, fixas e tranqüilas. Mas é um momento essencial esse *separado*, que é também inefetivo; uma vez que o concreto, só porque se divide e se faz inefetivo, é que se move. A atividade do dividir é a força e o trabalho do *entendimento*, a força maior e mais maravilhosa, ou melhor: a potência absoluta [255].

Assim,

---

[250] *Idem*, §60, p. 55.
[251] ADORNO, Theodor. *Dialética negativa, op. cit.*, p. 32.
[252] *Idem*, p. 20.
[253] *Idem*, p. 32, grifo nosso.
[254] GADAMER, Hans-George. *Verdade e Método*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997, p. 371.
[255] HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do espírito*, §32, p. 38.

> A questão é que o aspecto "inferior", ao contrário, é o principal constituinte do "superior": superamos o "meramente subjetivo" exatamente por aprová-lo por completo. Lembremo-nos mais uma vez a passagem do prefácio da *Fenomenologia* que celebra o poder disjuntivo do Entendimento "abstrato": Hegel não supera o caráter abstrato do Entendimento mudando-o substancialmente (substituindo a abstração pela síntese etc.), mas percebendo, de uma nova perspectiva, essa mesma força de abstração: o que primeiro aparece como o ponto fraco do Entendimento (sua incapacidade de apreender a realidade em toda a sua complexidade, sua dissociação da tessitura viva da realidade) é, na verdade, seu grande ponto forte [256].

Além disso, segundo Gupta, a crítica ao mentalismo de Hegel seria dirigida a Kant, quando este escreve que "a forma de todas as aparências existem na mente (*Gemüt*) a priori" [257]. No entanto, cabe questionar em que sentido esta leitura é coerente, haja vista que Hegel também escreve que o pensar "só está no espírito" [258]. Esta crítica está no próprio Kant, em Fichte, etc. Também eles escrevem que a mente não deve ser vista como algo transcendente e do mesmo modo como não se deve imaginar o fenômeno e o númeno como "fatias de um sanduíche".

Falaremos antes de "um simples *Si* que tanto é saber *puro* quanto é saber de si como *desta* consciência *singular*", em lugar de eliminação da consciência. O Si da *pessoa* identifica-se com essa efetividade, cujo ser-aí será o ser-reconhecido. Indistinto da universalidade, ele "repousa imediatamente no elemento do seu ser", de modo que não há "movimento e relação" entre ele e a universalidade. Não diremos que o Si contém o universal, ou que o Si preenche a si mesmo, mas antes que não há diferenciação entre universal e singular.

A consciência continua sendo o palco em que tem de ser feita a experiência da inverdade do objeto. É preciso assumir a consciência enquanto puro "mediador evanescente", de caráter autoreflexivo. O estatuto da filosofia enquanto ciência é justamente ligado a este círculo do qual não se pode sair. Como escreve Fichte,

> Desejar que ele seja suspenso é desejar que o saber humano seja totalmente infundado, que não haja nada pura e simplesmente certo (...) – em suma, é afirmar que não há nenhuma verdade imediata, apenas verdade mediata – e *sem algo pelo qual ela fosse mediada* [259].

Quanto ao "sujeito transcendental dos pensamentos", conforme definido por Kant, consideramos que ele permanece em Hegel. O Eu não deve ser lido como uma entidade

---

[256] ZIZEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético, op. cit.,* p. 125.
[257] KANT, Imannuel, *apud* GUPTA, Jay, *Hegel's Critique of the Concept of Consciousness: Its Relevance to Contemporary Epistemology and Philosophy of Mind, op. cit.,* p. 105.
[258] HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do espírito, op. cit.,* §26, p. 34.
[259] FICHTE, Johann G., *O conceito da doutrina-da-ciência,* p. 62.

positiva, mas, ainda como em Kant, como uma "expressão totalmente vazia de conteúdo" [260], mediador *evanescente* ou ainda uma "variável lógica vazia, não-substancial" [261].

Contudo, a relação ainda permanecia problemática em Kant, na medida em que o eu percebido na experiência da autoconsciência era uma aparência *do* sujeito e *para* o sujeito. Ora, "a agência que percebe algo como uma aparência não pode ser ela mesma uma aparência" [262]. Se o Eu numenal aparece fenomenalmente para mim, ele se torna algo que me é dado pela intuição intelectual, como um "olho que se vê a si mesmo"; se o Eu não é numenal, não há diferença entre o fenômeno e o númeno.

A identidade do Eu pode ser simulada, mas nunca a sua função. O Eu não pode ser apenas representação, como afirmam teorias da subjetividade contemporâneas, pois nesse caso "teríamos uma ficção a observar a si, como uma mão magritteana que desenha a mão que, por sua vez, desenha a primeira mão" [263]. Assim, a "*própria atividade de observar é um fato ontológico positivo*" [264].

Hegel estaria defendendo a realidade do negativo. Como nos diz Lebrun: "Mesmo admitindo, contra os clássicos que o positivo pode se suprimir e que o negativo possui de alguma maneira um valor de realidade, Kant jamais colocará em questão o axioma: 'A realidade é algo, a negação não é nada'" [265].

Além disso, diferente de Fichte, Hegel afirma que não temos consciência total de nossa posição. A questão da limitação do sujeito pelo objeto se apaga diante da limitação do sujeito por si mesmo. Segundo Manfred Frank, para Fichte "não faz nenhum sentido (ou um sentido que só com muita dificuldade pode ser justificado, p. ex., no aparato conceitual da psicanálise) dizer: tenho na verdade muito medo, mas não sei nada sobre isto" [266].

Uma tal explicação pela via psicanalítica é justamente o projeto de Slavoj Zizek, para o qual, no mesmo sentido da psicanálise, a autoconsciência é um objeto "por exemplo, um tique, um sintoma que articula a falsidade da minha posição, da qual não tenho consciência" [267]. Hegel chama autoconsciência a uma dimensão da mesma consciência, enquanto "trama autorreflexiva puramente não psicológica de registrar (re-marcar) a própria posição, de "levar em conta" reflexivamente o que se está fazendo".

---

[260] KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura, op. cit.,* A355, p. 363.
[261] ZIZEK, Slavoj, *Tarrying with the negative, op. cit.,* p. 12.
[262] *Ibidem.*
[263] ZIZEK, Slavoj. *A visão em paralaxe, op. cit.,* p. 294.
[264] *Idem, ibidem.*
[265] LEBRUN, Gérard. *A paciência do conceito, op. cit.,* p.
[266] FRANK, Manfred. "*É a subjetividade um absurdo? Algumas dificuldades da redução naturalista da consciência de si".* In: Finitude e transcendência. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 447.
[267] ZIZEK, Slavoj. *A visão em paralaxe, op. cit.,* p. 94.

3 A CONSCIÊNCIA PRÁTICA

A interpretação hegeliana da Revolução, na *Fenomenologia*, vincula a violência do Terror a um Iluminismo falho. Neste sentido, costuma-se considerar que ele se alinha com a visão disseminada entre os pensadores alemães da época, segundo a qual a França pagava o preço por não ter tido uma Reforma efetiva. Neste caso, o espetáculo a que assistiam desde o outro lado do Reno, pois, como escreve Herder, "Nós assistimos a Revolução francesa como assistimos o naufrágio de um navio no mar desde a segurança da praia", era o espetáculo de um sujeito ávido pelo novo, mas inextrincavelmente preso ao seu passado. Identificava-se o republicanismo com o espírito do protestantismo. Aquilo que havia sido atenuado na Alemanha devido à reforma, explodia na França de forma descontrolada: o fanatismo, a ânsia de transformação e todas as suas conseqüências trágicas.

Contudo, a crítica de Hegel não pode ser reduzida a uma variação desta idéia. Em Hegel, o Iluminismo e seu Outro religioso tem a mesma estrutura, a mesma noção com pretensões de universalidade. A liberdade absoluta é o terror, e o terror não é um desvio da Revolução, mas sua expressão mais pura. Para Hegel, seria hipócrita rejeitar os excessos da Revolução Francesa do ponto de vista da visão moral alemã, uma vez que todas as suas características aterrorizantes têm contrapartida, estão contidas e repetidas no edifício espiritual kantiano. Este edifício é ilustrado na figura da cosmovisão moral.

Como se verá, para Hegel não se trata de que os revolucionários escolheram mal, pois, como nos gregos homéricos, o sentido da ação se mostra somente *a posteriori.* Da mesma forma, a idéia de reconciliação apresentada por Hegel não deve ser entendida segundo uma matriz subjetivista, pois não há um sujeito fixo "no início", cuja consciência-de-si é alienada para retornar na reconciliação. Pelo contrário, a assunção do sujeito como indeterminação é importante para manter uma relação legítima com a realidade.

3.1 A COSMOVISÃO MORAL

Como no percurso da certeza sensível até a consciência-de-si, Hegel apresenta, na segunda parte da *Fenomenologia,* o percurso da consciência natural até a "boa-consciência", que elimina o pressuposto de sua separação com o mundo.

A consciência parte da constatação de que o mundo efetivo tem suas leis próprias, e de que nele o dever não se realizará. Contudo, o dever puro é consciência ativa, e por isso "de toda maneira, deve-se agir: o dever absoluto deve ser expresso na natureza inteira, e a lei-moral tornar-se lei natural [268]".

Se é assim, a natureza já é conforme à lei ética. Isto leva à exclusão da ação moral: o agir moral é supérfluo. Eis como se exprime então o postulado da harmonia entre moralidade e efetividade: "porque o agir moral é o fim absoluto, o fim absoluto é que não se dê de modo algum o agir moral" [269]. A consciência exclui a Coisa quando exclui o agir, mas entendemos que o faz porque "o mais desejável, o absoluto, é que o bem supremo seja levado a termo, e o agir moral seja supérfluo". Eis o sonho romântico.

Em seguida, distorce de novo o próprio suprimir do agir. A moralidade é o Em-si, e para realizar-se deve encontrar uma natureza que lhe seja oposta. Ela deve realizar-se em si mesma: a sensibilidade é a expressão da harmonia de si com a natureza. Agora ela quer excluir a sensibilidade a fim de ter apenas o fim puro da consciência-de-si moral, contudo isto é impossível, pois a sensibilidade é o meio-termo, órgão, instrumento. Na verdade os impulsos mesmos são a consciência-de-si que se efetiva. Trata-se de torná-los conformes à razão. E a grande verdade é que já o são: o agir moral é "a consciência que se efetiva, e que assim dá a si própria a figura de um *impulso:* quer dizer, é imediatamente a harmonia presente do impulso e da moralidade" [270].

Sim, pois a sensibilidade é uma natureza com leis próprias, o impulso não é impulsionado por nada. A moralidade não é uma "mola impulsionadora dos impulsos, o ângulo de inclinação das inclinações". A consciência que deveria se conformar às inclinações, mas isso ela se proíbe. A harmonia entre eles é apenas em si ou postulada.

Esta harmonia "se encontra além da consciência em uns longes nebulosos onde nada mais se pode distinguir nem conceber com exatidão". No Em-si da harmonia, a consciência renuncia a si mesma, na perfeição moral, onde cessou o conflito entre a moralidade e a sensibilidade, e em que houve inapreensível conformação. A perfeição em jogo "de fato, (...) é apenas consciência do fim absoluto como *puro*, portanto em *oposição* a todos os outros fins". Por seu lado, a moralidade é senão a atividade desse fim puro, e nisto é sempre em luta com a sensibilidade, e o mandar a perfeição para o infinito, já mostra que não leva a sério a perfeição, que "a perfeição nunca é perfeita".

---

[268] HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do espírito, op. cit.,* §619, p. 112.
[269] *Idem,* §620, p. 112.
[270] Idem, §622, p. 113.

Então o que vale para a consciência é este estado-intermédio da imperfeição, um rumar para a perfeição? Não, "um progredir na moralidade seria antes um avançar para a sua ruína", pois a meta seria a supressão da consciência, o nada. Além disso, não é possível falar em grandeza no que toca à moralidade. Com efeito, "só há *uma* virtude, só *um* dever puro, só *uma* moralidade". Frente à pureza do dever não há diversidade.

Como então pensar que a consciência deve atingir a felicidade por mérito? Dá-se a situação segundo a qual ela "é consciente de sua imperfeição, e portanto não pode de fato exigir a felicidade como mérito, nem como algo de que fosse digna; mas somente esperá-la de uma livre graça". Anseia pela felicidade, espera-a por sorte. Isto significa que não há moralidade, mas felicidade apenas.

A cosmovisão moral começa postulando a desarmonia entre a moralidade e a felicidade, já que experimenta que "neste [mundo] presente muitas vezes as coisas vão mal para o [indivíduo] moral, e ao contrário, com freqüência vão bem para o imoral". Ora, uma vez que a essência é a moralidade imperfeita, que "de fato *não é*", não faz sentido dizer que as coisas vão mal. Antes disso, sequer faz sentido falar em indivíduo imoral. À consciência resta apenas um juízo segundo o qual "a felicidade em si e para si não deveria caber a certa gente; quer dizer, é a *inveja* que se cobre com o manto da moralidade", e que ela deveria ser concedida a outros, em razão exclusivamente de sua amizade.

Se a moralidade é imperfeita, ela não pode ser o legislador moral. Os mandamentos que ela segue "só podem ter sua verdade em um Outro" sagrado. Mas eles não são mais, com efeito, que o que ela sabe. A consciência-de-si moral "é, para si, o absoluto". A moralidade está afetada e condicionada pela sensibilidade, e por isso ela é "uma contingência da *vontade* livre". Hegel é contra uma essência puramente moral. Sempre é preciso haver uma relação com a sensibilidade, ainda que não negativa. A consciência abandona a cosmovisão moral, ligada a multiplicidade de determinações, e voltar-se para si.

A consciência "cai em perplexidade, pois cada caso é a concreção de muitas relações morais". Mas não se trata de que a moralidade seja em outra essência, mas apenas que ela é em si e para si (uma consciência). Primeiro o erro é associar a moralidade à natureza ("ora, natureza e sensibilidade são o moralmente nulo"). A moralidade deve e não deve ter valor como uma coisa inefetiva de pensamento. O essente absoluto está dentro da consciência. O que enuncia como em-si absoluto justamente por isso não é verdadeiro. Há um desacordo entre a representação e a essência. É um horror que ela enuncie como verdadeiro algo que na verdade não toma como verdadeiro.

A consciência não vai se tornar nada diverso disso: "seu retornar a si é antes somente sua consciência alcançada de que sua verdade é uma pretensa verdade". E a consciência "*deveria* ainda sempre *fazê-la passar* por *sua* verdade, já que tem de se expressar e apresentar como representação objetiva; mas *saberia* que é uma distorção apenas".

Trata-se apenas do dever puro que se manifesta como contraditório, mas que é o mesmo, é o Si da consciência, "e o Si da consciência é o ser e a efetividade". A consciência se sabe como efetiva, ela é o que é "plenamente válido", é o saber puro e o dever puro. A isto Hegel chama o "Si da boa consciência, o espírito imediatamente certo de si mesmo como da verdade absoluta e do ser".

No princípio, a efetividade é a verdade do mundo ético, e o Si da *pessoa* identifica-se com essa efetividade, cujo ser-aí será o ser-reconhecido. Indistinto da universalidade, ele "repousa imediatamente no elemento do seu ser", de modo que não há "movimento e relação" entre ele e a universalidade. Não diremos que o Si contém o universal, ou que o Si preenche a si mesmo, mas antes que não há diferenciação entre universal e singular. A diferenciação ou a quebra desta unidade se dá devido ao advento do mundo da cultura. Agora sim o universal é conteúdo do Si, porém tem a forma do seu ser-aí ligada ao Si. A este segundo Si Hegel chama a liberdade absoluta, na qual "o universal não chega, pois, a nenhuma implementação e a nenhum conteúdo positivo; não chega a mundo algum". Em seguida, a consciência concebe o universal como uma natureza própria e ao mesmo tempo o retém ou suprassume.

Como boa-consciência, cancela a separação entre o dever puro como fim e a efetividade como uma natureza a ele oposta. Com isso, abandona o padrão-de-medida vazio. O espírito moral concreto é "em unidade imediata, essência *moral-que-se-efetiva;* e a ação é figura moral imediatamente *concreta*".

Então a consciência a) não produz arbitrariamente pensamentos em oposição à efetividade, o caso é "*em si* e só é *em si* como é nesse saber"; o caminho do pensamento ao mundo é "uma passagem através do puro conceito sem alteração do conteúdo", b) é uma unidade e não apenas um meio universal, que por isso não fica em dúvida entre diferentes deveres, mas "sabe e faz o direito concreto".

As propriedades do ato podem ser analisadas individualmente, mas na ação simples moral da boa-consciência "não tem absolutamente lugar dar uma sacudidela no dever para testá-lo". Não há incerteza, é preciso renunciar à cosmovisão moral, segundo a qual eu apenas ajo moralmente quando para mim estou consciente de "cumprir só o dever puro e não *outra coisa* qualquer". Ora, deste modo é impossível agir, pois agir é estar consciente de outro, da

efetividade, ter um determinado fim e cumprir um dever determinado. De fato, o dever puro consiste "na abstração vazia do puro pensar" e tem lugar apenas na consciência singular. A boa-consciência no entanto tem "*para si mesma* sua verdade na *certeza imediata* de si mesma".

A contradição da cosmovisão moral tem por base uma diferença. No nível da boa-consciência, chega-se ao conhecimento de que esta diferença não existe, ela colapsa mediante a negatividade. Esta é "um simples *Si* que tanto é saber *puro* quanto é saber de si como *desta* consciência *singular*", ele é a diferença da pura essência. O Si é universal e sua convicção já é o dever. "Agora é a lei que é por causa do Si, e não o Si por causa da lei". "O Si, como consciência, constitui a oposição do ser-para-si e do ser para Outro". O reconhecimento faz com que a ação seja efetividade. O critério vem do acordo entre as consciências: "o que-é-conforme-ao-dever é o universal de todas as consciências-de-si". O dever não é separado do sujeito efetivo, vazio de conteúdo, "transparente".

A boa consciência é a Coisa mesma enquanto sujeito porque sabe os momentos da eticidade, da cultura e da moralidade *como* momentos, os domina como sua essência negativa. No começo, a consciência conhece o universal e sabe que ele é apenas um momento, e sabe, portanto, que não abarca a especificidade das circunstâncias: a consciência é consciente de ser inconsciente. Mas se comporta como sabedora em relação à efetividade. Contudo, a relação só seria pura do saber com algo não oposto, uma relação consigo mesmo. Mas o agir tem a oposição como essencial, se relaciona com o negativo da consciência, com a efetividade em-si essente, e

> Essa efetividade é uma pluralidade absoluta de circunstâncias que se divide e estende até o infinito: - para trás em suas condições, para o lado em seus concomitantes, para a frente, em suas conseqüências [271].

Para a consciência, a situação lhe aparece múltipla, bem como os deveres. Entretanto, ela sabe que deve seguir o dever puro, mas este significa nada mais que o eu consciente de si, a universalidade é a convicção, tão vazia quanto o dever puro. Ora, "agir é preciso: algo tem de ser *determinado* pelo indivíduo", a saber, os impulsos e as inclinações. Nenhum conteúdo é absoluto, pois a consciência é a "absoluta negatividade de tudo que é determinado". A pura verdade imediata é "a arbitrariedade do Singular e a contingência de seu ser-aí natural carente-de-consciência".

[271] *Idem,* §642, p. 242.

O dever é indeterminado quanto ao conteúdo e determinado segundo a forma, a saber, ele tem "a forma essencial do *ser-para-si*" ou a consciência de um vácuo, pois é algo que só tem substância no indivíduo. Ora, o individual é o arbitrário, e assim conteúdos opostos podem reivindicar o mesmo estatuto de dever puro. Cada ação vem junto com a convicção do dever: "O agir, portanto, sabe o que faz como dever". Ninguém tem o direito de dizer que o outro não deveria ter agido do modo como agiu, mas de qualquer outro. Todos os conteúdos estão na mesma linha, pois todos trazem "a mácula da determinidade".

3.2 A REVOLUÇÃO FRANCESA

No §590 da *Fenomenologia do espírito,* a respeito da liberdade absoluta e do terror na Revolução francesa, Hegel escreve:

> A única obra e ato da liberdade universal é portanto a *morte*, (...) a morte mais fria, mais rasteira: sem mais significação do que cortar uma cabeça de couve ou beber um gole de água [272].

Eis, afirma Habermas, a única obra da revolução para Hegel: a morte insípida e desprovida de sentido [273]. Embora veja a revolução como a primeira tentativa de realização do direito abstrato, Hegel, afirma Habermas, "separa a validez do direito abstrato de sua realização". Assim, ele busca uma legitimação apenas para o fato do revolucionar da realidade enquanto tal, mas "sob o desconto da mesma revolução".

Em suma, Hegel apenas admite a revolução enquanto busca de realização "do que Kant havia concebido como a situação de direito", mas critica os revolucionários que intentam realizá-la. Se, por um lado, legitima a ordem revolucionária, por outro, critica a consciência revolucionária.

Segundo esta leitura, Hegel passa em revista as experiências históricas apenas a fim de avaliar quão bem ou mal elas se prestam a servir de amostra do conceito universal de revolução, pensado previamente à experiência.

Para Habermas, é num gesto reacionário que Hegel então conceitualiza "a realização do direito abstrato como um processo objetivo". Ele coloca no nível do espírito objetivo, o

---

[272] HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do espírito, op. cit.,* II, §590, p. 97.
[273] HABERMAS, Jürgen. *A crítica de Hegel à revolução francesa*. In: Teoria y Praxis. Madrid: Tecnos, 1987.

“sujeito da história em sua totalidade”, aquilo que rechaça no espírito subjetivo. Ao espírito hipostasiado cabe aquilo que nunca cabe aos homens: “atuar e saber ao mesmo tempo”. O sujeito enquanto tal está fadado a compreender tarde demais o sentido dos acontecimentos. Neste sentido, se a revolução é boa, apenas o é enquanto não é produto da ação dos homens. O que resta para o sujeito não pode ser senão uma desanimadora passividade, o fim de toda esperança para a ação individual.

Contudo, o espírito não é ato, não é vida, não é dimensão superior. Além disso, o descompasso entre a ação e a compreensão da ação é característico de toda experiência: um “anacronismo estrutural” [274]. Conforme a expressão hegeliana, “a coruja de Minerva só alça vôo no crepúsculo”.

Para Hegel, a guilhotina formaliza a evacuação da alteridade que Hegel localiza na origem da soberania democrática moderna. As cabeças de couve são a colheita final do jardim utilitário do Éden. A liberdade absoluta é o terror, enquanto isolamento do sujeito, “melancolia infinita de um eu que não conhece outro” [275], que não reconhece obstáculo que dilua a passagem da individualidade para a totalidade, de modo que o indivíduo “se funde com o desejo universal imediatamente, totalmente, continuamente”.

Na revolução francesa constituiu-se um universo binário, em que a diferença foi lida apenas como oposição, a qual se torna sinônimo de traição e leva ao desenvolvimento da paranóia. Quanto mais se busca um princípio abstrato para as leis, mais elas “se estilhaçam em uma série de diretrizes improvisadas e isoladas” [276]; não obstante, cada detalhe “é capaz de gerar a lei que o proíbe”, pois cada gesto aponta para o mesmo crime, a mesma transgressão.

Hegel identifica a própria origem da Revolução com o Terror. A Lei dos Suspeitos é expressão da quintessência da Revolução, e não um desvio contingente (como para Kant). Como escreve Rebecca Comay:

> Hegel vê a Revolução como um bloco: o Terror não pode ser cirurgicamente cortado como uma anomalia ou deformação local, ou traição de seus princípios fundamentais; a Revolução não se divide em essencial e inessencial, estrutural e acidental [277].

E como nos diz Slavoj Žižek,

---

[274] COMAY, Rebecca. *Mourning sickness: Hegel and the french revolution.* Califórnia: Stanford University Press, 2011, p. 5.
[275] *Idem, ibidem.*
[276] *Idem,* p. 70.
[277] *Idem,* p. 74.

> o fato empírico de que a revolução filosófica kantiana precede a Revolução francesa também não é apenas um acidente insignificante – no espetáculo do Terror revolucionário,a própria ética kantiana enfrenta a maior consequência de seu caráter "abstrato"" [278].

O ponto de Hegel não é de que o projeto revolucionário envolveu a reafirmação direta e unilateral da Razão Universal abstrata, mas "o enigma de por que, apesar de o Terror revolucionário ter sido um impasse histórico, temos de passar por ele para chegar ao Estado racional moderno" [279].

E isto por causa do paradoxo dialético elementar presente na *Fenomenologia* segundo o qual não é possível escolher o "verdadeiro significado" diretamente, mas é preciso começar fazendo a escolha "errada", pois "o verdadeiro significado especulativo só surge por meio da leitura repetida, como efeito posterior (ou subproduto) da primeira leitura "errada"" [280].

Assim também lemos na Lógica que o retorno gera aquilo para o qual retorna. Também não parece ser outro o sentido da história filosófica conforme definida por Hegel na *Filosofia da História*.

Uma vez que o sujeito consiste na não-coincidência consigo mesmo, "a ideologia nasce da estrutura da própria experiência" [281]. Em primeiro lugar, o anacronismo é a marca da consciência. Além disso, o saber absoluto é senão "a exposição deste atraso" [282].

Neste sentido, a noção de ideologia aparece como a compreensão equivocada daquilo que é uma possibilidade ou constituinte de nossa posição como uma impossibilidade ou obstáculo. A dialética não pode justificar a política, ela é totalmente destruidora, sempre deslegitima o estágio anterior.

Com isso, a revolução não poderia ter acontecido de outro modo. Certas coisas não podem ser atingidas em uma primeira tentativa. O caminho para a verdade faz parte da mesma verdade, na medida em que cria as condições para que ela surja.

3.3 A RECONCILIAÇÃO

[278] ZIZEK, Slavoj. *A visão em paralaxe, op. cit.,* p. 54.
[279] ZIZEK, Slavoj. *A visão em paralaxe, op. cit.,* p. 52.
[280] *Idem, ibidem.*
[281] COMAY, Rebecca. *Mourning sickness: Hegel and the french revolution, op. cit.,* p. 6.
[282] *Idem,* p. 5.

Adorno e Habermas entendem a reconciliação segundo uma matriz subjetivista, segundo a qual o sujeito se apropria de todo conteúdo substancial. Adorno escreve que o estado reconciliado se anexa "ao estranho com imperialismo filosófico" [283].

Contra Hegel, Habermas propõe a noção de reconciliação como uma "*intersubjetividade não menosprezada* que somente se estabelece e mantém na reciprocidade de um *entendimento* que descanse sobre o reconhecimento livre". Reduzir a razão à comunicação, que o sujeito "faça suas as expectativas de comportamento que outro põe nele" a fim de que seja instaurada uma "intersubjetividade sem violência": eis para onde deve caminhar a filosofia, segundo o filósofo.

A reconciliação está na intersubjetividade. Ela proporcionará um "entendimento não coercitivo entre os indivíduos (...) socialização sem repressão". Trata-se de passar da "ação teleológica" para a "ação comunicativa" (juntar com aquele escrito do Arnold Gehlen). A tarefa é explicar "a intersubjetividade do *entendimento* possível, e isto tanto no plano interpessoal como no plano intrapsíquico", deste modo abandonando a "racionalidade cognitivo-instrumental" e passando à "racionalidade comunicativa".

Pelo contrário, o movimento da reconciliação é pensado por Hegel como exteriorização. A passagem da alienação para a reconciliação é a alteração do modo como a consciência percebe a realidade e se relaciona com ela. Neste sentido, a reconciliação significa a aceitação de uma falta radical de qualquer fundamento.

Na reconciliação hegeliana entre sujeito e substância, não existe um sujeito absoluto que se aproprie de todo conteúdo substancial objetivo. O sujeito não antecede sua substância nem tampouco a abarca completamente, mas é sempre o resultado da cisão e de sua tentativa sempre falha de recuperá-la. A alienação ou separação do sujeito da substância não decorre da ruptura de um fundamento ou algo que antecede esta ruptura.

Ora, o marxismo apresenta um modelo de reconciliação utópica impraticável. Assim, Lukács, em *História e consciência de classe,* concebe a idéia do proletariado como sujeito-objeto, pretendendo retirar o caráter idealista da dialética mediante uma inversão materialista na qual o trabalhador assume o lugar do espírito absoluto e se torna responsável pela constituição de sua própria consciência. Desse modo, a temática diz respeito à recuperação de um conteúdo perdido.

Assim, o ponto de partida é o proletariado, uma realidade positiva, que deve recuperar a sua essência perdida, como se o sujeito pré-existisse à perda. O sujeito se reconhece na

[283] ADORNO, Theodor. *Dialética negativa, op. cit.,* p. 64.

substância alienada, reconhece nela o produto reificado de seu próprio trabalho e, com isso, se reapropria dele e o transforma em um meio de auto-expressão. Aqui se perde a noção hegeliana do sujeito como pura processualidade.

Ao contrário, para Hegel, o sujeito não é a sua própria origem, ele vem depois e ele depende de seus pressupostos retroativamente postos. O núcleo racional do hegelianismo reside na idéia de uma reconciliação imperfeita. Tal definição serve de antídoto às pretensões de intervenção política. Se a crítica da economia política de Marx permanece atual, suas implicações políticas precisam ser repensadas. Sobretudo, o comunismo não pode ser concebido como reapropriação de um conteúdo alienado do sujeito, se ele quiser se livrar da ilusão de que os indivíduos se reconhecerão entre si e com o mundo.

Além disso, a noção de um compartilhamento de um arcabouço cultural e político que antecede o indivíduo, que por vezes foi vista no conceito de espírito, é estranha à Hegel. Ela está presente na tradição do materialismo histórico segundo a qual a essência do homem é a totalidade de suas relações sociais (ou a noção de Habermas segundo a qual a comunidade de fala intersubjetiva é uma medida, ou, mais recentemente, a noção de Brandom segundo a qual os conceitos ganham sentido quando vistos em referência ao seu caráter normativo), pressupõe que a sociedade antecede o indivíduo, e reduz o sujeito a um momento subordinado na "auto-relação da substância". Esta busca pela dimensão social da experiência subjetiva ou da justificação epistêmica supõe que os indivíduos ou as sociedades são, a princípio, núcleos fechados, inacessíveis entre si. Dessa forma, a constituição social se torna uma medida que o indivíduo não alcança sozinho, um "arcabouço normativo universal de referência".

Em Hegel, de outro modo, está presente a idéia segundo a qual o fundamento que garante a comunicação entre as culturas não é o compartilhamento de um mesmo grupo de valores universais, mas, antes, de um impasse, de modo que as culturas se comunicam na medida em que se reconhece em cada uma, uma resposta diferente ao mesmo antagonismo fundamental. A pergunta de Hegel seria: e se "a falta de um arcabouço universal *a priori* – de um arcabouço isento das contingências da luta política – for exatamente o que abre espaço para a luta (por "liberdade", "democracia" e assim por diante)?" [284].

Como vimos, o sujeito deve estar sempre privado da própria aparência, na medida em que se o Eu tivesse completa consciência-de-si, ele perderia o que faz dele este puro Eu, se tornando presente à representação. Portanto, eu jamais externalizo totalmente o meu projeto intencionado de significado na intersubjetividade. Mas como nos mostra Zizek, este, contudo,

[284] ZIZEK, Slavoj. *A visão em paralaxe, op. cit.*, p. 123.

é um falso problema, pois uma externalização totalmente bem sucedida traria uma catástrofe: ou um suicídio (isto é, a completa autoobjetivação, a transformação do sujeito em uma Coisa) ou a loucura (identificarei o Interior com o Exterior, perceberei a lei do meu coração como a lei do mundo).

A única maneira não utópica de pensar a reconciliação é por meio da aceitação de uma negatividade intrínseca ao sujeito como única efetividade existente. Se o sujeito não tem nenhuma efetividade substancial, se o seu caráter é puramente processual, isto significa que ele só surge por meio do seu fracasso.

Nunca é possível antecipar o seu sentido antes do seu ato de posição. O sujeito é sempre retroativo e nunca prospectivo. Toda tentativa de antecipar o sentido da ação humana futura cai em uma idéia utópica arbitrária. Na ação política se trata de se apropriar do futuro, mas "a maneira como fazemos isso só se torna inteligível quando o futuro estiver aqui".

É preciso evitar a tentação de estabelecer uma identidade plena dos indivíduos com o mundo, preservando um espaço de antagonismo entre os agentes e suas formas de representação, pois a falta, o vazio que é próprio do sujeito é a única forma de relação autêntica com o mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora seja legítimo afirmar, como quer Gupta, que Hegel critica o "mentalismo", qual seja, a pressuposição da separação entre mente e mundo, dificilmente se pode afirmar que o domínio subjetivo deixa de ser um "prejuízo" necessário. Melhor seria dizer que a prioridade do pensamento ou de seu objeto deixa de ser um problema para Hegel, na medida em que ele afirma a sua identidade.

Por um lado, é certo que o absoluto não é posto na consciência, de forma que ela atinja um patamar superior, no qual abandone sua condição finita. O objetivo de Hegel não é legitimar o Eu como fundamento da ciência, mas acompanhar o movimento efetivo que a ciência realiza. Como nos diz Longuenesse,

> Hegel oferece uma crítica da metafísica no sentido em que Marx oferecerá mais tarde uma "crítica da economia política". Ou em vez disso, Marx oferece uma crítica da economia política como Hegel, *e não Kant*, oferece uma crítica da metafísica. Marx não pergunta: sob que condições a economia política é possível? Em vez disso, ele pergunta: o que está ocorrendo, isto é, o que é pensado, de fato, em economia política? Quais são os referenciais e as relações recíprocas entre seus conceitos? [285].

A consciência não vai além de si mesma: uma tal metalinguagem não lhe é possível. Por isso mesmo, o gesto hegeliano revela a falsa modéstia daqueles que se dizem longe da verdade: a afirmação da distancia já pressupõe um padrão de medida que a consciência não tem [286].

Por outro lado, em todo caso, é preciso partir da consciência. Além disso, a crítica de Gupta passa ao largo da problemática fichteana e kantiana e desconsidera o conceito de sujeito transcendental. Segundo lemos, Hegel tem mais em comum com Kant e Fichte do que este autor concede.

A crítica à "filosofia moderna da consciência" somente conclui que a noção de subjetividade de Hegel privilegia o sujeito frente ao objeto porque opera, antes disso, a identificação de sujeito e transcendência. Não há sujeito absoluto, há sujeito cuja substância é autonegação permanente.

---

[285] LONGUENESSE, Béatrice. *Hegel's critique of metaphysics, op. cit.,* p. 5.

[286] Como ilustra a piada contada por Zizek: "Há uma antiga piada judia, amada por Derrida, sobre um grupo de judeus em uma sinagoga admitindo publicamente a sua nulidade perante os olhos de Deus. Primeiro, um rabino levanta e diz: "Ó Deus, eu sei que eu sou sem valor. Eu não sou nada". Depois que ele termina, um rico homem de negócios levanta e diz, batendo no peito: "Ó Deus, eu também sou sem valor, obcecado pela riqueza material. Eu não sou nada!". Depois deste espetáculo, um pobre judeu ordinário também se levanta e também proclama: "Ó Deus, eu não sou nada". O homem de negócios rico cutuca o rabino e sussura em seu ouvido com escárnio: "Que insolência! Quem é esse que se atreve a afirmar que ele não é nada também!" (*Zizek´s jokes, op. cit.*, p. 12).

Hegel não pensa em termos de uma adequação, seja do objeto ao sujeito, seja do sujeito ao objeto. De outro modo, o verdadeiro é a série de determinações de pensamento por meio das quais um objeto é individuado, bem como o lugar destas determinações no movimento do pensamento em geral. A verdade será a "exposição desenvolvida do conceito que organiza as aparências mesmo em sua apresentação mais "imediata", em outras palavras, a exposição das mediações do pensamento que condicionam a própria produção da aparência" [287].

[287] LONGUENESSE, Béatrice. *Hegel's critique of metaphysics, op. cit.,* p. 7.

REFERÊNCIAS

PRIMÁRIAS:

HEGEL, G. W. F. *Ciencia de la lógica.* Tradução de Augusta e Rodolfo Mondolfo. Livraria Hachette: Buenos Aires, 1956.

_____. *Curso de estética: o belo na arte.* Tradução de Álvaro Ribeiro e Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *Diferencia entre los sistemas de filosofia de Fichte y Schelling.* Tradução de Maria Martín. Madrid: Tecnos, 1990.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses com colaboração do Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Escritos de juventud*. Tradução de Zoltan Szankay e José María Ripalda. México: Fondo de Cultura Economica, 1978.

_____. *Fé e saber.* Tradução de Oliver Tolle. São Paulo: Editora Hedra, 2007.

_____. *Fenomenologia do espírito*. 5ª ed. Tradução de Paulo Meneses. 5ª edição. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. *Filosofia da história.* 2ª ed. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora da UnB, 1998.

_____. *Fragmento 22 dos Jenaer Sytementwürfe (1803/1804).* Tradução de Erick Calheiros de Lima. In: Revista Eletrônica Estudos Hegelianos. Ano 5, nº8, Junho-2008: 75-98.

_____. *Lecciones sobre la historia de la filosofia*. Tradução de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Economica, 1996.

_____. *Lectures on the philosophy of religion.* Oxford: Oxford University Press, 2008.

_____. *Preleções sobre a história da filosofia*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Relación del escepticismo con la filosofía*. Edição, tradução, introdução e notas de María del Carmen Paredes. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2006.

_____. *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*. Tradução de Agemir Bavaresco. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

SECUNDÁRIAS:

ADORNO, Theodor. *Dialética negativa.* Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

BENCIVENGA, Ermanno. *Hegel's dialectical logic.* Oxford: Oxford University Press, 2000.

BIENENSTOCK, Myriam. *Qu'est-ce que l' "esprit objectif" selon Hegel?. In*: Revue Germanique Internationale, nº15, 2001.

CHAGAS, Eduardo; UTZ, Konrad; OLIVEIRA, James (org). *Comemoração aos 200 anos da "Fenomenologia do Espírito" de Hegel*. Fortaleza: UFU, 2007.

COMAY, Rebecca. *Mourning sickness: Hegel and the French revolution.* Califórnia: Stanford University Press, 2011.

DILTHEY, William. *L'edification du monde historique dans les sciences de l'esprit.* Paris: Cerf, 1988.

DURKHEIM, Émile. "Représentations individuelles et représentations collectives". *In: Sociologie et philosophie.* Paris: PUF, 1974, p. 13-50.

FEUERBACH, Ludwig. *Manifestes philosophiques.* Paris: PUF, 1960.

FICHTE, Johann G. *A doutrina da Ciência de 1794*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *O conceito da doutrina-da-ciência.* Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

FRANK, Manfred. *É a subjetividade um absurdo? Algumas dificuldades da redução naturalista da consciência de si. In*: Finitude e transcendência. Petrópolis: Vozes, 1995.

FRANK, Paul. *All or Nothing: Skepticism, Transcendental Arguments, and Sistematicity in German Idealism.* Cambridge: Harvard University Press, 2005.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GUPTA, Jay A. *Hegel's Critique of the Concept of Consciousness: Its Relevance to Contemporary Epistemology and Philosophy of Mind*. (Tese de doutorado). Toronto: University of Toronto, 2011.

HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1987.

_____. *Teoria y Praxis*. Madrid: Tecnos, 1987.

HARTMANN, Nicolai. *Die Philosophie des Deutschen Idealismus.* Berlim: De Gruyter, 1929.

HENRICH, Dieter. *Between Kant and Hegel: lectures on German Idealism.* Cambridge/London: Harvard University Press, 2008.

_____. *Hegel en su contexto.* Tradução de Jorge Aurelio Díaz. Caracas: Monte Avila Editores, 1987.

_____. *O Eu de Fichte.* Tradução de Luciano Carlos Utteich (não publicada).

HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel.* Tradução de Silvio Rosa Filho; prefácio de Bento Prado Jr. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

HUME, David. *Tratado da natureza humana.* São Paulo: EdUNESP, 2001.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste-Gulbenkian, 2001.

_____. *Crítica da Razão Prática.* São Paulo: Edições e Publicações Brasil Editora S.A., 1959.

LABARRIERE, Pierre-Jean. *La Phénomenólogie de l'esprit de Hegel: introduction a une lecture*. Paris: Aubier-Montaigne, 1979.

_____. *Hegel, Phénoménologie de l'esprit.* Coleção Philo-œuvres. Paris: Ellipses, 1997.

LEBRUN, Gérard. *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

_____. *A paciência do conceito*. Tradução de Silvio Rosa Filho. São Paulo: EdUNESP, 2006.

_____. *Sobre Kant.* São Paulo: Illuminuras, 2001.

LIMA, Erick C. de. *O Fragmento 22 dos Jenaer Systemenwürfe (1803/1804): apresentação e tradução*. Revista Eletrônica Estudos Hegelianos. Ano 5, nº 8, Junho-2008: 75-98.

_____. *Linguagem e formação na teoria da consciência do jovem Hegel*. Revista Trans/Form/Ação, 34: 67-86, 2011.

LONGUENESSE, Béatrice. *Hegel's critique of metaphysics.* New York: Cambridge University Press, 2007.

LUFT, Eduardo. *Fundamentação última é viável?*. *In*: Nós e o Absoluto. São Paulo: Loyola, 2001.

MALABOU, Catherine. *The future of Hegel: Plasticity, temporality and dialectic.* Londres/Nova York: Routledge, 2005.

MARX, Karl. *A ideologia alemã.* São Paulo: Hucitec, 1986.

_____. *A sagrada família.* São Paulo: Boitempo, 2003.

MENESES, Paulo. *Para ler a Fenomenologia do Espírito.* São Paulo: Loyola, 1992.

PIPPIN, Robert. *Hegel's Idealism: the satisfactions of self-consciousness.* Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

POPPER, Karl. *L'misère de l'historicisme.* Paris: Plon, 1956.

SCHELLING, Friedrich V. *Obras escolhidas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Col. “Os Pensadores”).

SCHMIDT, Andreas. *O movimento tautológico da natureza. Sobre a gênese da consciência-de-si a partir da consciência na* Fenomenologia do Espírito. *In:* Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, Ano 9, nº17, Dezembro 2012, p. 21-29.

SINGER, Peter. *Hegel*. São Paulo: Loyola, 2012.

TAYLOR, Charles. *Hegel.* Tradução de Francisco Merrifield, Carlos Mejía e Pablo Briones. México: Universidad Autônoma Metropolitana, 2010.

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

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia filosófica.* São Paulo: Loyola, 1991.

ZIZEK, Slavoj. *A visão em paralaxe*. Tradução de Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético.* Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *Tarrying with the negative*. Durham: Duke University Press, 1993.

_____. *Žižek’s jokes: (did you hear the one about Hegel and negation?).* Edited by Audun Mortensen. Cambridge: MIT Press, 2014.