

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO EM FILOSOFIA

RAFAEL RAMOS CIOQUETTA

**A SUBJETIVIDADE E A GÊNESE DO CONCEITO NA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO* DE
G.W.F. HEGEL**

Porto Alegre
2019

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

RAFAEL RAMOS CIOQUETTA

**A SUBJETIVIDADE E A GÊNESE DO CONCEITO NA FENOMENOLOGIA DO
ESPÍRITO DE G. W. F. HEGEL**

Tese apresentada como requisito para obtenção do título de Doutor em Filosofia, na área de concentração em Metafísica e Epistemologia, pelo programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Luft

Porto Alegre

2019

Ficha Catalográfica

C576s Cioquetta, Rafael Ramos

A Subjetividade e a Gênese do Conceito na Fenomenologia do Espírito de G. W. F. Hegel / Rafael Ramos Cioquetta . – 2019.

120 p.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Luft.

1. Subjetividade. 2. Conceito. 3. Necessidade. 4. Efetividade. I. Luft, Eduardo. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Bibliotecária responsável: Salete Maria Sartori CRB-10/1363

RAFAEL RAMOS CIOQUETTA

**A SUBJETIVIDADE E A GÊNESE DO CONCEITO NA FENOMENOLOGIA DO
ESPÍRITO DE G. W. F. HEGEL**

Tese apresentada como requisito para
obtenção do título de Doutor em Filosofia, na
área de concentração em Metafísica e
Epistemologia, pelo programa de Pós-
Graduação em Filosofia da Pontifícia
Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Tese aprovada pela Banca Examinadora em 29 de março de 2019.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Luft _____

Comissão Examinadora: Examinador Prof. Dr. Agemir Bavaresco _____

Examinador Prof. Dr. Fabio Caprio Leite de Castro _____

Examinador Prof. Dr. José Pinheiro Pertille _____

Examinador Prof. Dr. Federico Orsini _____

Resumo

Essa pesquisa buscou tratar a questão que envolve a importância e função da subjetividade finita na filosofia Hegeliana. Para isso, nos atemos à interpretação de partes da obra que expõe o desenvolvimento da subjetividade como seu tema central, a *Fenomenologia do Espírito*, de 1807. Em especial, discutimos os argumentos e soluções apontados por Hegel nos capítulos Razão e Espírito dessa obra. Nossa interpretação das últimas figuras da Razão nos levou à conclusão de que a subjetividade finita, enquanto individualidade singular, participa de maneira fundamental da produção e efetivação dos conceitos, pois verificamos que devido a sua natureza, determinada como o caráter negativo do espírito, ela nunca é totalmente superada e dissolvida na universalidade, como alguns autores buscam defender, pois o próprio Hegel assume sua dissolução e reposição como necessária à produção e efetividade próprias do conceito, tal qual é expresso na obra que busca expor a ciência especulativa, a *Ciência da Lógica*. Com essa compreensão, buscamos perceber que a identidade entre subjetividade e universalidade se dá de outra maneira, como uma identidade processual, e não fixa e encerrada em uma forma de universalidade indiferenciada, como sugere algumas interpretações dessa questão na obra de Hegel.

Palavras chave: subjetividade, conceito, necessidade, efetividade

Abstract

This research sought to address the issue that involves the importance and function of finite subjectivity in the Hegelian philosophy. In order to do so, let us focus on the interpretation of parts of the book *Phenomenology of Spirit* from 1807, that expose the development of subjectivity as its central theme. In particular, we discuss the arguments and solutions pointed out by Hegel in the chapters Reason and Spirit of that book. Our interpretation of the last figures of Reason led us to the conclusion that finite subjectivity as a single individual participates fundamentally in the production and effectiveness of the concepts, for we find that because of its nature, determined as the negative character of the spirit, it is never totally overcome and dissolved in universality, as some authors ought to defend. Hegel himself assumes his dissolution and replacement as necessary for the production and proper movement of the concepts, as expressed in the book the *Science of Logic*, which seeks to expose speculative science. With this comprehension, we aim to perceive that the identity between subjectivity and universality occurs in a different way, as a procedural identity and not fixed and enclosed in a form of undifferentiated universality, as suggested by some interpretations of this question in Hegel's work.

Key-words: subjectivity, concept, necessity, effectiveness

Aos que buscaram e buscam a liberdade.

CÂNTICO NEGRO

Vem por aqui" — dizem-me alguns com
os olhos doces

Estendendo-me os braços, e seguros
De que seria bom que eu os ouvisse
Quando me dizem: "vem por aqui!"

Eu olho-os com olhos lassos,
(Há, nos meus olhos, ironias e cansaços)
E cruzo os braços,
E não vou por ali...

A minha glória é esta:

Criar desumanidade!

Não acompanhar ninguém.

— Que eu vivo com o mesmo sem-
vontade

Com que rasguei o ventre à minha mãe

Não, não vou por aí! Só vou por onde
Me levam meus próprios passos...
Se as coisas que eu pergunto em vão
ninguém responde

Por que me dizeis vós: "vem por aqui!"?
Prefiro escorregar nos becos lamacentos,
Redemoinhar aos ventos,
Como farrapos, arrastar os pés
sangrentos,
A ir por aí...

Se vim ao mundo, foi
Só para desbravar florestas virgens,
E desenhar meus próprios passos na
areia inexplorada!
O mais que eu faço não vale nada.

Como, pois, sereis vós
Que me dareis ferramentas, machados e
coragem

Para eu derrubar os meus obstáculos?...
Corre, nas vossas veias, sangue velho
dos avós,

E vós amais o que é fácil!

Eu amo o Longe e a Miragem,
Amo os abismos, as torrentes, os
desertos...

Ide!

Tendes jardins, tendes canteiros,
Tendes estradas, tendes pátria, tendes
tetos,

E tendes livros, e tratados, e filósofos, e
sábios...

Eu tenho a minha Loucura !

Levanto-a como um facho a arder na
noite escura,

E sinto espuma, e sangue, e cânticos nos
lábios...

Deus e o Diabo é que guiam, mais
ninguém!

Todos tiveram pai, todos tiveram mãe;
Mas eu, que nunca principio nem acabo,
Nasci do amor que há entre Deus e o
Diabo.

Ah, que ninguém me dê piedosas
intenções,

Não me peçam definições!

Ninguém me diga: "vem por aqui!"
A minha vida é um vendaval que se
soltou,

É uma onda que se alevantou,
É um átomo a mais que se animou...

Não sei por onde vou,

Não sei para onde vou

Sei que não vou por aí!

José Régio

Agradecimentos

Ao meu orientador, Eduardo Luft, pela imensurável aprendizagem que tive nas longas horas de aulas e conversas além do seu apoio e estímulo à elaboração dessa tese.

Aos professores da PUCRS, UFRGS e UFSM, instituições pelas quais obtive minha formação, que oportunizaram com sua excelência um profundo contato com o mundo filosófico e também o prazer proporcionado pela curiosidade e pelo conhecimento.

Especialmente, gostaria de mencionar o Prof. Dr. Robson Ramos dos Reis, da UFSM, por me apresentar, há muitos anos, a filosofia hegeliana.

Os fundamentos do tema esboçado nessa pesquisa tomaram forma e corpo ao longo de meu mestrado na UFRGS, cujas figuras fundamentais foram meu orientador, José Pinheiro Pertille, e o professor Denis Lerrer Rosenfield.

Aos meus amigos e amigas que durante longas conversas contribuíram de diversas formas para meu conhecimento, amadurecimento como pessoa e pesquisador. Devo agradecer especialmente a Alexandre Teles, Aline Basso, Donato Colaço, Oscar Bisneto, Paulo Roberto Konzen, Paulo Vinicius Nascimento Coelho, João Marcos Graeff Bastos, Luciano Luiz Kussler, Greice Barbieri, Matheus Peregrino, Eduardo Lara, Vitor Vasconcellos, Rosana Pizzato, Tiziana Cocchieri, entre outros tantos colegas que contribuíram com discussões e proposições acerca de diversos temas que contribuíram na construção da pesquisa.

A Bruna Millidiu e Milene Flores Machado pelo apoio e sugestões na organização da pesquisa.

A Alisson de Almeida pela leitura, revisão e sugestões à construção desse trabalho.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 001.

SUMÁRIO

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS	11
INTRODUÇÃO	12
1 A PESQUISA FILOSÓFICA DO PROBLEMA	21
1.1 A ESCOLA FRANCESA DE INTERPRETAÇÃO.....	23
1.1.1 Explicação e clareza como chave para compreender Hegel: J. Hippolyte.....	24
1.1.2 Levando as conclusões Hegelianas às últimas consequências: J. Kervègan.....	28
1.2 AS CRÍTICAS AO PROJETO FENOMENOLÓGICO: A REJEIÇÃO DA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO COMO PARTE DO SISTEMA: UMA OBRA SUPERADA?.....	32
1.2.1 A visão do sistema completo como totalmente independente: V. Hosle.....	33
1.2.2 Os problemas internos da <i>Fenomenologia do Espírito</i> : D. Wandschneider.....	35
1.3 A <i>FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO</i> COMO METAEPISTEMOLOGIA: E. LUFT.....	36
1.4 A VISÃO DA POSIÇÃO DE DESTAQUE DA <i>FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO</i> NO SISTEMA.....	39
1.4.1 O equilíbrio entre a subjetividade da <i>Fenomenologia do Espírito</i> e a objetividade da <i>Ciência da Lógica</i> : H. F. Fulda.....	40
1.4.2 Os diversos pontos de vista do sistema, e sua cooriginariedade: L. B. Puntel.....	42
1.4.3 Uma nova interpretação da <i>Fenomenologia do Espírito</i> a partir de sua introdução e objetivos: M. Nobre.....	43
1.5 UM MODO DE INTERPRETAÇÃO DA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO A PARTIR DE UMA RELEITURA DE SUAS INTENÇÕES APONTADAS NA INTRODUÇÃO E PREFÁCIO: A. COLLINS.....	44

2 O DESENVOLVIMENTO RACIONAL DA SUBJETIVIDADE FINITA.....	47
2.1 OS PRESSUPOSTOS FILOSÓFICOS PARA A UNIDADE DA RAZÃO.....	47
2.2 OS MOMENTOS ANTERIORES À RAZÃO: AS CONCLUSÕES A PARTIR DO DESENVOLVIMENTO DA CONSCIÊNCIA-DE-SI.....	55
2.2.1 A visão de H. Vaz sobre o desenvolvimento da consciência de si e sua função na <i>Fenomenologia do Espírito</i>	56
2.2.2 A interpretação de A. Kojève da figura da consciência de si.....	61
2.3 AS CARACTERÍSTICAS DA FIGURA DA RAZÃO.....	66
2.3.1 A elaboração da identidade na figura da razão.....	67
2.4 A RAZÃO ATIVA: A EFETIVAÇÃO DO CONCEITO PELA SUBJETIVIDADE.....	77
2.4.1 A emergência da singularidade na ação racional.....	79
2.4.2 Reconhecimento da necessidade no movimento da consciência racional.....	83
2.4.3 A produção da identidade na individualidade e suas consequências.....	89
3 UMA REINTERPRETAÇÃO DO SENTIDO DO CAPÍTULO “SABER ABSOLUTO”.....	94
3.1 DEFINIÇÃO E PROPRIEDADES DO SABER ABSOLUTO.....	95
3.2 A CONSTITUIÇÃO DO SABER ABSOLUTO: O MOVIMENTO DA REMEMORAÇÃO	99
3.3 RECONCILIAÇÃO DO ESPÍRITO COM A CONSCIÊNCIA.....	103
3.4 O TRABALHO DA SUBJETIVIDADE FINITA NA RECONCILIAÇÃO DO ESPÍRITO.....	107
4 CONCLUSÃO.....	111
REFERÊNCIAS.....	115

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

FE	Fenomenologia do Espírito
CL	Ciência da Lógica
ECF	Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio
FD	Princípios da Filosofia do Direito

INTRODUÇÃO

A escolha do tema para essa pesquisa sobre a obra de Hegel foi definida a partir de anos de estudos sobre o idealismo alemão, estudos tais que passaram por várias fases e tomaram diversos objetos para si, assemelhando-se, coincidentemente, com o próprio processo de estruturação da obra principal desse estudo. Primeiramente, houve a impressão sobre o pesquisador a dimensão da ampla influência da obra de Hegel na história da Filosofia, tanto que incontáveis interpretações foram se desenvolvendo ao longo da história da filosofia e formam quase uma ciência a parte, o hegelianismo. Essas correntes, que mesmo tendo uma dimensão original intrinsecamente metafísica, tomaram direções desde políticas e sociais, como o marxismo e a escola de Frankfurt, até contribuições na estética, mostram que Hegel com a amplitude de seu pensamento ainda discute problemas atuais. Assim, temos como um dos pressupostos da produção dessa obra a ideia de que Hegel ainda nos fornece amplo material para interpretarmos a atualidade, o que, de certa forma, representa a intemporalidade de seu pensamento.

Um estudo sobre a obra de Hegel e os problemas por ela suscitados, sobretudo quando procura enfatizar seu caráter sistemático como elemento fundamental de uma abordagem adequada, depara-se com muitas questões pertinentes a abordar. Além disso, parece que, ao contrário do que Hegel repetiu muitas vezes nos textos de suas obras, sentimos a necessidade de justificar o porquê de estarmos retomando a discussão com um filósofo considerado por muitos ultrapassado, ou progenitor de teorias consideradas dogmáticas e até totalitárias ou antidemocráticas. Como exemplo, há uma corrente de pensadores que considera o modo mais adequado de se pensar Hegel atualmente como sendo justamente a eliminação de seu aspecto sistemático, justificando que, se assim tomado, há o comprometimento de partes ainda relevantes do conjunto da obra¹. Segundo eles, alguns elementos da filosofia hegeliana expostos como um sistema acaba necessitando de pressupostos considerados infundados, pois afirmam que um sistema filosófico elaborado aos modos do idealismo alemão exige um fundamento último, de natureza metafísica e, portanto, distante da atividade científica como foi tomada posteriormente a época de Hegel.

Tal dificuldade se amplia quando distinguimos qual nosso objetivo, enquanto pesquisador, frente ao sistema hegeliano: pretendemos apenas compreendê-lo, explicitá-lo de

¹ Nos referimos aqui principalmente à chamada “interpretação pós metafísica de Hegel”, representado, entre outros, por Axel Honneth. Cf. HONNETH, A. *Luta por Reconhecimento: a gramática dos conflitos sociais*. São Paulo: 34, 2003

forma mais clara, ou mais que isso, queremos também utilizar dos argumentos levantados por Hegel para compreender os problemas de nossa época, ou ainda, os problemas mais universais? A obra de Hegel acabou tornando-se tema desse estudo por sua capacidade de fornecer elementos importantes para articular a compreensão de problemas próprios à nossa época que, os quais consideramos que, sem um tratamento dialético e sistemático, podem permanecer incompreensíveis, principalmente devido à intensa especialização da atividade científica, que utiliza um tratamento analítico muito eficiente da realidade, mas sem a síntese necessária para uma adequada compreensão das relações presentes em diversos objetos ou fenômenos.

A elaboração da temática iniciou-se com o estudo do problema da relação entre o sistema completo, determinado pelas obras tardias de Hegel, a saber: *A Ciência da Lógica*, *Os Princípios da Filosofia do Direito* e a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, com a *Fenomenologia do Espírito*, considerada por alguns intérpretes apenas uma introdução ao sistema, um momento prévio ao sistema completo, com uma importância reduzida em relação a ele, pois não é ainda a ciência, mas o seu processo de constituição, como se dá a revelação do verdadeiro à consciência. No entanto, a direção que seguimos nesse estudo procura, inicialmente, analisar a argumentação apresentada por Hegel na justificação de seu projeto, e acabamos por concluir que não devemos fazer aquela diferenciação, e mais, a *Fenomenologia do Espírito* possui uma importância fundamental para uma compreensão adequada da filosofia hegeliana.

A partir da busca por subsídios para nos posicionarmos frente essas duas possibilidades de interpretação da importância da *Fenomenologia do Espírito* na obra de Hegel, acabamos por nos deparar com a necessidade de encontrar quais seriam os elementos mais fundamentais da edificação filosófica hegeliana para a constituição do sistema, o que primeiramente se revelou como uma tarefa muito ampla. Entretanto, percebemos que se examinarmos a fundo, a maioria, e senão todos os problemas estão, de alguma forma, imbricados uns aos outros, pelo próprio caráter sistemático que caracteriza a obra de Hegel. Procuramos, então, pesquisar um problema que poderia ser considerado central na rede de interdependência dos temas da dialética hegeliana, e pudesse contribuir de alguma forma para as nossas indagações iniciais.

Posto isso, tomamos como objetivo estudar a relação próxima entre dois problemas, que consideramos centrais para direcionar nossa pesquisa e buscar uma justificação de nossa hipótese de resposta a eles: a) o lugar e a importância da *Fenomenologia do Espírito* na

filosofia hegeliana; b) o lugar e a importância da subjetividade finita na constituição do Conceito, estrutura fundamental do desenvolvimento da ciência especulativa. Sendo a *Fenomenologia do Espírito* a obra que, em uma breve síntese, revela o movimento do Espírito, cuja definição é apontada por Hegel no prefácio da obra, mas justificado apenas pelo processo fenomenológico, sendo a substância absoluta que se mostra como uma subjetividade infinita, mas que se deve se apresentar como uma subjetividade finita, uma consciência, para reconhecer e determinar a si mesmo. Posto isso, buscando discutir com as linhas de argumentação que a colocam como obra secundária na obra de Hegel, não podemos discorrer sobre a importância da subjetividade finita sem apontar e justificar a função da *Fenomenologia do Espírito* dentro do sistema em sua totalidade. Buscamos, então, subsídios argumentativos para que os aparentemente distintos escopos definidos na *Fenomenologia do Espírito* e nas obras posteriores sejam postos em relação, pois consideramos que a formulação de uma filosofia autenticamente dialética que se autofundamente e atinja os objetivos de uma ciência da totalidade, como quis Hegel, deve propor soluções para a dicotomia entre indivíduo finito e saber absoluto, conforme aparece como o objetivo da *Fenomenologia do Espírito* e parece ser suposto no desenvolvimento da ciência especulativa, tanto na *Ciência da Lógica* quanto na filosofia do real exposta principalmente na *Princípios da Filosofia do Direito* e na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. De certo modo, consideramos aqui que buscar uma exposição imediata do movimento puro do conceito, ainda seja verdadeiro, se apresentaria como dogmático, como o próprio Hegel nos alerta em diversos momentos da *Fenomenologia do Espírito*. Ao mesmo tempo, não supomos ser a *Fenomenologia do Espírito* uma fundamentação da ciência especulativa expressa na *Ciência da Lógica*, o que seria por diversos motivos inadmissível, pois já fomos alertados por Hegel na própria *Fenomenologia do Espírito*, principalmente no seu prefácio, sendo um deles a impossibilidade da *Ciência da Lógica* estar amparada na experiência empírica de uma consciência finita.

Reconhecemos a *Fenomenologia do Espírito*, enquanto nomeada como tal, um estudo dos fenômenos, como sendo uma revelação, uma aparição do verdadeiro a uma consciência finita, que se elevou por um método próprio à consciência filosófica e pôde reconhecer a verdade. Esse reconhecimento se deu por meio de um processo de formação de uma identidade com essa verdade, a percepção da consciência de ser como uma parte dela. Por meio do acompanhamento do movimento puro do conceito, tomado como saber puro, ou seja, independente dela e que ainda a sustenta, percebemos essa identidade não fixa, mas

processual, o que a faz perceber esse movimento como seu também, podendo, além de conhecê-lo, o produz.

Essa abordagem dialética própria de Hegel de conciliar o aparentemente inconciliável, além da ambição de buscar a verdade sobre a totalidade, vê-la como um processo e usando a própria crítica interna das posições epistemológicas, usando o ceticismo a seu favor, nos permite essa tentativa de procurar uma renovação de sua filosofia para que possamos pensar melhor a história humana, ou ainda, a história do espírito, enquanto totalidade que se fez mundo e, por sua vez, elevou-se a subjetividade consciente, ainda que possamos, em algum momento, ter que ultrapassar as intenções e conclusões do filósofo de Iena. Mas talvez fosse essa mesma sua intenção, e, se não tivesse sido interrompido pela cólera, talvez fizesse inúmeras mais edições da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* e concluído sua segunda edição da *Fenomenologia do Espírito*.

Em suma, buscamos elaborar uma resposta para um dos problemas que surgem quando procuramos compreender como Hegel fundamenta o seu sistema sem cair em posições insustentáveis, procurando esclarecer os alicerces metodológicos a partir dos quais ele construiu seu complexo edifício teórico com a pretensão de ser o verdadeiro “sistema da ciência”.

Hegel segue seus predecessores com seu objetivo de construir o sistema de ciência verdadeiro. Ele pretende que seja um sistema científico, a *Fenomenologia do Espírito* pretende ser a ciência da experiência da consciência, e depois, na *Enciclopédia*, se torna a ciência filosófica da fenomenologia, que sucede a ciência filosófica da antropologia e antecede a ciência filosófica da psicologia, como momentos do espírito subjetivo. Não há controvérsia quanto a intenção de Hegel em fazer ciência. Então, não devemos determinar mais concretamente seu conceito de ciência, para que possamos melhor compreender o alcance do seu sistema, quais suas pressuposições, assim como suas consequências? Tal conceito, amplamente usado em amplos aspectos da cultura, ou segundo Hegel, Espírito, também permite um espaço de diálogo com outras áreas do conhecimento, ao mesmo tempo que atinge o núcleo de sistema, pois permeia todos os momentos de sua obra.

Em oposição a outros filósofos de sua época, a exemplo de Schelling, o sistema de Hegel distinguia-se por rejeitar uma “identidade absoluta” imediata entre sujeito e objeto, e afirmar que um sistema que se considera científico deveria descrever o “vir-a-ser do saber”, ou seja, o processo de constituição da ciência por meio das sucessivas autonegações das figuras da consciência que têm como fim conhecer um objeto.

Desse modo, consideramos aqui o aspecto marcadamente epistemológico da filosofia hegeliana, que busca conciliar a tentativa de construir uma filosofia sistemática, que constitua uma espécie de teoria geral que explique a realidade em sua totalidade, recuperando o ideal clássico de filosofia, mas, ao mesmo tempo, imbuído do elemento crítico necessário após a exposição kantiana dos limites do conhecimento dos conceitos metafísicos, próprios da metafísica clássica.

Para fundamentar essa distinção, a partir dessa percepção, surgiu a necessidade de compreender como Hegel constrói sua obra ao longo de sua vida, e procurar sob quais alicerces lógicos construiu o filósofo seu complexo edifício teórico com a pretensão de ser o verdadeiro “sistema da ciência”.

A introdução à obra *Ciência da Lógica* de Hegel contextualiza a discussão acerca do problema do conhecimento, estabelecendo o patamar em que a discussão se desenvolvia no frutífero ambiente filosófico que se estabeleceu no mundo de língua alemã, posicionando-se com o objetivo da elucidação do problema sobre a oposição entre o pensamento e o conteúdo pensado. Com isso, Hegel inicia a introdução da *Ciência da Lógica* com uma crítica a outros filósofos que estudaram esse problema e contribuíram para seu desenvolvimento, mas não alcançaram todas as consequências de seu pensamento, principalmente Kant, que, segundo Hegel, desde seu prefácio à sua *Crítica da Razão Pura*, aponta para a impossibilidade do conhecimento da "coisa-em-si" ao introduzir o problema da metafísica como ciência e da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, além de dialogar com os desenvolvimentos pós-kantianos desse problema, como os sistemas de Fichte e Schelling.

A conclusão da *Fenomenologia*, o “Saber Absoluto”, aparece como resultado da necessidade da sucessão das figuras da consciência e do espírito, impulsionada pela inconsistência de cada uma em suas estruturas fundamentais. Elas são identificadas, segundo Hegel, com as diversas posições adotadas por pensadores na história da filosofia, correspondendo aos momentos em que o conceito, tal qual é o objeto da *Ciência da Lógica*, ou seja, o movimento do pensamento puro independente de uma consciência, mas que se particulariza e torna-se conhecido e efetivo pelo processo determinado pela consciência que se reconhece, ao mesmo tempo, como substância e sujeito, identidade entre sujeito e objeto no saber de si mesmo, a forma necessária para conceber aos objetos e a si mesma.

Nossa hipótese é, seguindo essa linha, procurar subsídios teóricos para discutir e aprofundar a argumentação desenvolvida na *Fenomenologia do Espírito*, especialmente na exposição e discussão do capítulo denominado Razão, pois percebemos que tal momento do

movimento fenomenológico apresenta elementos fundamentais para a compreensão da construção da consciência que se reconhece como sujeito, apresentando a unidade da consciência com o que antes lhe parecia um objeto exterior.

Em seguida, procuramos articular os resultados obtidos com a leitura e interpretação do capítulo da Razão com o ponto de chegada da *Fenomenologia*, o Saber Absoluto, buscando a compreensão do papel da subjetividade finita enquanto consciência que se reconheceu como indivíduo, ou seja, como parte de uma universalidade efetivada como substância ética, ou seja, como membro de um povo ou cultura, e, assim reconhecendo sua participação na constituição e no movimento do conceito que será expresso como saber especulativo na *Ciência da Lógica*. Dessa forma, buscamos perceber o Saber Absoluto como uma figura que nos mostrará como se articula esse jogo entre individualidade e universalidade, se referindo a um conceito de absoluto que se repõe a cada momento de seu processo, concluindo então que ele não se encerra estaticamente em si mesmo como uma ciência fechada ou final, mas que pode ser determinado como o momento em que a consciência se percebeu parte do todo e alcançou o patamar científico, ou seja, a identidade entre saber e ser, si e substância. Segundo Hegel, é um momento que resulta das soluções das seguidas oposições entre certeza subjetiva e verdade objetiva.

O prefácio e a introdução à *Fenomenologia* explicam as nuances metodológicas que orientam Hegel na justificação de seu ponto de vista. O ponto crucial que distingue Hegel dos outros filósofos do Idealismo Alemão consiste na sua conclusão, que indica uma processualidade e, portanto, um movimento do Absoluto, e não uma imutabilidade que indicaria anteriormente um final para o processo, incorporando dessa forma, ao contrário de uma visão que o considera determinista em direção a um esquema lógico fixo, indicando uma historicidade para o absoluto, ou seja, uma transitoriedade do conceito de verdade e de ciência. Um dos objetivos desse trabalho é verificar se e como Hegel consegue cumprir essa tarefa, nos valendo do conceito de subjetividade desenvolvido na *Fenomenologia do Espírito*, mostrando que ela chega a um impasse, constituída por uma identidade que acaba por retornar à necessidade do movimento fenomenológico, na transição entre Razão e Espírito. Embora pareça que não cumpra seu objetivo devido a esse impasse, que será apresentado a seguir no decorrer da obra, devemos lembrar que ele pode sustentar a própria concepção de absoluto determinada por Hegel, como movimento e autonegação. Entre diversas passagens, podemos lembrar: “Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente resultado; que só no fim é o

que é na sua verdade. Sua natureza consiste justo nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser de si mesmo.”²

Podemos concluir, a partir dessa concepção da busca pela identidade entre substância e ser, que indica o momento em que a certeza se igualou à verdade e manifesta o caráter de ciência, é apenas um momento do processo de constituição da ciência, devido ao caráter finito da consciência e do próprio automovimento e autonegatividade do absoluto como processualidade, conforme podemos visualizar na passagem seguinte: “A ciência contém, nela mesma, essa necessidade de ultrapassar sua forma de puro conceito, e contém a passagem do conceito à consciência (...), entretanto, tal extrusão é ainda incompleta.”³

Se nos atemos a essas passagens, verificamos que o último capítulo da *Fenomenologia* pode ser visto com diversas formas de interpretações, mas que conduzem a uma compreensão da filosofia hegeliana sem um elemento dogmático, finalista e necessário no sentido que exclua qualquer contingência. Pelo contrário, Hegel afirma que uma de suas características seja a expressão da contingência, de um aspecto de uma liberdade própria do movimento do espírito, expresso como unidade produzida entre sujeito e objeto expressa no desenvolvimento e atividade da subjetividade finita, que se reconhece em sua unidade tanto com o objeto que se apresenta como experiência como com o conceito que está efetivado no objeto e constitui a sua própria unidade com ele e consigo mesmo pelo pensamento.

Como anteriormente a consciência se conformava como um outro em relação ao objeto, seu movimento de síntese deve ser esclarecido então como o processo da “negação da negação”, expresso pelo que Hegel chama da negatividade absoluta da subjetividade finita, o que justifica uma compreensão que permite, ao mesmo tempo, uma possibilidade de acesso à verdade pela consciência e a contingência do acontecer da efetividade. Resumidamente, o saber absoluto supõe uma unidade entre saber e mundo, devendo então ser examinada, a partir dessa unidade, como se desenvolve o seu conceito concreto, não agora como um saber de um objeto, mas saber de si mesmo, ou seja, “saber do saber”.

A partir dessa oposição, procuramos na introdução da *Ciência da Lógica* de 1812 em sua explicação e justificativa do ponto de vista do conhecimento puro, especulativo, no qual a distinção absoluta entre sujeito e objeto é ultrapassada pela conclusão da razão como identidade mediada entre sujeito e objeto, apresentando como escopo da *Lógica* enunciar as categorias próprias do pensamento tomando a si mesmo como objeto, movimento que é próprio da lógica especulativa. Na introdução desta obra, diz Hegel:

² HEGEL, G. F. W. *Phänomenologie des Geistes*, Trad. Paulo Menezes. Petrópolis: Ed. Vozes, 2000. §20, p. 31

³ *Ibid.*, idem. V. 2, §806-7, p. 219

O conceito de ciência pura e sua dedução são pressupostos nesse presente tratado, enquanto a Fenomenologia do espírito não é mais que a dedução desse conceito. O saber absoluto é a verdade de todas as formas da consciência, pois, como resultou de seu desenvolvimento, apenas no saber absoluto se resolveu toda a separação entre sujeito e objeto e a certeza de si mesma e a verdade se igualou com essa certeza, como essa se igualou com a verdade. A ciência pura pressupõe, conseqüentemente, a liberação em relação à oposição da consciência. Ela contém o pensamento enquanto é também a coisa em si mesma, ou seja, contém a coisa-em-si, enquanto esta é também o pensamento puro. Como ciência, a verdade é a pura consciência de si mesmo que se desenvolve, e tem a forma de si mesmo, ou seja, o existente em-si é conceito consciente, mas o conceito como tal é o existente em si e para si. Esse pensamento objetivo constitui o conteúdo da ciência pura.⁴

Essa passagem é considerada dentro da hipótese em questão uma afirmação fundamental que coloca o problema da relação entre a *Fenomenologia* e a *Ciência da Lógica*. Dado que o conceito de ciência exigido pela *Lógica* para que possamos compreender o processo das categorias do pensamento que examina a si mesmo, e só pode ser alcançado pela consciência por meio de seu processo fenomenológico, como podemos determinar a relação entre as duas obras? É com vistas à resposta a essa pergunta que sugerimos que há uma interdependência da *Lógica* em relação à *Fenomenologia*. Para podermos enunciar as categorias do desenvolvimento do pensamento puro devemos considerar a possibilidade do pensamento puro ter sido alcançado pela consciência. Por outro lado, uma fundamentação da *Ciência da Lógica* na *Fenomenologia* é recusada em virtude da *Lógica* constituir o elemento fundamental do sistema filosófico hegeliano, que abrange todos os aspectos da determinação da ideia absoluta, conclusão mesma da *Ciência da Lógica*, que se desenvolve em natureza e espírito, do qual a própria ciência filosófica da *Fenomenologia* faz parte. Com isso, deve ser explicado como podem coexistir dois momentos de fundamentação mútua, da *Lógica* em relação à *Fenomenologia* e da *Fenomenologia* em relação à *Lógica*.

Uma possível descrição da nossa resposta à questão é que a identidade necessária à elaboração da ciência especulativa pela *Ciência da Lógica* depende de uma retomada da formação de consciência racional, segundo descrita no desenvolvimento da autoconsciência e efetivada no movimento do capítulo Razão.

Seria a *Fenomenologia* uma introdução necessária ao ponto de vista do sistema, que segundo Hegel representa o absoluto pensando a si mesmo e expondo suas exteriorizações

⁴ HEGEL, G. F. W. *Werke in 20 Bänden*; Suhrkamp Verlag V, 1970. A tradução em português usada da *Wissenschaft der Logik* será a de HEGEL, G.F.W., *Ciência da Lógica: 1. A Doutrina do Ser*. Traduzido por Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Ed. Universitária São Francisco, 2016.

Para a *Phänomenologie des Geistes* usamos a tradução de Paulo Meneses: *Fenomenologia do Espírito*. Apresentação Henrique Vaz. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

determinadas, a partir da efetivação do conceito elaborado pelo pensamento puro em direção à ideia absoluta que se efetiva em uma realidade concreta? Ou, como observamos no desenvolvimento da *Enciclopédia*, apenas um momento do desenvolvimento da ideia que, elevada da natureza física determinada pelas necessárias relações de causa e efeito, revela-se como consciência que se descobre como um Si separado e oposto ao mundo que tem experiência, que o constitui pelo seu pensamento e será sucedida pela ciência filosófica da Psicologia como unidade universal, como vontade livre efetivada, ou seja, Espírito?

O capítulo 1 descreve diversas formas de se abordar a questão envolvida, discutindo e interpretando as respostas e visões de diversos pesquisadores sobre o tema.

O capítulo 2 inicia explicitando e sintetizando alguns dos princípios teóricos de Hegel para a elaboração de sua concepção de ciência, para que possamos apontar suas bases e determinações características que subjazem o discurso da *Fenomenologia do Espírito*, principalmente o conceito de identidade, necessário para o ponto de vista racional.

Na sequência, como núcleo da argumentação que sustenta hipótese para defesa da tese, procuramos aprofundar o significado do conceito de razão desenvolvido na *Fenomenologia do Espírito*, com o fim de elucidar o papel da subjetividade finita que atingiu o ponto de vista de uma consciência racional, como expressão de um aspecto do Espírito que, em seu trânsito ao longo do caminho fenomenológico, se reconheceu como identidade entre pensamento e ser, conceito e efetividade, e por meio de sua ação no mundo se relaciona com os conceitos efetivados na exterioridade, participando do conhecimento, na forma da recolocação e da implementação do Conceito em suas diversas formas. No seu movimento próprio especulativo final, se determina como o conceito de espírito “para-si”, presente na conclusão da *Fenomenologia*, o Saber Absoluto.

O capítulo 3, por sua vez, objetiva abordar como pode ser articulado o processo fenomenológico na construção do saber absoluto a partir da interpretação que fizemos do desenvolvimento da Razão, que revela o desenvolvimento do Espírito *para-si* e participa da constituição do Saber Absoluto. Essa figura da *Fenomenologia* deve se constituir como saber conceituante, ou o conhecimento por uma consciência da ciência especulativa, determinada pelo processo que será exposto na *Ciência da Lógica*, que trata do movimento puro do conceito em direção à Ideia Absoluta que se efetiva como natureza e cultura, o espírito “em-si”, ou seja, exterior, ainda não refletido.

Por meio dessa estrutura argumentativa buscaremos expor um papel mais preciso para a subjetividade finita no sistema, e elucidar como essa figura se articula com a formação da

ciência por meio do conceito de razão, enquanto elaboração da unidade dos momentos anteriores da consciência. Procuraremos, pois, o que se mantém da subjetividade, que nesse momento já deve ter se reconhecido como consciência universal dentro do saber absoluto e, portanto, por meio dessa identidade construída, coloca-se como elemento necessário para a constituição da ciência filosófica e do Espírito efetivado como totalidade.

1 A PESQUISA FILOSÓFICA DO PROBLEMA

A mudança de escopo da obra hegeliana, ocorrida desde os primeiros escritos mais ligados às filosofias de Fichte e Schelling até a última edição da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, fomentou desde os tempos de Hegel uma discussão sobre o papel da *Fenomenologia do Espírito* de 1807 na filosofia hegeliana em sua totalidade, e, ao considerar as características próprias dessa obra, tratando do movimento da consciência em busca do verdadeiro saber, da ciência, pergunta-se qual, se é que há, a possibilidade de uma ação verdadeiramente livre⁵ no âmbito da subjetividade finita, tal qual se apresenta como consciência ou indivíduo inserido na sociedade e na história. Tal questão emerge devido à diversas indicações em obras posteriores, principalmente a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, em que a *Fenomenologia do Espírito* torna-se uma parte do desenvolvimento do espírito subjetivo, sugerindo uma mudança de posição, e portanto, de importância, para o desenvolvimento da subjetividade finita que busca o saber verdadeiro. Estando já exposta a ciência especulativa do espírito, a subjetividade finita pode ser considerada apenas um momento de transição do desenvolvimento do espírito, na qual já demonstrada a necessidade de seu processo de desenvolvimento e sua finalidade de se conceber como espírito absoluto, dissolvendo a subjetividade finita como um entre seus diversos momentos de seu processo. Entretanto, alguns leitores, apesar dessa transição no decorrer da elaboração da obra hegeliana, ainda consideram a *Fenomenologia do Espírito* como chave para a compreensão da obra em sua totalidade, justificando de diferentes formas essa percepção. Buscando uma resposta para esse conflito de opiniões, procuramos examinar as diversas posições sobre o problema, iniciando por alguns comentadores clássicos e contemporâneos franceses, que de modo geral procuram estabelecer uma conexão entre a *Fenomenologia* e a *Lógica*, passando, na sequência, para a apresentação das posições de comentadores que consideram a *Fenomenologia* de 1807 superada no sistema exposto posteriormente por Hegel. Em seguida, examinamos algumas interpretações que procuram destacar, por outro lado, um lugar de destaque da *Fenomenologia* em relação às produções da maturidade do pensamento hegeliano, defendendo que, de certo modo, não podemos compreender a totalidade da obra de Hegel sem perceber a sua relação com a *Fenomenologia do Espírito*. Por fim, abordamos algumas posições contemporâneas que buscam resolver essa questão, procurando indícios na obra hegeliana que estabelecem qual é o prisma mais adequado para compreendermos a relação

⁵ Sobre o conceito de liberdade na filosofia de Hegel, Cf. LUFT, Eduardo. 2016, p. 152 – 170.

entre as duas obras. Esse panorama foi elaborado desse modo para sustentar nossa tese de que a *Fenomenologia*, em especial o capítulo sobre a Razão, é fundamental para construir uma resposta adequada a essa questão.

Podemos então perceber que enquanto alguns negam um papel para a *Fenomenologia do Espírito* no sistema, reduzindo o escopo da subjetividade enquanto consciência na totalidade do sistema, outros buscaram compreender se podiam reconhecer a subjetividade finita de um modo que ela não se dissolvesse na corrente inescapável da necessidade. Vejamos então essas abordagens para que possamos nos situar em diversas formas de compreender o problema e amparar uma possível contribuição para a sua resposta.

1.1 A ESCOLA FRANCESA DE INTERPRETAÇÃO

A recepção de Hegel na França, principalmente a partir das aulas de Alexandre Kojève na década de 30, foi um marco no desenvolvimento do hegelianismo, que encontrou terreno fértil para seu estudo e aprofundamento. Como aponta Pierre-Jean Labarrière, em seu “*De Kojève a Hegel, 150 anos de pensamento hegeliano na França*”⁶, frequentaram essas aulas autores como Jean Hyppolite, Gaston Fessard, Sartre, Eric Weil e Merleau-Ponty. Embora a interpretação de Kojève seja considerada impregnada por um viés político que vai além do pensamento hegeliano, como veremos a seguir no capítulo 2, no qual examinamos um dos aspectos dessa interpretação, Labarrière não diminui com isso a influência positiva que se deu na expansão da sua leitura e que gerou diversas possibilidades de exploração dos textos hegelianos. Para Labarrière, que se reconhece como herdeiro dessa tradição, o fôlego da *Fenomenologia* foi trazido para a França e lá desenvolveu seu aspecto de retomada da tradição filosófica e interação com os elementos trazidos com a modernidade, como a Revolução Francesa. Com isso, de certa forma o pensamento de um evento histórico volta ao seu lugar de origem e revela na própria substância ética em que ocorreu determinado evento quais os elementos lógicos e epistemológicos que nele estão incluídos, integrando então o pensar e o acontecer. Como a *Fenomenologia* trata basicamente da relação entre sujeito e objeto, Labarrière reafirma a importância da sua leitura quando diz: “(...) o termo reconhecimento não

⁶ Labarrière, P. J., 1996.

foi adequadamente compreendido – e ainda menos sistematizado – quando se trata das relações entre homens e povos.”⁷

Vejamos agora como dois intérpretes franceses expõem seus argumentos sobre o problema do lugar da subjetividade na filosofia de Hegel:

1.1.1 Explicação e clareza como chave para compreender Hegel: Jean Hyppolite

Consideraremos inicialmente a discussão a partir da visão desenvolvida por Jean Hyppolite acerca da relação entre o fim da *Fenomenologia do Espírito* e o início da *Ciência da Lógica*, em sua obra fundamental “*Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*”.

Ele possui uma posição privilegiada em nossa pesquisa, pois foi o conhecimento de sua interpretação que suscitou as primeiras elaborações acerca da viabilidade de uma pesquisa sobre o problema. Sua leitura mostrou alguns dos desafios que permeiam uma compreensão mais completa da filosofia hegeliana e a partir dele, podemos dizer que se desenvolveu um estilo de interpretar Hegel de um modo inerente, ou seja, interno aos próprios elementos contidos na obra, influenciando de diversas formas outros comentadores. Buscou como que a revelação de uma clareza e força que podiam ocultar-se sob a complexidade da escrita do filósofo.

Especialmente, abordaremos suas considerações acerca das suas posições apontadas no último capítulo da sua obra clássica já referida do hegelianismo. Nesse capítulo, procura esclarecer a complexidade que permeia a ligação entre a última figura da *Fenomenologia do Espírito*, o Saber Absoluto e o ponto de partida da ciência especulativa exposto na *Ciência da Lógica*, a partir da retomada dos termos hegelianos relidos de um modo que torne mais claro essa relação. Isso se dá pela cuidadosa elucidação dos argumentos constituintes e determinantes do Saber Absoluto, como resultado de todo processo fenomenológico.

Com isso, sua interpretação do Saber Absoluto torna-se, de certa forma, algo como um resumo da *Fenomenologia do Espírito*, do processo que culminou em seu fim, e que possui uma relação complexa, mas íntima tanto com a *Ciência da Lógica*, como também com o sistema hegeliano como um todo, tal qual aparece na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*.

⁷ Idem, 2007.

Percebemos, então, que Hyppolite não evita o problema do lugar da *Fenomenologia do Espírito* na filosofia hegeliana. Ele não deixa de considerar as diferenças entre a *Fenomenologia do Espírito*, trabalho de um Hegel mais jovem, e as obras tardias, o que, de certo modo, pode suscitar a suspeita do predomínio de uma sobre a outra para indicarmos o núcleo do sistema e, a partir dele, sustentar a totalidade do sistema hegeliano. Mas por outro lado, ainda que não negue a importância da exposição da totalidade do sistema, defende uma posição essencial para a *Fenomenologia do Espírito*, que embora parte de sua temática faça parte do sistema em sua forma enciclopédica, como parte do Espírito Subjetivo na forma da ciência filosófica da Fenomenologia, a edição de 1807 constitui tanto um lugar no alicerce como também um par dialógico fundamental em relação ao sistema.

Sobre isso, é importante lembrarmos outras obras de Hegel que tiveram suas versões como obras completas e também foram incorporadas de outro modo na exposição enciclopédica. Como exemplo, temos a própria *Ciência da Lógica*, que se tornou o primeiro tomo da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* e a *Princípios da Filosofia do Direito*, que se tornou a exposição do Espírito Objetivo.

O problema sobre o lugar da *Fenomenologia do Espírito* no sistema e a consequente pergunta sobre o papel da subjetividade finita é apontado por Hyppolite como constituinte do movimento do conceito, mas revela que a solução de sua comunhão com a objetividade não é deixada perfeitamente clara:

O problema do vínculo entre a *Fenomenologia do Espírito* e a *Ciência da Lógica*: como um saber em-si, atemporal, um saber absoluto, pode ter condições gerais de existência e o vir-a-ser da humanidade? A solução a estes diversos problemas não é deixado claro no hegelianismo e é por isso que a grande síntese hegeliana deverá, nos sucessores do filósofo, tender ao deslocamento. Nossa tarefa só pode em explicar tão claramente possível os textos nos quais Hegel põe e resolve – bastante simbolicamente – esses diversos problemas.⁸

Sinteticamente, Hippolyte coloca uma pergunta: como uma subjetividade finita, uma consciência, pode conhecer a verdade em sua totalidade? Tomemos desde já que estamos inseridos na tradição do idealismo alemão, que se sustenta sob o dualismo entre sujeito e objeto, entre a tentativa, ou a afirmação da impossibilidade de se conhecer o objeto tal qual é em si. Aponta o insucesso de Hegel em clarificar suas justificativas contra as dificuldades e equívocos apontadas entre alguns de seus intérpretes. E ainda sustenta seu modo de interpretação, voltado à hermenêutica dos textos de Hegel com o objetivo de fornecer uma luz a esse problema central, não só do hegelianismo, mas que se insere na epistemologia em geral. Isto se mostra por meio das críticas que Hegel recebeu, como, por exemplo, a dúvida sobre a

⁸ HIPPOLYTE, Jean. 1946, p. 624

possibilidade de conhecer a totalidade, construir sistemas filosóficos, ou ainda sobre o próprio método dialético, como podemos ver em diversos autores e linhas de pensamento que criticam o idealismo em suas diversas formas.

Recoloca, para responder àquela pergunta, a *Fenomenologia do Espírito* como central para a compreensão do sistema, cujo itinerário afirma justificar a superação da separação entre sujeito e objeto em uma unidade, uma identidade entre ambos.

A Fenomenologia mostrou-nos que o objeto do saber não era outra coisa senão a substância espiritual. E o espírito conhece a si mesmo no universo. É o Espírito que se apresenta à consciência como seu objeto. Eis o que a *Fenomenologia* deve revelar progressivamente no transcurso desse sinuoso e variado itinerário que é o seu. O saber do ser mostrou-se um saber de si; inversamente, o saber de si reconduziu ao saber do ser.⁹

Tal parece ser uma das pressuposições que não devemos esquecer, pertinentes ao idealismo posterior a Kant, a de que há uma identidade entre sujeito pensante e objeto pensado. Por meio do seu ponto de vista, cada passo da *Fenomenologia do Espírito* nos leva por um caminho determinado e necessário a essa identidade, que, por sua vez, assume diversas formas na consciência racional e no espírito, até se constituir como pensamento puro que é, ao mesmo tempo, substância pura.

Hyppolite busca esclarecer, por conseguinte, a funcionalidade do método e a justificação do objetivo do processo fenomenológico, a saber, a negação, a necessidade do processo e seu resultado como ciência filosófica.

Tais elementos serão abordados de muitos modos por outros intérpretes e críticos, como veremos mais adiante, mas sua conclusão de que a construção da subjetividade que se eleva à universalidade, tal qual é descrita na *Fenomenologia do Espírito*, é essencial para a compreensão e, principalmente, a organicidade, o movimento e a coerência da filosofia hegeliana, o coloca ao lado dos intérpretes que reconhecem sua importância, não apenas na compreensão, mas na fundamentação do sistema, propondo uma ideia de um fundamento circular da filosofia hegeliana, que podemos definir sinteticamente como uma mútua fundamentação que se constitua em uma boa circularidade, ou seja, não represente uma petição de princípio:

(...)Hegel indica sumariamente as características dessa ciência que é, essencialmente, na forma do conceito, e considera os pressupostos históricos e filosóficos do saber absoluto. Enfim, no último parágrafo, seguindo seu método circular, Hegel retorna da lógica ontológica à fenomenologia, à natureza e à história.¹⁰

⁹ Ibid., idem, p. 604

¹⁰ Ibid., idem, p. 604

O apontamento de pressupostos aparentemente externos ao conceito de absoluto aproxima-se de nossa interpretação sobre o conceito de absoluto expresso na *Fenomenologia do Espírito*, abordado justamente quando sustentarmos o papel da subjetividade finita no movimento do absoluto. Dessa forma, Hyppolite coloca em relação o processo de constituição do saber absoluto e o elemento central da ciência especulativa hegeliana: o conceito. Sobre isso, ele mesmo afirma a dificuldade de interpretar a polissemia dessa noção tão importante no hegelianismo, quando diz que pode significar “a redução da filosofia à lógica (...) conduzir a um formalismo ou mesmo a um intelectualismo como frequentemente se reprovou a Hegel (no sentido de que ele construiria o universo *a priori*, somente com pensamentos)”, mas defende que consiste em uma “espiritualização da lógica”¹¹, reconhecendo a atuação do espírito que se alienou e singularizou como consciência para imprimir um movimento processual do conceito, esse elemento do puro pensar que, por meio da consciência, é conhecido e pode ser efetivado no mundo como Ideia, completando a passagem da lógica à filosofia do real, pelo menos como exposto na Filosofia do Espírito¹².

Tais termos foram assim aglutinados para referenciar a importância dessa visão dos elementos presentes entre os dois momentos da filosofia hegeliana, buscando compreender e justificar seu movimento circular, que forma a essência da identidade necessária à ciência: do conceito ao ser, do ser ao conceito. E temos a indicação de que tal movimento se dá pela ação da subjetividade finita, enquanto se identifica com a subjetividade infinita, ou universal: o espírito, por meio do desenvolvimento fenomenológico, que como consciência racional se eleva ao saber absoluto.

Segundo Hyppolite, nessa circularidade que se coloca como método, Hegel determina o absoluto como pressuposto e ao mesmo tempo como resultado. Explicitar esse movimento, próprio e justificado pelo processo da *Fenomenologia do Espírito*, é a tarefa que Hyppolite vê como necessária para uma adequada compreensão da filosofia hegeliana. Para compreender o sentido exato que acontece essa circularidade, e enfrentar as críticas que apontam para uma má-circularidade, cujas características explicaremos em seguida. Com isso, a partir da direção apontada por Hyppolite, procuraremos expor, ao tratarmos dos passos da consciência racional na *Fenomenologia do Espírito*, o movimento da afirmação ou negação de um conceito que se apresenta como um dever para a consciência racional, que determina ou não a sua implementação e, portanto, perdendo seu aspecto abstrato e tornando o conceito efetivo.

¹¹ Ibid., idem, p. 602

¹² Sobre a transição da Ideia ao real como natureza não pretendemos tratar aqui.

1.1.2 Levando as conclusões hegelianas às suas últimas consequências: Jean-François Kervégan

Na interpretação do professor contemporâneo Kervégan, percebemos a sequência de uma linha de interpretação deixada por Hyppolite, preocupando-se em esclarecer os textos hegelianos para sustentar a posição e a importância da *Fenomenologia do Espírito* na filosofia hegeliana. Em seu artigo “*La Phénoménologie de l'esprit est-elle la fondation ultime du système de la science hégélien?*” (2014)¹³, ele relembra as origens do pensamento hegeliano e sua relação com Kant, Fichte e Schelling, enfatizando a preocupação dos filósofos do idealismo alemão em construir um sistema filosófico que resolvesse as limitações críticas apontadas por Kant. Para isso, Hegel, ao pensar sua obra e durante o amadurecimento de suas ideias, em diálogo com seus contemporâneos, deveria propor um sistema que fundasse a si mesmo, sem pressuposições externas a serem demonstradas. Segundo Kervégan, de certo modo, as intenções de Hegel em suas obras de juventude, ainda anteriores à *Fenomenologia do Espírito*, quando ainda estava mais próximo a Schelling, permanecem nessa obra assim como também nas suas obras tardias. Hegel herda de Schelling a procura por um sistema filosófico “orgânico”, compreendendo essa característica como a definição de um sistema que não fosse constituído por categorias fixas e abstratas, o que se mostraria um pensamento afastado da dinâmica da realidade. Segundo essa visão, Hegel compreendia “o pensamento da vida como sendo o pensamento do conceito”¹⁴. Tal qual ela, um sistema filosófico como um processo conceitual que revela a verdade deve também ser vital, ou seja, possuir um movimento, um desenvolvimento próprio, que se identifique com as mesmas características percebidas na realidade e em suas diversas camadas, desde os processos vitais à história. O sistema deve ser, por conseguinte, um “todo dinâmico”, que descreva a “processualidade do real”. Reconhecemos a partir dessas caracterizações a visão de Kervégan de que o sistema de Hegel nunca procurou ser um sistema de categorias fixas que revelam a verdade pronta, única, fechada, mas como Hegel reitera na introdução da *Fenomenologia do Espírito*, uma totalidade que é o resultado de um processo e é ela mesma um desenvolver-se, ou seja, sugere algo como

¹³ Tradução do autor. No original “*La Phénoménologie de l'esprit est-elle la fondation ultime du système de la science hégélien?*”

¹⁴ KERVÉGAN, J.F. 2014, p. 246

um movimento da verdade. Ora, o processo que deve conduzir a essa verdade deve possuir um modo próprio de movimento, tal qual é a tarefa dessa obra apresentar e demonstrar.

Kervégan a considera como o primeiro texto sistemático de Hegel, ao apresentar esse processo e nos conduzir ao ponto de vista da unidade entre sujeito e objeto, entre sujeito e substância, de modo que se possa construir uma ciência filosófica especulativa que se autofundamente, expressa na *Ciência da Lógica*. O modo como propõe que se dá essa relação de pressuposição e autofundamentação entre as duas obras segue o modelo do método circular proposto por Hyppolite, e Kervégan busca aprofundar como se constitui tal método, explicando a mútua determinação entre os dois momentos da filosofia de Hegel.

O núcleo de sua argumentação em prol de um método circular para a compreensão de Hegel se ampara na própria definição de verdade apresentada por Hegel no prefácio à *Fenomenologia do Espírito*: a verdade não é apenas substância absoluta, ou seja, objetiva, mas também sujeito absoluto, logo, subjetiva. Como a unidade entre substância e sujeito se conforma, para Hegel, no conceito, e este tem uma natureza dialética, abarcando uma negatividade interna, o jogo entre a efetividade do conceito e sua negação engendra um círculo que se mostra como uma possível solução para a fundamentação do sistema: é o conceito que se autofundamenta, mas por meio de seu movimento enquanto negativo de si mesmo. A negatividade do conceito se elevou à forma de uma ideia absoluta consciente de si, ou seja, espírito. Como subjetividade absoluta, se desdobra em um movimento de autodiferenciação e auto-externalização enquanto subjetividade finita, ou consciência. Esse lado negativo se coloca como autorreflexividade, como um momento em que essa reflexão promovida pela subjetividade finita se opõe a um conceito efetivado. Na *Ciência da Lógica*, com seu movimento, a negatividade presente no movimento das categorias também engendraria um círculo, que se dá tanto pelo direcionamento às categorias mais concretas quanto à externalização do conceito como filosofia real. Por isso Kervégan fala em “círculo dos círculos”¹⁵. Há diversas camadas de círculos que se autoengendram e autofundamentam, o que explicaria uma dificuldade em perceber a conciliação entre dinamismo e sistematicidade. Uma visão sistemática não necessariamente se coloca como um círculo fechado, mas pode ser vista como um “círculo orgânico”, ou seja, um sistema vivo, que altera a si mesmo, embora alimente-se de si mesmo, nessa construção e desconstrução de si possa engendrar o novo.

¹⁵ Ibid., idem, p. 248

É importante enfatizar os níveis de subjetividade que Hegel apresenta em sua obra, cujas diferenças são fundamentais para compreender a interpretação tanto de Hyppolite quanto de Kervégan ao proporem uma autofundamentação do sistema junto com uma relação intrínseca com o movimento fenomenológico: Enquanto a unidade desenvolvida na ciência especulativa trata-se de uma subjetividade infinita, própria da totalidade vista como espírito que age sobre si mesmo, no processo fenomenológico que trata de uma subjetividade finita, a consciência que se vê separada do mundo e procura conhecê-lo, e apenas no final do processo se eleva ao ponto de vista de uma subjetividade infinita, ao superar a oposição entre sujeito e objeto e reconhecer a unidade entre sujeito e substância, própria da ciência especulativa que descreve o movimento do pensamento puro e suas exteriorizações no real. Para Kervégan, essa ideia de uma subjetividade infinita é herança do absoluto de Schelling, mas posta agora em movimento em direção a uma verdadeira autoprodução e autorreflexão pela alienação de si mesmo em subjetividades finitas. Dessa forma, para compreender adequadamente essa interpretação, é necessária uma ressignificação da subjetividade no sistema para que Hegel pudesse atingir os fins a que se propôs. Assim, Kervégan propõe uma diferenciação entre sujeito e subjetividade, na qual o primeiro termo remete a finitude, relacionando com a consciência, núcleo do movimento da *Fenomenologia do Espírito*, enquanto o segundo se refere à infinitude, própria do espírito que se desenvolve em sua unidade por si mesmo por meio da posição e reposição do próprio conceito e de sua alienação enquanto sujeito finito. O sujeito finito não é apenas parte do sujeito infinito, mas dentro do processo de conhecimento está em um jogo dialético com ele.

Sobre o esclarecimento do significado de espírito para Hegel, Kervégan fala primeiramente sobre o par de determinações incontornável para sua compreensão: o Espírito é absoluto, e o absoluto é espírito. Sabemos que absoluto, segundo sua definição clássica, é aquilo que se refere apenas a si mesmo, enquanto espírito vem da tradição como sopro de vida, individualidade ou subjetividade. Com isso, se coloca que a *Fenomenologia do Espírito* indica pelo seu título a simplicidade de considerar o aparecimento ou o revelar-se do espírito, que adquire a ciência de si mesmo. As experiências pelas quais passa o sujeito finito devem conduzir ao reconhecimento de sua infinitude como espírito, e tal é a tarefa da *Fenomenologia do Espírito*. Sendo que, quando se reconhece como espírito, a subjetividade se reconhece também como objetividade, em unidade com ela, a mesma que ela. O eu que reconhece o outro como um eu, e ao mesmo tempo um outro, tal qual é descrito na figura da auto-consciência, junto com a conclusão de que o “eu é um nós” e “nós é um eu”, é a justificação

dessa unidade. O espírito absoluto, na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, é o espírito subjetivo mais o espírito objetivo, sendo, então, um “espírito trans-subjetivo”. Entretanto, sem a justificativa da verdade da relação de identidade entre sujeito e objeto prometida pela *Fenomenologia do Espírito* a unidade do espírito absoluto permanece uma abstração, um mero conceito que, visto dessa forma, recebeu diversas críticas no tocante a Hegel ter retomado a metafísica pré-crítica. O espírito ali mostra-se, dessa maneira, não como devendo ser um pressuposto ontológico, mas epistemológico, para que possa revelar-se como fenômeno para um sujeito finito, que possa conceber a unidade do conceito com sua efetivação, o conceito implementado, ou ideia.

Esse modo de considerar a *Fenomenologia do Espírito* como pressuposto epistemológico para a compreensão da unidade e simplicidade do pensamento puro, que se revelará primeiramente como ser puro e imediato na *Ciência da Lógica*, depende do que Kervégan chama de “interiorização rememorante” do espírito por meio do movimento da consciência, suas experiências e sua atuação no mundo. Reconhece o exterior ou o objetivo como interior, como totalidade consciente, mas não permanece nessa unidade, pois a rememoração faz parte desse processo e constitui sua base, o caminho percorrido para que se chegasse ao resultado necessário à concepção de uma ciência especulativa. Com a rememoração, é revelado ao espírito como seu caráter de subjetividade infinita se cindiu em sujeitos finitos que engendraram o próprio conceito de si, e não o mantiveram como conceito abstrato, mas como ideia, conceito implementado no real.

Toda essa explicação nos remete à importância de se abordar a posição dessa obra como essencial à compreensão da filosofia hegeliana, o que a difere de outros sistemas e como pode debater com seus críticos e com a história, elemento fundamental na constituição do espírito devido à sua relação com a rememoração das figuras da consciência e também com os modos de implementação que o conceito assume.

Kervégan atenta, quando difere sujeito e subjetividade, que para se compreender os dois momentos da filosofia de Hegel, a saber, a *Fenomenologia do Espírito* e a *Ciência da Lógica*, é importante além dessa distinção entre finitude e infinitude da subjetividade, reconhecer a possibilidade do finito se elevar ao infinito, e tornar-se consciência universal. Podemos retomar aqui Hyppolite, que fala que uma das tarefas da filosofia é “resolver as contradições de uma cultura”, e diria mais, revelá-las para que possam ser resolvidas. Nesse aspecto, reconhecemos interpretações que percebem um propósito mais universal e concreto

para a filosofia de Hegel, não sendo apenas epistemológico, mas também ético, pois exige uma prática dos sujeitos finitos como substrato para a atuação do espírito, agregando-se a isso uma ideia de liberdade que não é individual, mas universal.

A partir de todas essas elaborações, Kervégan manifesta conclusões interessantes, entre elas, uma fundamental para o amparo da resposta ao problema que buscamos aqui: a *Fenomenologia do Espírito* e sua série de figuras que chegam ao saber absoluto, devido ao seu movimento, características próprias e importância dentro da constituição do sistema e da consciência como momento da auto formação do espírito, não são definitivas¹⁶. A outra, não distante da primeira, é que tal obra é uma ciência própria, nova, afirmando que o título “primeiro sistema de ciência”, mesmo sendo retirado por Hegel posteriormente, possui uma função explicativa da importância da obra na totalidade da filosofia hegeliana. Kervégan sustenta que seu processo de pavimentação necessária para atingirmos o saber puro, configura uma mediação para a *Ciência da Lógica*, sendo o último capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, o saber absoluto, “uma imediateidade mediatizada”, que revela a “pressuposição secreta do próprio movimento fenomenológico”¹⁷. Tais expressões, aparentemente opostas entre si, se seguimos a visão de Hyppolite e Kervégan, só podem ser compreensíveis se assumimos o método circular que devemos observar como estrutural da filosofia hegeliana.

Além disso, a figura do saber absoluto conclui o processo de formação de uma “consciência universal” que, segundo Kervégan, ultrapassa sua finitude, com sua “repassagem”, agora não pela experiência, mas conceitualmente, pelos momentos que a constituíram, dando-lhes uma unidade. Também dá forma comum ao conhecimento e aos conceitos, que deixam de ser meramente subjetivos ou finitos como próprios de uma figura da consciência e se tornam universais e infinitos em direção à totalidade da última figura do espírito, isso ainda na *Fenomenologia do Espírito*: representa o que há de comum em uma civilização, sejam representações, conhecimentos, costumes, o que se configura como formas de efetivação da totalidade e seu conhecimento, ciência especulativa.

O saber absoluto mostra-se assim a revelação da possibilidade de se conhecer a verdade, um ponto de inflexão entre um saber que não é mais apenas singular, mas elevou-se ao universal, sendo o elemento base pelo qual se ampara o saber do pensamento puro. Vale destacar, portanto, que ainda não é ele mesmo, pois o processo do pensamento puro se dá por

¹⁶ Ibid., idem, p. 251

¹⁷ Ibid., idem, p. 252

movimentos próprios, dentre os quais se encontra o engendramento do processo fenomenológico, dado que o espírito enquanto totalidade é anterior à consciência finita. Apresenta, então, o Saber absoluto como um resultado que também é ponto de partida, concluindo a sua fundamentação da visão circular da filosofia hegeliana.

1.2 AS CRÍTICAS AO PROJETO FENOMENOLÓGICO: A REJEIÇÃO DA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO* COMO PARTE DO SISTEMA: UMA OBRA SUPERADA?

Assim como alguns intérpretes buscam recolocar a *Fenomenologia do Espírito* numa posição de destaque ou ao menos como contribuinte para compreensão da filosofia hegeliana, outros consideram a impossibilidade da resolução de seus problemas e inconsistências. Eles vão de encontro a aqueles modos de explicação e aprofundamento da visão do sistema hegeliano, podendo-se colocar dentro dessa visão tanto críticos à função da obra supracitada no sistema quanto outros que dirigem outras críticas ao idealismo em geral. Junto com eles, há os que consideram a filosofia hegeliana válida apenas se retiramos seu aspecto metafísico, ou mesmo intérpretes de Hegel que consideram válidas apenas partes da filosofia hegeliana, como a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* ou a *Ciência da Lógica*. Podemos também agregar a esses críticos da *Fenomenologia do Espírito* como parte do sistema toda uma tradição filosófica amparada no realismo e na filosofia analítica, mas que não serão tratados nessa pesquisa.

1.2.1 A visão do sistema completo como totalmente independente: Vitorio Hösle

Vitorio Hösle, em interpretação descrita em sua obra “*O Sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*”, obra de fôlego que se propõe esclarecer e interpretar todo o sistema hegeliano toma a *Fenomenologia do Espírito* como uma obra superada e ultrapassada pelas construções tardias e sistemáticas da filosofia hegeliana, amparadas na concepção de que a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, como expressa em três edições, datadas de 1817, 1827 e 1830, fornece o

elemento último e mais completo da filosofia hegeliana, que recai, segundo ele, em um “transcendental forte”, expresso pela *Ciência da Lógica*, que exige um fundamento último¹⁸.

Nesta obra, é destacado o fato de que o processo da consciência em direção à identidade entre sujeito e objeto é colocado como momento do Espírito Subjetivo, expresso como Ciência Filosófica da Fenomenologia, superada a partir da determinação do conceito de consciência-de-si universal que constitui seu elemento final, momento intermediário entre a Antropologia e a Psicologia, que irá se efetivar como Espírito Objetivo. Dessa forma, a consciência é tomada como apenas uma determinação do conceito, da efetivação da ideia absoluta da lógica que se efetiva na natureza e em seus desenvolvimentos toma a si mesma como objeto, e, portanto, se reconhece como sujeito.

Para Höhle, a *Fenomenologia do Espírito* não pertence, enquanto obra apartada e independente, ao sistema hegeliano, pois o sistema está estabelecido na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* e lá, como vimos, ocupa uma posição determinada, um momento do conceito entre tantos. Também, a questão sobre a fundamentação da Ciência da Lógica e do sistema em geral na *Fenomenologia do Espírito* não se coloca, pois como diz Hegel na *Ciência da Lógica*, o sistema deve ser auto fundamentado, não permitindo pressupostos externos à ele. Diz ele:

Mesmo que se aborde aqui a difícil questão filológica sobre como a *Fenomenologia do Espírito* deveria se relacionar com o sistema, em minha opinião a concepção de Hegel mudou já durante o trabalho posterior à *Fenomenologia do Espírito*¹⁹ e depois de novo em relação à Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio, como comprovam claramente as notas ao §36 da edição heidelberguiana e ao §25 da edição berlinense da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* e a nota, acrescentada à segunda edição da *Ciência da Lógica*, ao Prólogo da primeira edição, segundo o qual não deveria ser a edição da *Fenomenologia do Espírito* o título de Primeira Parte do Sistema da Ciência – pode-se dizer que, do ponto de vista teórico-fundacional, a Fenomenologia do Espírito não pode ser parte integrante do sistema.²⁰

Fica claro que, para Höhle, a partir de sua análise da filosofia de Hegel como um todo, a *Fenomenologia do Espírito* perde seu espaço como elemento determinante para a fundamentação e como chave de interpretação das suas obras tardias, afirmando que houve um abandono de Hegel em relação à sua pesquisa fenomenológica de juventude.

¹⁸ Sobre o aprofundamento da visão de Höhle, Cf. HÖSLE, V., 2007.

¹⁹ HÖSLE, V. 2007. Cap. 3, nota 140

²⁰ Ibid., idem, p. 77

1.2.2 Os problemas internos da *Fenomenologia do Espírito*: Dieter Wandschneider

Há outro modo de formulação de uma crítica na direção de deslocar a *Fenomenologia do Espírito* de um posto relevante, que busca atingir seu núcleo argumentativo. A impossibilidade de realização do projeto de Hegel e, por conseguinte, a falha no objetivo de Hegel com a *Fenomenologia do Espírito* é a conclusão de Dieter Wandschneider, autor de “*O absoluto da lógica e o ser da natureza*”. Sua crítica parte do princípio de que todo o processo fenomenológico depende de um pressuposto lógico, a contradição, que se apresenta como a negação do princípio epistemológico adotado por cada figura do espírito. Ele segue a linha de Hösle, baseando-se no discurso de Hegel de que a *Ciência da Lógica* deve pressupor a si mesmo, se autofundar, e não pode depender de um pressuposto externo que seja sua base. Com isso, conclui-se que qualquer relação entre a *Fenomenologia do Espírito* e a *Ciência da Lógica* leva a um círculo vicioso de argumentação, uma petição de princípio, no qual o que a *Fenomenologia do Espírito* busca demonstrar o que já está pressupõe.

Em sua interpretação, todo movimento fenomenológico exige uma categoria lógica, sendo que, dessa forma, uma lógica construída sob seus próprios princípios anularia a necessidade de uma fenomenologia que construísse por meio da experiência a possibilidade de uma lógica especulativa. O princípio interno sob o qual se constitui essa lógica especulativa seria o próprio princípio da contradição, que, aplicado na experiência, impele a consciência a modos mais verdadeiros e concretos de conhecer a realidade²¹. A contradição, que engendra a negação ou a diferença entre o conhecimento da consciência e o próprio objeto, deve ser pressuposta, e se esse conhecimento e suas leis não descrevem a realidade adequadamente, não há outra prova aplicável que o sustente, ou que o invalide. Com isso, o próprio conhecimento por meio da experiência fica impossibilitado, pois está impregnado pela negação aplicada pelo princípio lógico universal da contradição.

Seguindo esse modo de ver o movimento fenomenológico, ou seja, em relação ao papel da contradição na refutação da *Fenomenologia do Espírito*, quando diz que a consciência e, por conseguinte, o próprio núcleo da obra, nega a si mesmo, devido ao fato de conter em si a necessidade da pressuposição desse princípio lógico. William Maker segue sua conclusão, no sentido em que considera impossível que a *Fenomenologia do Espírito* conduza ao ponto de

²¹ WANDSCHNEIDER, D. 1999, p. 336. Trad. do autor

vista da *Ciência da Lógica*, embora se oponha à posição de Wandschneider no tocante ao motivo de tal invalidação da *Fenomenologia do Espírito*, sendo que, para ele, o motivo consiste na própria posição aleatória de conhecimento da consciência,. Afirma que o ponto de vista da consciência é arbitrário, e, assim, nem a contradição pode ser inferida de seu movimento²². Seguiria algo como a negação abstrata de visões de mundo aleatórias, opondo-se ao método apresentado por Hegel para sustentar seu projeto desde o ponto de vista da consciência sensível e sua superação, até a necessidade da série de figuras que a seguem. A partir desse ponto de vista, a *Fenomenologia do Espírito* anula a si mesma, pois possui um começo e um método arbitrário. Por isso, não pode fazer parte do sistema, pois suas conclusões também seriam arbitrárias. É bem separada a noção de “saber” e de “conhecimento”, sendo inconciliáveis do ponto de vista fenomenológico, pois colocam em colapso a própria posição da consciência, que, ao mesmo tempo, conhece e não conhece, e, devido à arbitrariedade de seu ponto de vista não pode chegar ao conhecimento verdadeiro, seu objetivo final: a ciência filosófica. Não haveria pressuposições nem reposições do ponto de vista fenomenológico, mas ainda assim, Maker enxerga um lado positivo do ponto de vista da consciência, que devemos levar em conta aqui. Segundo ele, ela “libera o pensamento de conhecer em diversos modos, o que mostra que um início sem um pressuposto dado é possível”²³. Percebemos, no entanto, que a partir de sua argumentação, essa visão positiva aplica-se mais ao pensamento em geral que ao conhecimento propriamente dito. Visto por esse lado, podemos pensar o movimento fenomenológico como contingência pura, sem pressupostos nem direcionamentos, com todos os prós, como a demonstração da liberdade do pensamento, e contras, como a impossibilidade de fundamentar a si mesmo e cumprir seu projeto de demonstrar a ciência especulativa.

1.3 A *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO* COMO METAEPISTEMOLOGIA: EDUARDO LUFT

Para Luft, em seu artigo “*A Fenomenologia como metaepistemologia*”(2006), a *Fenomenologia do Espírito* busca resolver os impasses que a filosofia kantiana não resolveu, procurando recolocar a filosofia crítica em outro patamar, levando-a às suas últimas consequências. A busca por um fundamento seguro e sólido para a constituição da metafísica é colocado à prova por uma espécie de ceticismo radical, no qual os aspectos epistemológicos

²² MAKER, W. 1994, p. 33

²³ *Ibid.*, idem, p. 92

são guiados por uma tentativa de uma construção filosófica livre de pressupostos, nos quais não apenas o conhecimento filosófico é posto à prova, mas todo e qualquer tipo de saber, pois não há, para Hegel, nenhum pressuposto confiável para que se possa usar como ponto de partida.

Assim, o autor considera que a busca por um pressuposto externo é inválida, pois ele precisaria de uma justificação, que por sua vez necessitaria de outra, levando ao regresso ao infinito, o que inviabiliza qualquer modo de resolver o problema. Por isso é justificada a opção de Hegel de confrontar as diversas formas de saber para que sejam percebidos seus pressupostos, suas contradições e seus limites, a partir de si mesmas, ou seja, é necessária uma crítica interna do conhecimento. Isso nos explica a posição de Hegel de partir do sujeito epistêmico em sua relação imediata com o mundo, compreendendo que ele não se distancia da posição moderna de considerar a subjetividade finita como núcleo de uma epistemologia possível. Mas, diferentemente de Kant, a busca por um critério válido para o conhecimento da verdade se dará pelas próprias tentativas da consciência de conhecer o mundo, guiadas, como diz Hegel, pela dúvida e pelo desespero, dado por não termos de antemão um critério válido e confiável para o conhecimento efetivo, dada a ausência de um pressuposto a priori, ou seja, anterior à própria experiência, para que ela estabeleça um critério válido de conhecimento.

De certo modo, no processo fenomenológico, *a priori* e *a posteriori* se confundem e se entrelaçam entre si, pois segundo Luft, Hegel já pressupõe um critério a priori, mas sua justificativa apenas se dará a posteriori, ou seja, após o completo desenvolvimento do processo fenomenológico. Nesse movimento, os diversos fundamentos dos diversos saberes são confrontados e postos à prova, e pela negação de cada um em sua capacidade de ser o fundamento válido universal se dá a dinâmica dos momentos do processo fenomenológico.

Isso caracteriza, segundo Luft, o método próprio da *Fenomenologia do Espírito*, como um modelo negativo e regressivo de produção de saber. Regressivo, pois depende da completude do processo para afirmar seu fundamento, já suposto por Hegel no início do processo, conforme é dado, na introdução, a pressuposição de uma totalidade absoluta e infinita, mas que se diferencia da filosofia de Schelling devido à afirmação da processualidade posta pelo automovimento da totalidade, que dá sentido a todo movimento da consciência. E caracteriza o método hegeliano como indireto, pois afirma de cada posição suas últimas consequências e, ao perceber as contradições geradas, (a força do negativo), elas são

inviabilizadas pela incapacidade dos diversos modos de conhecimento de constituir-se como fundamento último da realidade em sua pretensão de verdade.

São apontados três problemas para a pretensão de Hegel de promover a justificação de seu sistema, e, conseqüentemente, a impossibilidade de uma fundamentação última para a ciência dada por ela mesma: a má circularidade, o regresso ao infinito e o dogmatismo²⁴. A partir da insuficiência dos argumentos indiretos e pela via do negativo desenvolvidos na *Fenomenologia do Espírito*, é questionada a possibilidade da fundamentação do sistema pela pelo desenvolvimento fenomenológico, conforme apontado por Hegel na introdução à *Ciência da Lógica*. Sobre a questão apontada por Luft sobre a impossibilidade das provas negativas conduzirem a uma fundamentação última, procuraremos aproveitar a importância dada ao ceticismo na *Fenomenologia do Espírito* para reler o significado de um fundamento último, por meio da leitura das definições dadas por Hegel sobre a determinação de um saber absoluto, principalmente no tocante à sua historicidade, tão reforçada nos parágrafos finais da obra. De certo modo, em mais uma camada da polissemia presente nos termos hegelianos, supomos haver uma circularidade presente também no conceito de saber absoluto, mais precisamente no papel da consciência racional ou operante que dele participa, conforme consta no movimento “para-si”, ou da subjetividade finita que age conforme uma consciência racional na substância em que está inserida, o que Hegel chama de “em-si”, ou, mais simplificada, o mundo dado em que a consciência está inserida e que se movimenta historicamente. Supor um absoluto como fundamento último²⁵, acabado, determinado teleologicamente pela necessidade absoluta que englobou a contingência significaria a conclusão, a partir das definições dadas por Hegel de um absoluto em movimento, um “fim do processo” ou “fim da história”, o que não parece ser a intenção do autor quando voltamos nosso olhar à participação da consciência racional na construção do saber absoluto.

Vejamos como podemos por meio de uma interpretação da função da *Fenomenologia do Espírito* na sustentação da dinâmica do sistema pode abordar esses problemas e procurar uma resposta satisfatória de acordo com a justificação dada por Hegel de seu ponto de vista conforme exposto no desenvolvimento do processo da própria *Fenomenologia do Espírito*.

²⁴ LUFT, E. 2006, p. 9

²⁵ Tal parece ser a semelhança partilhada entre Hegel, Schelling e Spinoza, a busca por um princípio universal, a Razão, mas o desenvolvimento da consciência racional exposto por Hegel na *Fenomenologia* parece nos levar a uma diferenciação que mantém uma posição no movimento do processo para o sujeito finito, e, portanto, para a contingência, pois nem sempre ela age segundo o conceito, como veremos no capítulo dedicado especialmente ao capítulo da Razão na *Fenomenologia do Espírito*.

Isso justifica a busca pela elucidação do lugar do seu lugar no sistema para amparar a identidade entre substância e sujeito exigidas pelo ponto de vista da ciência especulativa. Uma afirmação da identidade entre pensamento e ser justificada pelo movimento epistemológico da *Fenomenologia*, e não pela necessidade ontológica da *Ciência da Lógica* se faz necessária para que possamos enfrentar o dogmatismo e buscar alternativas para transpor o problema da má circularidade dado pela relação entre fundamento e fundado entre essas obras, além de uma releitura do movimento fenomenológico para que não nos defrontemos com um regresso ao infinito que inviabilizaria a construção sistemática autofundada. Com isso, percebemos que é necessária a explicitação do modo pelo qual se dá essa circularidade presente nos movimentos da Fenomenologia do Espírito e da Ciência da Lógica²⁶.

A distinção apontada por Luft entre ceticismo epistêmico e ceticismo metafísico²⁷, é colocada aqui mantendo a *Fenomenologia do Espírito* como portadora de um ceticismo epistêmico, mas que não recai em um ceticismo ontológico ou metafísico se não supomos a autorreferência da subjetividade na constituição de suas experiências. Tal compreensão recairia em um idealismo subjetivo, pois o movimento da consciência racional na *Fenomenologia*, embora supondo a identidade entre saber e ser como justificada pelo desdobramento da autoconsciência, permaneceria sendo meramente formal, consistindo em um constante teste e enfrentamento com uma objetividade posta, que só é resolvida em sua participação no movimento do saber absoluto.

1.4 A VISÃO DA POSIÇÃO DE DESTAQUE DA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO NO SISTEMA

Outros autores reconhecem uma importância fundamental da *Fenomenologia do Espírito* para uma visão adequada da filosofia hegeliana. De diferentes modos, defendem que recursos essenciais para sua compreensão estão presentes apenas na exposição do caminho fenomenológico. Vejamos dois autores que se posicionam dessa maneira: Fulda e Puntel.

²⁶ Sobre o problema do movimento e temporalidade na *Ciência da Lógica*, Cf. Luft (2006), embora nossa leitura aqui do movimento da *Fenomenologia do Espírito* exposto entre consciência e conceito retornará a esse ponto.

²⁷ *Ibid.*, idem, p. 8

1.4.1 O equilíbrio entre a subjetividade da *Fenomenologia do Espírito* e a objetividade da Ciência da Lógica: H. F. Fulda

Hans-Friederich Fulda, em seu “*O problema de uma introdução na Lógica de Hegel*” procura visar o problema da função da *Fenomenologia do Espírito* na filosofia de Hegel, propondo um olhar voltado para seus aspectos epistemológicos, motivado pela mudança de posição que ela sofre no desenvolvimento da filosofia hegeliana. Ao procurar por um início para a ciência especulativa, considera a *Fenomenologia do Espírito* o espaço próprio de desenvolvimento da subjetividade. Afirma uma imanência entre o lógico e a subjetividade, não vendo como possível uma concepção do sistema em que um dos desenvolvimentos seja descartado, embora reconheça que haja a superação do subjetivo pelo lógico, sendo que, afinal, tal é o destino da *Fenomenologia do Espírito*, conduzir a consciência finita com seu saber aparente ao saber verdadeiro. Para isso, reafirma a sua função como sendo a exposição do movimento reflexivo da subjetividade finita em direção à verdade, ou seja, ao lógico. No entanto, menciona o fato que a *Ciência da Lógica* parte do ponto de vista do pensamento puro, o que exige o pressuposto da identidade entre ser e pensamento, desenvolvido na *Fenomenologia do Espírito*. Mas isso conduziria ao problema de termos um sistema de pensamento com uma necessidade imanente condicionado por algo externo e contingente, pois reconhece o desenvolvimento da *Fenomenologia* como amparado pelo saber aparente, partindo do empírico, da separação entre sujeito e objeto e devendo a partir de seu próprio movimento demonstrar a identidade entre os dois aspectos do conhecimento. Com vista ao esclarecimento desse problema da pressuposição, busca explicitar qual seria o vínculo possível entre a *Fenomenologia do Espírito* e a *Ciência da Lógica*.

A pretensão da *Fenomenologia do Espírito* é que o saber absoluto fundamente a lógica do ponto de vista da consciência que se elevou de sua finitude à sua universalidade, mas conclui-se em um ponto de vista que ainda há uma vinculação, uma aproximação de uma subjetividade, que rememoriza seus passos e engendra o conceito puro, e o efetiva, com o próprio saber puro, o qual não pertence mais a uma subjetividade em sua finitude e singularidade, mas ao universal, ao absoluto, ficando nesse ponto bem próximo à visão de Kervégan. Mas, sendo assim, como a ciência necessária deve apresentar seus próprios fundamentos, coloca a *Fenomenologia* não como uma pressuposição ou fundação, mas como uma introdução necessária ao sistema científico. Essa introdução se dá pela demonstração dos

passos necessários para que um sujeito finito possa conhecer o saber verdadeiro, mas não que esse saber verdadeiro se funde nesse processo.

Afirma que a seu objetivo e importância é apresentar a verdade a uma consciência que a desconhece, mas busca conhecê-la, e isso não desafia a questão da sua função como parte da fundamentação da verdade. Ou seja, não é necessário que a *Fenomenologia do Espírito* seja o fundamento do sistema para que ocupe uma posição válida na filosofia hegeliana como um todo. Nela, a verdade não é pressuposta, apenas demonstrada para uma consciência que não a atingiu. Desse modo, há uma distinção entre a suposição da *Lógica* em obter sua própria fundamentação, sendo essa fundamentação do pensamento puro para si mesmo, tratando-se do espírito que movimenta sobre si mesmo, e essa fundamentação ser demonstrada para um sujeito finito, que se apresenta como uma consciência que experencia o mundo.

Para Fulda, em outro artigo mais recente²⁸, é necessário que se formule com clareza a função e o procedimento da *Fenomenologia*, tendo como elemento seu papel na busca pelo conhecimento do verdadeiro. Ela teria então, a tarefa epistêmica como nuclear, prometendo mostrar um caminho para a verdade e justificá-lo. Indica também o papel de epistemologias equivocadas no objetivo de atingir o verdadeiro, mostrando que o conhecimento aparente faz parte do método para se atingir o conhecimento real.

Segundo Fulda, é importante retomar duas intenções de Hegel à epistemologia: a de que ela não seja apenas teórica, mas prática (seguindo os caminhos de Kant e Fichte); e que a noção de experiência e objeto são ampliadas, passando a acolher diversos modos de experiência, seja em relação a objetos concretos, seja acerca de pensamentos, visões de mundo, práticas morais, momentos históricos, entre outros. Sendo que, dentre elas, o problema kantiano está sempre em questão como pano de fundo: a possibilidade ou impossibilidade da metafísica como ciência.

Para Hegel, a solução se dá diferentemente de Kant e Fichte, sendo o conhecimento aparente um caminho para o conhecimento da verdade, e não seu oposto. Essa mudança de direcionamento, para Fulda, indica que Hegel apresenta um modo inicialmente indefinido de verdade, que só será revelado no fim do processo. Fulda interpreta que, diferentemente da consciência que já percorreu todos os passos, aquele conhecimento refletido, denominado como a sendo a visão “para-nós” do processo, conforme é assim expresso na *Fenomenologia*

²⁸ FULDA, J. F. 2008. p. 21 – 42

do Espírito, para a consciência o movimento não precisa necessariamente relacionar-se com a forma que o antecede, nem com a que a precede. Isso indica uma visão que diminui o efeito da necessidade no processo da série de figuras. A necessidade só é conhecida pela última figura, o saber absoluto. Tal interpretação abre espaço para novas formas de conceber uma *Fenomenologia do Espírito* sem a sequência definida pelas séries, que pode apontar para um caminho mais sinuoso ou mesmo a possibilidade de um “atalho”. A aparência do conhecimento incompleto permite esse modo de visão acerca do processo.

Seguindo esse raciocínio, o saber absoluto não se opõe ao saber aparente, não o invalida, pois no ponto de vista do absoluto, enquanto totalidade do processo e do conhecimento, as oposições são preservadas dentro de uma unidade definida entre identidade e oposição entre os saberes. Essa concepção abre espaço para possibilidades de leitura da *Fenomenologia do Espírito*, de que, ainda que necessite ser demonstrada, mesmo que ela não atinja seu objetivo, ela pode levar à abertura do programa filosófico de demonstração da verdade, pois mostra o valor da aparência na construção da verdade e, devido a essa aparência ser desprovida de pressupostos, não há garantia de saber qual posição cada figura possui na busca pela verdade.

1.4.2 Os diversos pontos de vista do sistema, e sua cooriginariedade: L. B. Puntel

L. B. Puntel, em sua obra “*Apresentação, Método e Estrutura*” vê de uma maneira própria o problema da relação entre *Fenomenologia do Espírito* e *Ciência da Lógica*. Ao confrontar-se com as dicotomias típicas do problema das relações envolvidas, aponta para a necessidade do sistema possuir uma unidade intrínseca entre método e conteúdo, trabalhando com os conceitos de método e estrutura, trazendo para a discussão um termo não próprio de Hegel, estrutura, a partir de sua etimologia original, buscando vincular o conceito de sistema com uma visão de edificação, construção de conceitos. Isso será fundamental para sua elaboração própria da relação entre as duas obras, quando afirma que a *Fenomenologia do Espírito*, mesmo por seu caráter subjetivo e de apresentação ou introdução ao sistema, representa o método a que se pode saber da ciência, possuindo seu próprio ponto de vista e participação no sistema, compartilhando com ele a mesma substância essencial: O espírito que pensa a si mesmo na lógica. A relação com essa substância essencial, absoluta, leva à questão,

discutida por Fulda e por outros intérpretes: como podemos afirmar a lógica como sendo a forma e o conteúdo do todo, seu método e conteúdo, e todas as demais oposições que surgem? Procurando expressar de uma maneira simples, Puntel, afirma a necessidade de se compreender os momentos da filosofia hegeliana, a saber, a consciência da *Fenomenologia do Espírito*, o conceito da *Ciência da Lógica*, e o absoluto que permeia o espírito, que é totalidade, unidade entre subjetivo e objetivo, como não possuindo uma preponderância um sobre o outro, mas devendo ser considerados mutuamente originais entre si, ou seja, cooriginários. Isso significa que o problema da pressuposição se desdobra em uma complexidade que abrange os diversos momentos da obra, não exigindo um fundamento único e último para o sistema. O espírito seria o pressuposto natural, mas tomado isoladamente torna-se um conceito abstrato, formal. Sem a sua alienação, conhecida, experienciada e reconciliada segundo é apresentada pela *Fenomenologia*, perde seu próprio caráter de Espírito, se não efetiva a identidade como substância que se faz sujeito. O sujeito finito, abstrato e limitado de cada figura fenomenológica é uma expressão dessa alienação, mas que por meio da identidade procurada, se demonstrada, revela ao Espírito quem ele realmente é, que nesse nível, ultrapassa qualquer noção de uma subjetividade finita ou pessoal, mas como ente universalíssimo que conhece e faz a si mesmo.

1.4.3 Uma nova interpretação da Fenomenologia a partir de sua introdução e seu objetivo:

Marcos Nobre

Recentemente, o professor da UNICAMP, Marcos Nobre, lançou uma obra recolocando os problemas que tratamos aqui, e, como vimos, possuem diversas facetas. Em “*Como Nasce o Novo*”, o autor busca também interpretar e comentar a *Fenomenologia do Espírito* de um modo que forneça luz a problemas da nossa época, enfrentando a questão sobre a possível datação restrita da *Fenomenologia*, e aponta a importância, já na apresentação de sua obra, da discussão do seu lugar na filosofia hegeliana, além de sua relação com as obras anteriores e posteriores do autor. Segundo Nobre, a *Fenomenologia do Espírito* possui um modelo próprio de filosofar, ao colocar a importância da introdução da sua como amostra e direção do método da filosofia hegeliana, que perdurará em diversos aspectos nas obras posteriores. Sua interpretação desenvolve-se no sentido de explicitar o alcance do texto de Hegel, procurando se diferenciar de outros intérpretes que buscaram reconhecer nos textos as verdadeiras intenções de Hegel com sua obra e se os supostos resultados esperados

foram atingidos ou não. Sua interpretação da *Fenomenologia* como uma filosofia própria, longe de diminuir a importância das obras tardias do autor, em especial a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, busca lançar um novo olhar sobre a obra de 1807, em que esta possa manter sua vitalidade para além de uma filosofia que buscou interpretar a própria época do autor. Nesse sentido, a proposta que temos nessa pesquisa se aproxima bastante das intenções de Nobre. No entanto, como nossa intenção aqui é uma releitura da participação da subjetividade finita na sua relação com o saber do conceito enquanto pensamento puro, e sua efetivação no real por meio do agir da subjetividade, ao contrário do autor que busca uma releitura geral da obra, nos restringimos ao exame de partes da obra, os capítulos da Razão e do Saber Absoluto. Esses capítulos se mostram como resultados dos movimentos anteriores, conservando-os no saber e no agir da subjetividade, e expõe a unidade necessária para a elaboração do movimento entre a subjetividade finita e o espírito infinito, por meio do próprio movimento da subjetividade que se mostra, como vemos, o próprio movimento do conceito em seu momento de negatividade.

1.5 UM MODO DE INTERPRETAÇÃO DA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO A PARTIR DE UMA RELEITURA DE SUAS INTENÇÕES APONTADAS NA INTRODUÇÃO E PREFÁCIO: ARDIS COLLINS

Uma autora que faz uma importante retomada de diversas formas de perceber a *Fenomenologia do Espírito*, e busca dentre os argumentos envolvidos nessas formas, respostas para as perguntas mais fundamentais, é Ardin B. Collins, que em seu livro “*The dialectical justification of philosophy first’s principles*” procura fornecer uma interpretação desses problemas avaliando em sua obra questões como: Qual é o objetivo de Hegel com a *Fenomenologia*? Ele é cumprido? Quais as provas que sustentam o alcance desse objetivo? Podemos ver como ela articula as interpretações de partes importantes da obra de Hegel que sustentam uma posição fundamental para a subjetividade finita para o movimento do conceito:

A introdução geral da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* descreve o movimento dentro do pensamento filosófico nos termos da relação entre experiência e filosofia, o qual é uma das preocupações primárias do prefácio à *Fenomenologia do Espírito*. De acordo com a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, o pensamento começa com a experiência. Mas não encontra a busca

no pensamento pela necessidade. Essa busca pela necessidade separa o pensamento da experiência e configura seu desenvolvimento dentro do próprio pensamento. Mas o pensamento precisa voltar à experiência e reconhecer nela suas determinações. Esse retorno à experiência reconcilia o pensamento com sua própria atualidade. Mas o Prefácio, como a *Enciclopédia*, diz que a experiência é a atualidade da ciência. Separar a unidade e a mesmidade do pensamento da diversidade da experiência, assim como a intuição do absoluto faz, separa o conceito da ciência de sua atualidade. A *Fenomenologia* traça seu caminho por meio do qual irá tornar-se o espírito da verdade atualizado na experiência.²⁹

A partir das questões de referência para responder à nossa afirmação sobre o papel da subjetividade, devemos retomar as intenções de Hegel e se ele cumpre ou não o que promete. É possível? É viável? Tem uma relevância apenas histórica ou ainda é válido para outras épocas? Serve como parâmetro válido para compreendermos a atualidade?

A proliferação de visões envolvidas nessas questões nos entusiasma, mas torna o trabalho complexo, pois os problemas se entrelaçam de diversas formas e como vimos, há inúmeras formas de se interpretar o problema. Dessa forma, iremos, como Collins sugere, junto com os demais intérpretes, discutir e interpretar como o próprio Hegel a partir de suas palavras sugere uma resposta para esse problema. Buscaremos nos concentrar, em nossa construção argumentativa, na Introdução e no Prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, além de partes do capítulo sobre a autoconsciência, pois é sabido que lá reside o que Hegel propõe como sendo a prova da identidade, junto com os capítulos Razão e Saber Absoluto. Será abordada de forma lateral, para nos apoiar na resolução do problema e amparar uma resposta, a Introdução à *Ciência da Lógica*, que nos fornece explicações pontuais sobre a relação entre as duas obras e, portanto, verificar o papel da *Fenomenologia* enquanto desenvolvimento da subjetividade finita no sistema. Procuraremos, com isso, verificar a possibilidade de uma marca de contingência presente na ação da consciência racional e, portanto, de liberdade para a atuação da subjetividade finita, expressa como o indivíduo finito na história.

Hegel aponta uma solução para a crítica de tomar o conceito de absoluto como uma contradição, com sua aparência de imobilidade, ser tomado como um movimento, um desenvolvimento, pois devemos reconhecer seu caráter de mediação pura com a consciência singular:

Na verdade, esse horror se origina da ignorância a respeito da mediação e do próprio conhecimento do absoluto. Com efeito, a mediação não é outra coisa senão a igualdade-consigo-mesma-semovente, ou a reflexão sobre si mesmo, o momento do Eu para-si essencial, a negatividade pura ou

²⁹ COLLINS, Ardis B. 2013, p. 172. Trad. do autor

reduzida à sua pura abstração, o simples vir-a-ser. O Eu, ou o vir-a-ser em geral – esse mediatizar -, justamente por causa de sua simplicidade, á a imediatez que vem-a-ser, e o imediato mesmo.³⁰

É a partir de indicações como essa de Hegel que nos direcionamos ao objetivo de construir uma interpretação da filosofia de Hegel que explicita o diálogo que há entre o movimento da subjetividade finita, expresso na *Fenomenologia*, e o automovimento do pensamento puro, expresso na *Lógica*, de modo que um pressupõe o outro: a *Fenomenologia do Espírito* pela sustentação em sua cientificidade nos conceitos da *Ciência da Lógica*, e a *Ciência da Lógica* tendo seu movimento e implementação dos conceitos como ideia na realidade por meio de, como veremos, da ação da consciência racional. Por isso o aprofundamento no capítulo que trata de tal momento da consciência, denominado Razão. Assim, a *Fenomenologia do Espírito* não se constitui como um pressuposto externo à *Lógica*, pois ela forma, enquanto exposição da diferenciação do espírito e permeada pelos conceitos que se efetivam como objetos e modos do saber, uma unidade com ela, sendo como o outro lado da moeda, ou o outro dela mesma. Isso fica claro a partir do desenvolvimento da consciência que vai exibindo o processo de identificação entre o saber do objeto e o saber de si do espírito.

Com essa retomada de diferentes maneiras de se tomar o problema da posição da *Fenomenologia do Espírito* no sistema, vemos que as consequências dos modos de encarar o problema nos inserem em diversas demandas, que devem ser satisfeitas para a sustentação filosófica do sistema.

Postos esses problemas, nos amparamos então nas discussões dos autores que não relegam a *Fenomenologia do Espírito* a um segundo plano no desenvolvimento da obra hegeliana, que buscam evitar problemas como, por exemplo, a visão de um dogmatismo que poderia estar vigente na exposição pura das categorias por elas próprias, ao indicar a unidade do ser imediato como o ponto de partida da ciência filosófica.

Com o objetivo de estabelecer o papel do movimento de uma consciência finita dentro de um sistema determinado por leis lógicas, que devem se apresentar de alguma forma sob a égide da necessidade, procuramos refletir sobre o funcionamento da ação subjetiva no sistema, definido com bastante especificidade na consciência racional, conforme veremos, no decorrer do nosso discurso.

³⁰ HEGEL, G. F. W. *PhG*, 2000. §21, p. 31

2 O DESENVOLVIMENTO RACIONAL DA SUBJETIVIDADE FINITA

Tendo em vista que nossa pesquisa tem como pressuposto o trabalho e o ponto de vista de uma figura da consciência que é intermediária, ou seja, derivada e resultado do processo de figuras anteriores a ela, é preciso verificar e expor sua justificativa como uma argumentação válida. De uma maneira geral, a justificativa, para Hegel, para o ponto de vista da consciência racional é a necessidade do conceito, a ciência especulativa, e o lugar de sua exposição por excelência dessa ciência é *Ciência da Lógica*. Entretanto, vemos que há elementos presentes já na *Fenomenologia do Espírito* para conhecermos o que Hegel compreende como ciência. Em busca de uma base indispensável para nossa argumentação, buscaremos o que fundamenta o ponto de vista da Razão, e iniciaremos nossa argumentação, pela exposição do que Hegel compreende como ciência.

2.1 PRESSUPOSTOS FILOSÓFICOS PARA A UNIDADE DA RAZÃO

Voltemos nossa atenção, primeiramente, para a compreensão da concepção de ciência para Hegel. A partir dela, pretendemos que seja possível entender como deve estar fundamentada a unidade entre consciência e objeto, o pilar da consciência racional.

Para iniciarmos o debate sobre essa questão, verifiquemos algumas informações sobre o modo pelo qual Hegel define a ciência no prefácio e na introdução à *Fenomenologia do Espírito*. Esses momentos da constituição da obra são pertinentes como fontes de informação mais concretas e sintéticas sobre o proceder com finalidades científicas do pensamento hegeliano, pois expõem sua visão sobre pontos fundamentais da atividade filosófica em geral, assim como seu objetivo particular na obra que se apresenta e a própria justificação do método que é empregado em busca de seu objetivo.

Com essa meta, iniciamos, partindo da apresentação e discussão de trechos de obras de Hegel, principalmente a *Fenomenologia do Espírito*, a busca pelo esclarecimento das intenções de Hegel com seu projeto filosófico, usando-os como fornecimento de dados para

que possamos determinar melhor o conceito de ciência da *Fenomenologia do Espírito*, além de compará-lo com o da *Ciência da Lógica*, não aqui de modo exaustivo, mas apenas com o objetivo de conhecermos sua proximidade. Há uma alteração significativa do conceito de ciência no processo entre as duas obras? Ou apenas uma mudança de ponto de vista? A diferença entre os dois pontos de vista são conciliáveis? Ou toda oposição do sistema deve ser superada em uma unidade?

Como veremos, o conceito de ciência de Hegel, que se define como uma unidade concreta entre o sujeito e o objeto, é muito distante da experiência ordinária da consciência, que se compreende a si mesma como oposição bem definida a qualquer objeto exterior, e lhe parece que a supressão dessa oposição seria sua morte. Por isso, uma ciência do absoluto parece a muitos leitores como improvável, ou mesmo inefetiva. Foi comparada em diversos discursos como um retorno à metafísica tradicional, em que há uma descrição em pormenores de todos os predicados da realidade, mas consiste em uma arbitrariedade sob um ponto de vista de que tome com base a filosofia crítica de Kant, por exemplo. Podemos dizer que uma das maiores preocupações de Hegel é, tomando como base seu aparecimento com destaque tanto no prefácio à *Fenomenologia do Espírito* quanto no da *Ciência da Lógica*, a necessidade de elevar a filosofia ao status de ciência, assim como Kant e outros, mas de outro modo: a exposição e demonstração de um longo processo de formação e experiência da consciência, que dissolve as exteriorizações e as reconhece como postas por ela mesma. Tal necessidade é exposta de forma sintética ainda do prefácio à *Fenomenologia do Espírito*:

O que essa “*Fenomenologia do Espírito*” apresenta é o vir-a-ser da ciência em geral ou do saber. O saber, como é inicialmente – ou o espírito imediato – é algo carente de espírito: a consciência sensível. Para tornar-se saber autêntico, ou produzir o elemento da ciência que é o seu conceito puro, o saber tem de se esfalgar através de um longo caminho.³¹

Hegel busca se diferenciar de seus antecessores, especialmente Kant e Schelling, afirmando que o objeto do sistema da ciência, a verdade, não deve se estabelecer apenas como verdade da substância, do ser em geral, mas também deve se estabelecer como sujeito³². Essa afirmação indica uma das intenções de Hegel ao considerar a elaboração de sua filosofia como a solução dos diversos problemas que emergiam de outras filosofias. Elas não tomavam a atividade da subjetividade finita como sendo a efetividade do conceito. A observação de suas conclusões se mostra como um dos elementos-chave para a compreensão adequada do

³¹ Ibid., idem, §27 p. 35

³² Ibid., idem, §17 p. 29

escopo e função da *Fenomenologia do Espírito*, e, por isso, será tomada como um dos pressupostos para nossa intenção de justificar a importância fundamental da subjetividade finita na gênese e no movimento do conceito³³ como objeto mesmo da ciência especulativa. Isso passa por outra questão, embora não pretendamos aprofundá-la aqui: há uma relação específica entre cada uma das figuras da consciência e as categorias da lógica? Buscando ser mais estrito, nossa pesquisa procura expor, de uma maneira mais geral e precisa, a relação entre consciência e conceito em sua mútua determinação e diferenciação, examinando a ideia hegeliana do agir da consciência como efetivação do conceito.

Na *Fenomenologia do Espírito*, especialmente no seu prefácio, encontramos algumas afirmações sintéticas sobre o que Hegel considera como a definição do saber científico. Consideramos que o conceito presente na *Fenomenologia do Espírito* é mantido na obra posterior do autor, sem grandes alterações mais fundamentais em suas determinações mais essenciais. Há referências, no entanto, como a do prefácio à *Ciência da Lógica*, que afirmam que o fundamento do argumento apresentado nesta obra, a saber, o desenvolvimento do pensamento puro que pensa a si mesmo e se determina por meio de categorias mais concretas, está no desenvolvimento fenomenológico:

Na *Fenomenologia do Espírito* é representada a consciência em seu movimento progressivo, desde sua primeira oposição imediata a respeito do objeto até o saber absoluto. Esse caminho passa através de todas as formas das relações da consciência com o objeto, e tem como seu resultado o conceito da ciência. Esse conceito, então, não precisa aqui de justificação nenhuma (se prescindimos do fato de que surge dentro da *Lógica* mesma); nem é suscetível de nenhuma justificação que não seja sua produção por meio da consciência, cujas próprias formas se resolvem todas naquele conceito, como em sua verdade.³⁴

Na *Ciência da Lógica* não é negado, desse modo, o conceito de ciência exposto na *Fenomenologia do Espírito*, mas sim reafirmado, pois para a consciência que se elevou do saber ordinário até o saber filosófico está justificada a unidade entre pensamento e ser. Logo, a argumentação que afirma um pensamento puro pensando a si mesmo não necessitaria de uma nova justificação. Contudo, a *Ciência da Lógica* deve engendrar sua própria justificação do conceito de ciência *a priori*, pois o desenvolvimento das categorias do pensamento puro

³³ Dentro do caráter polissêmico desse termo na Hegel, tomamos aqui como sendo o elemento central da *Ciência da Lógica*, o Pensamento puro que pensa a si mesmo, pela subjetividade infinita ou espírito, como quando Hegel diz “a ciência é o automovimento do conceito”. Como tratamos aqui em relação à subjetividade finita, trata-se de justamente o apontamento de nossa hipótese sobre o modo de mediação que se dá entre a subjetividade infinita e a finita. Mas isso se dará no decorrer da nossa exposição.

³⁴ HEGEL, G. F. W. *Werke in 20 Bänden*. Suhrkamp Verlag, 1970. Tradução de Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Ed. Universitária São Francisco, 2016.

devem se desdobrar de modo necessário, independente de qualquer elemento externo. Sob esse ponto de vista, o desenvolvimento fenomenológico do saber parece ficar em segundo plano, pois seu ele ainda supõe uma separação intrínseca entre pensamento e ser, possuindo ainda um grau de contingência em seu desenvolvimento. Aqui fica patente o fato de que a relação entre as duas obras não se dá de forma uniforme, linear, de um modo em que, sob esse aspecto, uma justifica a outra. Devemos considerar então que podem ser pensados dois pontos de vista na argumentação hegeliana, que são de certa maneira opostos entre si, mas ao mesmo tempo possuem uma mútua dependência. Esses pontos de vista serão expressos, ao longo da obra, de diversas maneiras, mas sempre em relação um com o outro: conceito e consciência, espírito absoluto e espírito subjetivo, além de outras, como veremos.

Logo nas primeiras definições de seu método no prefácio à *Fenomenologia do Espírito*, lemos:

A verdadeira figura, em que a verdade existe, só pode ser o seu sistema científico. Colaborar para que a filosofia se aproxime da forma da ciência – da meta em que deixe de chamar-se amor ao saber para ser saber efetivo – é isto o que me proponho. Reside na natureza do saber a necessidade interior de que seja ciência, e somente a exposição da própria filosofia será uma explicação satisfatória a respeito. Porém a necessidade exterior é idêntica à interior- desde que concebida de modo universal e prescindindo da pessoa e das motivações individuais – e consiste na figura sob a qual uma época representa o ser-aí dos seus momentos.³⁵

Na esteira de um dos projetos centrais da filosofia moderna, a saber, elevar a filosofia ao patamar de ciência, Hegel tem como objetivo elaborar um sistema filosófico que explicasse a totalidade da realidade. Até aí nenhuma novidade em relação a outros sistemas, mas o caráter de necessidade que deve sustentar o desenvolvimento do sistema, além da exposição que apresentará essa necessidade denominada interior que o saber ordinário possui de se tornar ciência, deverá ser elaborado a partir de um itinerário, também necessário, o que distingue Hegel dos outros filósofos sistemáticos. Além disso, é importante frisar a distinção apontada entre “necessidade exterior” (*äußere Notwendigkeit*) e “necessidade interior” (*innere Notwendigkeit*) e que são também, por um lado, idênticas entre si. Mas podemos compreender a “necessidade interior” como sendo a necessidade presente na demonstração filosófica da *Fenomenologia* ao elevar o saber comum ao patamar de saber científico; já a “necessidade exterior” é afirmada, por outro lado, como o aspecto manifesto dessa necessidade, o saber de uma consciência a respeito da configuração de um determinado tempo histórico. Essa visão, em que a unidade de ambas é produzida e reconhecida como saber absoluto, ou seja, como

³⁵ HEGEL, G. F. W. *PhG*. 2000. §5, p. 23

ciência, podemos explicitar ainda de outra maneira: o processo próprio do saber, que no seu movimento de autonegação em direção ao saber absoluto é a necessidade interior do saber, que, para além da *Fenomenologia do Espírito*, é aprofundada na *Ciência da Lógica*, no movimento do pensamento puro. A necessidade exterior seria a história efetiva do espírito, exposta na *Fenomenologia*, especialmente na seção “Espírito”, na qual é descrito o desenvolvimento da efetividade histórica do espírito no tempo, estabelecido como a história do ocidente e especificado pela efetividade do espírito no mundo Grego, Romano e Moderno, no qual se encerra o processo com a unidade suprema do absoluto, que seria o próprio movimento do idealismo alemão e, segundo Hegel, seu cume, a própria *Fenomenologia do Espírito*.

Ora, se a ciência constitui-se a partir de como uma época apreende a si mesma, então como pode ser concebido um saber absoluto? Dizer que essa unidade é plena na representação que uma época possui de seus momentos significa que cada época deve atualizar essa unidade, que ao mesmo tempo se completa e se dissolve, pois Hegel relaciona o fazer científico com a apreensão do trabalho do espírito na história efetiva, o espírito tomado aqui como um “indivíduo universal”, ou seja, abstraído da singularidade pessoal e representado como “povo” ou, se pudermos pensar em termos ainda mais universais, como “civilização”. Poderíamos concluir então que, a partir dessas considerações, para manter a processualidade do desenvolvimento do espírito e a não fixidez do conceito de absoluto e, assim, a possibilidade da criação do novo, cada civilização deve realizar um novo itinerário, uma nova *Fenomenologia do Espírito* para efetivar um saber pleno? A resposta parece residir nas últimas linhas da obra, revelando um aspecto emblemático para nossa interpretação. Cada tempo histórico representa um novo espírito, que deve fazer a recordação dos momentos que edificaram para representar a si mesmo como uma unidade plena de conteúdo e reconhecimento.

No seu adentrar-se-em-si, o espírito submergiu na noite de sua consciência-de-si; mas nela se conserva seu ser-aí que desvaneceu; e esse ser-aí supracumido – o [mesmo] de antes, mas recém nascido [agora] do saber- é o novo ser-aí, um novo mundo e uma nova figura-do-espírito. Nessa figura o espírito tem que recomeçar igualmente, com espontaneidade em sua imediatez; e [partindo] dela, tornar-se grande de novo, - como se todo o anterior estivesse perdido para ele, e nada houvesse aprendido na experiência dos espíritos precedentes.³⁶

Além disso, devemos retomar que, para Hegel, o saber da verdade, ou seja, a ciência em sua definição mais completa, deve ser o saber da totalidade. Dizer que o objeto da ciência

³⁶ Ibid., idem, V. 2, p. 220

é a totalidade, significa que um conhecimento parcial, de uma particularidade da realidade não é ciência ainda, pois afirmaria um fora-de-si não conhecido, e, portanto, incompleto. É uma das afirmações fortes de Hegel contra o ceticismo puro e que remete à sua compreensão de uma necessidade de completude da ciência. Entretanto, essa totalidade não é afirmada como uma unidade plena e fixa, mas algo que se efetiva por seu desenvolvimento, o resultado de um processo. Convivem, no absoluto, as determinações de completude e incompletude. Essa é a conclusão de Hegel: o absoluto não deve ser apenas uma substância absoluta, a totalidade de objetos da realidade, mas também um sujeito absoluto, que age sobre si mesmo e faz a si mesmo, reconhecendo-se como uma unidade autorreferente.

Como vimos, essa unidade deve ser produzida, ou de algum modo reconhecida, pelo próprio processo pelo qual a consciência desenvolve no seu itinerário, que consiste em interiorizar, ou seja, tomar como sua, todas as experiências e determinações que lhe aparecem primeiramente como exteriores, até atingir a unidade consigo mesma, no Saber Absoluto.

No prefácio à *Fenomenologia* temos a apresentação de uma definição de absoluto que pode corroborar nossa interpretação:

O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente resultado; que só no fim é o que é na verdade. Sua natureza consiste justo nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser de si mesmo.³⁷

Para Hegel, tomar a verdade como um absoluto desprovido de subjetividade nos conduz a diversas incoerências, mostradas em diversos momentos no Prefácio à *Fenomenologia do Espírito* em sua crítica velada a Schelling. Seu nome pois não é apontado, mas podemos reconhecê-lo pelas características do modelo de absoluto criticado por Hegel³⁸. Essa sustentação por parte de Hegel de que o absoluto não é um uno indiferenciado, imóvel, fixo, mas um movimento, mas um processo por parte de um sujeito universal que se diferencia em substância e faz-se a si mesmo,³⁹ exige que tomemos a significação de absoluto diversa de que tal termo indica diretamente pelo seu conceito tradicional, oriundo da tradição presente desde Platão até Kant.

³⁷ Ibid., idem, p. 31

³⁸ Ibid., idem, §10 p. 26; §16 p. 29, entre outras passagens

³⁹ Ibid., idem, §20 p. 31

Temos aqui, então, com essa definição do conceito de absoluto como não fixo, mas sim resultado de um autodesenvolvimento, cujo fim revela-se como a explicitação de como ocorre esse próprio processo, tal qual é exposto na *Fenomenologia do Espírito*, ocorrendo por meio de um jogo entre subjetividade finita, como consciência singular e individual, e subjetividade infinita e universal: o espírito. O desenvolvimento da *Fenomenologia do Espírito* deve mostrar como uma consciência singular que se relaciona apenas com sua experiência com objetos vistos inicialmente como puros exteriores a ela, chega a reconhecer na exterioridade sua própria interioridade, no ser exterior seu próprio eu, a unidade entre pensamento e ser, que se apresenta como unidade no conceito, determinado como puro pensamento que pelo seu automovimento é implementado na realidade como objetividade, um duplo de si, mas que enquanto pensamento da subjetividade, tanto finita quanto infinita, na identidade do pensar e do ser, formam uma unidade em movimento ao se diferenciar-se para retornar a si mesmo.

Toda a oposição entre sujeito e objeto deve ser ultrapassada por meio do movimento do processo, que pela própria oposição entre a certeza da consciência de si do alcance de seu saber, e a verdade do objeto nunca é alcançada plenamente, pois supera cada momento de incompletude pelo movimento da negação dessa desigualdade, até o momento em que é instaurada a identidade entre o sujeito e o objeto por meio desse mesmo processo, no qual a consciência reconhece a oposição como produzida por ela mesma, e o que lhe era estranho agora é visto como fruto de si mesma: o ser torna-se conceito. Percebemos aqui que há uma gênese do conceito a partir do ser imediato, de um modo análogo ao que acontece na *Ciência da Lógica*, mas a partir do ponto de vista da própria consciência. Com isso Hegel afirma que se encerra o momento fenomenológico do saber e passamos ao momento lógico do saber, no qual as oposições não estão mais presentes, não há mais objeto ou ser, mas a determinação do saber absoluto como conceito que unificou as oposições na unilateralidade do saber, enquanto saber de si mesmo. O outro lado, do ser em seu aspecto puro e concreto, apenas será recuperado na filosofia do real, como exteriorização do conceito efetivado ou como a *Lógica* determina, como ideia.

Entretanto, qual o lugar da consciência dentro da perspectiva de um saber puro conceituante, que como o próprio Hegel afirmou anteriormente, é completamente inefetivo para ela?

A ciência, seja o que for em si mesma para a consciência-de-si imediata, se apresenta como um inverso em relação a ela. Ou seja: já que a consciência imediata tem o princípio de sua efetividade na certeza de si mesma, a ciência, tendo fora de si esse princípio, traz a forma da inefetividade.⁴⁰

Na introdução da *Fenomenologia*, temos uma observação que nos fornece uma possível resposta a essa pergunta, sugerindo uma dualidade de pontos de vista que se deve levar em conta para compreender a unidade dos movimentos da *Fenomenologia do Espírito* e da *Ciência da Lógica*:

Portanto, no movimento da consciência ocorre um momento do ser-em-si ou do ser-para-nós, que não se apresenta à consciência, pois ela mesma está compreendida na experiência. Mas o conteúdo do que para nós vem surgindo é para a consciência: nós compreendemos apenas seu [aspecto] formal, ou seu surgir puro. Para ela, o que surge só é como objeto; para nós, é igualmente como movimento e vir-a-ser.⁴¹

Apesar de recorrer a elementos discursivos da *Ciência da Lógica*, devemos sempre ter em conta que os apontamentos e comentários aqui presentes procuram trabalhar a obra hegeliana buscando situar no primeiro plano de interpretação o desenvolvimento fenomenológico, não aprofundando as consequências e problemas próprios do desenvolvimento lógico-sistemático, embora vez por outra os invoque para dar apoio a nossa tese. Tal direção, como já foi dito, foi tomada com o objetivo de estabelecer subsídios para abordar a posição do conceito de subjetividade finita na obra de Hegel, procurando contemplar qual é seu espaço em um sistema que pode ser interpretado, como vimos presente na posição de alguns intérpretes, como permeado por um viés necessitarista, com um forte direcionamento para a unidade em detrimento à multiplicidade, na qual a subjetividade finita se dissolveria na subjetividade infinita do espírito e da universalidade da substância ética em que está inserido. Além disso, uma ênfase nas determinações expostas na *Fenomenologia do Espírito* recoloca a questão da atualização de uma filosofia sistemática de natureza dialética, pautada no reconhecimento das relações que constituem tanto o pensamento quanto a realidade, mas agora em um outro patamar: uma atualização da dialética que não exige apenas uma atualização do sistema, mas também do próprio itinerário fenomenológico que tornou possível o sistema, o que significaria a necessidade de uma reconstrução do processo da consciência hoje, para tentar representar e compreender em uma unidade conceitual a complexidade da nossa própria época, e além disso, de qualquer época em que uma consciência se faça presente.

⁴⁰ Ibid., idem, §26 p.35

⁴¹ Ibid., idem, §87 p.72

2.2 OS MOMENTOS ANTERIORES À RAZÃO: AS CONCLUSÕES A PARTIR DO DESENVOLVIMENTO DA CONSCIÊNCIA-DE-SI

Com o fim de pontuar como se dá o processo de gênese e o desenvolvimento de uma subjetividade finita, mas que se coloca como racional e compreendermos como ela interage com o conceito, o revelando como sendo um outro aspecto de si mesma, devemos reconstruir e interpretar o processo descrito por Hegel na constituição da consciência racional. Em síntese, a consciência sabe pelos seus momentos anteriores que está em unidade com a realidade, mas esse saber é ainda formal, uma certeza que não se elevou à verdade, como afirma Hegel. Esse processo deve se desenrolar em uma série de relações para que esse saber se torne efetivo e, desse modo não basta apenas constituir-se como mero “saber”, mas também como “agir”. É pela ação que a subjetividade se concretiza no mundo, reconhece e implementa os conceitos por ela pensados. Faz isso enquanto é a face negativa do movimento do espírito, que em sua autodiferenciação sempre se relaciona com um outro de si, e ainda que a unidade esteja posta de início, o desenvolvimento da individualidade leva a relação da consciência de seu outro a outros patamares, como veremos a seguir.

A razão se revela no processo fenomenológico como a resolução das oposições manifestadas pela consciência e pela consciência-de-si, mostrando-se como a unidade entre o momento da consciência voltado para seu exterior, seu movimento em direção ao objeto feito pela consciência, e o momento da consciência voltada para si mesma, a consciência-de-si. Do ponto de vista de quem analisa o processo fenomenológico, o que Hegel denomina a ponto de vista “para-nós”, a razão deve constituir-se como a unidade produzida de um modo necessário entre sujeito e objeto.

Essa unidade é enunciada na célebre frase que aparece no capítulo sobre a razão, no qual Hegel afirma o ponto de vista da consciência racional como sendo “a certeza da consciência de ser toda a realidade”⁴² que consiste na superação da unilateralidade presente na consciência em suas relações com um objeto exterior, e da consciência-de-si, em sua relação consigo mesmo, elevadas por meio do processo de reconhecimento expostos na relação entre as figuras do senhor e do escravo e da revelação da consciência de si como independente de seu ser-aí como consciência desejante, ou ser vivo, descobrindo sua verdadeira essência como

⁴² Ibid., idem, §235 p.155

pensamento, encontrando novas dualidades nas figuras do estoicismo e ceticismo e, superando a dicotomia entre o pensamento da universalidade revelada pela consciência infeliz, que, por fim, reconhece-se como consciência universal⁴³.

Vejamos como dois intérpretes clássicos de Hegel descrevem e interpretam esses momentos anteriores ao capítulo Razão, para que possamos então compreender a articulação entre esses momentos e a constituição da consciência racional.

2.2.1 A visão de Vaz sobre o desenvolvimento da consciência de si e sua função na *Fenomenologia*

O clássico artigo de Henrique Vaz publicado na Revista Síntese n. 21, volume VIII, de 1981, tem por objetivo, já anunciado em suas primeiras linhas, desmitificar interpretações simplistas e redutoras do capítulo denominado “Autonomia e Dependência da Consciência de Si” da *Fenomenologia*, que trata da relação dialética entre as figuras do Senhor e do Escravo. De acordo com Vaz, há um elemento que subjaz o discurso hegeliano, e apenas tendo por pressuposto esse elemento implícito pode-se compreender a intenção de Hegel nessas linhas e o problema com o qual ele está discutindo. Ao longo do texto, Vaz explica como esse implícito estrutura o texto de Hegel, mostrando como ele incide sobre o plano da obra e sobre o método que é utilizado por Hegel no decorrer das alternâncias entre as figuras da *Fenomenologia*. Vaz já aponta no início qual é a natureza desse “veio profundo de filosofia não-escrita”⁴⁴, a saber: o surgimento e o desdobrar-se da luta pelo reconhecimento entre os indivíduos humanos e a sua manifestação por meio do texto técnico de Hegel marca uma concepção que considera que essa luta é o fundamento da organização dos homens em sociedades, primeira mediação entre a particularidade dos indivíduos e a universalidade de sua comunidade.

Vaz apresenta algumas informações a respeito da especificidade da *Fenomenologia do Espírito*, caracterizando-a como o caminho e preparação do sujeito para a Ciência, que só pode ser assim considerada ao final do processo descrito na *Fenomenologia*, quando a consciência atingir o saber absoluto. Esse caminho é construído pelo encadeamento

⁴³ Um problema fundamental que consideramos no ponto de vista da razão é se de fato o movimento da consciência infeliz consegue superar sua dicotomia constituindo a unidade do ponto de vista racional, mas esse tema não será abordado aqui, tendo como pressuposta justificação do ponto de vista racional.

⁴⁴ VAZ, H. C. Lima. 1981, p. 8

necessário entre os momentos pelos quais passa a consciência ao deparar-se com um objeto e buscar conhecê-lo. Cada inconsistência de seu ato cognitivo será a chave que a elevará a etapa posterior, mais determinada e concreta, até chegar ao seu termo, o saber absoluto, onde será capaz de rememorar seu caminho e compreender o sentido do seu percurso. Nesse patamar, sua certeza subjetiva será idêntica à verdade do objeto, e assim será ciência absoluta. O texto hegeliano assim se configura por almejar responder ao problema colocado por Kant, que afirma a impossibilidade do conhecimento do objeto em si mesmo, restringindo o conhecimento ao mostrar-se do objeto como fenômeno para o sujeito. Para Hegel, esse abismo entre o sujeito e o objeto deve ser superado, pois considera essa separação não de modo absoluto, mas como um momento histórico-dialético, originado da situação onde o sujeito se percebe ao mesmo tempo como separado do objeto e como objeto para si mesmo. Por isso, ele recusa o valor absoluto da aporia kantiana, pois afirma a não-historicidade do homem e do mundo, fixando sua relação dentro dos limites das categorias do entendimento do sujeito transcendental. Para Hegel, o sujeito apenas poderá ascender ao conhecimento do incondicionado quando percorrer todos os momentos resultantes da oposição entre o sujeito e o objeto, ou seja, o conhecimento da chamada coisa-em-si kantiana apenas aparecerá no fim de um processo, que consiste na formação do sujeito para a ciência absoluta. Quando o próprio sujeito se perceber como consciência que se constitui no seu ato mesmo de conhecer o mundo, o caminho para a superação da aporia kantiana se apresentará.

Vaz continua sua delimitação do problema da *Fenomenologia* fazendo a distinção entre o viés histórico e o dialético dentro do texto: o viés histórico corresponde às experiências culturais pelas quais passa efetivamente a consciência em seu ato permanente de relacionar-se com o mundo e buscar conhecê-lo. O viés dialético refere-se à exigência lógica entre os momentos descritos, os quais não correspondem à ordem temporal presente na história real. O discurso dialético impõe uma necessidade na sequência dos momentos, tendo como fim o saber absoluto. Essa historicização do conhecimento se engendra por duas esferas de significação das etapas cognitivas da consciência: Uma é a esfera das *figuras*, que refletem e relacionam intrinsecamente os fatos históricos e sua correspondência no discurso dialético. Elas revelam, portanto, os paradigmas sob os quais repousam as experiências históricas, não sendo, por conseguinte, a reflexão dos eventos históricos na ordem em que aparecem na história, mas a ordem em que se sucedem na elevação dialética da consciência até o saber absoluto. A outra é a esfera dos *momentos*, que descrevem a linha lógica que submete as experiências das figuras à necessidade dialética do discurso que narra a trajetória da

consciência. Esse modo de discutir o problema do conhecimento manifesta a opinião de Hegel de que uma forma abstrata, ou seja, não-histórica de investigar a possibilidade do conhecimento é insuficiente para dar conta do problema, pois o próprio momento histórico que vivia Hegel o obrigava a tecer um discurso à maneira da *Fenomenologia*, pois tinha assistido a revolução Kantiana na filosofia e a Francesa na política, impondo assim ao discurso filosófico que as incorporasse e unificasse aspectos tão distintos quanto os problemas filosóficos teóricos e os práticos, cujas matrizes foram alteradas profundamente pela emergência desses fatos históricos.

A *Fenomenologia* constitui seus momentos dialéticos com base no pressuposto de que o sujeito, ao tentar conhecer um objeto, aparece a si mesmo como “instaurador e portador da verdade do objeto”⁴⁵. Esse pressuposto, herdado da tradição kantiana, põe o sujeito como centro da relação de conhecimento, na qual seu ato de conhecer impõe um determinado modelo de conhecer um objeto por meio do seu discurso. Apenas essa objetividade incorporada pelo discurso, na qual o objeto aparece inserido num modelo científico-dialético que permite a rememoração dos passos que a consciência percorreu para defini-lo daquele modo, irá engendrar a limitação de um modo de consideração do objeto e a necessidade da sua superação, tendo como consequência o avanço para um modo mais concreto e com uma determinação mais completa e adequada. Esse é o modo pelo qual se configura a percepção de que o sujeito incorpora algo ao objeto com seu discurso, a sua medida de conhecimento, e pode então “com ela medir, nas formas sucessivas de saber, a distância que separa a certeza da verdade, até que essa distância seja suprimida no saber em que a verdade da medida revela a plena adequação à certeza do sujeito e a verdade do objeto: o Saber Absoluto.”⁴⁶

Essa ênfase na posição do sujeito é evidenciada desde o primeiro capítulo da *Fenomenologia*, no qual a consciência, imersa no aqui e agora do imediato, percebe a incompletude da sua certeza em abarcar a verdade do objeto e dialeticamente supera sua condição para uma figura mais concreta, um modo mais adequado de conhecer o objeto. Ao superar essa figura, a consciência passa a tratar o objeto não mais como um imediato, mas como uma coisa com propriedades universais e, ao superar também esse momento, o terceiro capítulo da *Fenomenologia*, denominado Força e Entendimento, revela à consciência um objeto não mais isolado, mas inserido dentro de um jogo de forças, de leis físicas, imerso na

⁴⁵ VAZ, H. L. p. 13

⁴⁶ Id. Ibid.

sistematicidade da natureza e da vida. Nesse momento há uma identificação entre o objeto e a consciência, que se percebe também como imersa nesse mundo da vida que supera todas as diferenças em seu seio, que tudo unifica. A consciência, vendo-se como sujeito e objeto ao mesmo tempo, passa à verdade de sua certeza subjetiva, pode-se elevar ao patamar de consciência-de-si, chega a um ponto que se revela a verdade dos momentos anteriores. A partir daí, se desdobra uma série de novas figuras, nas quais o problema não é mais como a consciência aborda um objeto exterior, mas como ela emerge como absolutamente independente da natureza exterior a partir do retorno a si do objeto, e se torna efetivamente *para-si*.

A primeira figura que descreve esse retorno da consciência-de-si a partir do objeto exterior é a figura do desejo. Imersa no mundo da vida, ela precisa satisfazer suas necessidades, e essa satisfação se dá pela negação do objeto em sua independência exterior à consciência. Entretanto, a satisfação do desejo por um objeto exterior é insuficiente para que a consciência-de-si se afirme como resultado e fundamento do mundo exterior, pois esse desejo nunca alcança a plena satisfação, por buscar sempre algo fora da consciência que deseja. Para fundamentar a certeza de si mesma de ser absoluto para-si, independente, e afirmar-se como verdade do mundo exterior, mostrando que ele possui sua essência apenas enquanto é para ela, será necessário que ela encontre a si mesma no objeto desejado, e identifique-se com ele – “será necessário que a verdade do mundo das coisas e da vida animal passe para a verdade do mundo humano, ou a verdade da natureza passe para o mundo da história” (pg. 17). A partir desse ponto, o conhecimento deixa de perder-se nas considerações da natureza exterior e passa a interessar-se pelo mundo humano.

Com essa necessidade da consciência, desenrola-se o fenômeno da duplicação da consciência, e da luta por reconhecimento. A partir desse momento, Vaz parte para uma explicação dos elementos dessa figura presente no texto de Hegel, como se desdobra o desequilíbrio entre as consciências e posterior inversão dialética, onde o equilíbrio é restaurado, num nível superior, de universalidade e autonomia efetiva. Após uma das consciências se sujeitar à outra por temer sua morte, passa a fazer a mediação entre o mundo e a outra consciência, que arriscou sua vida para ser reconhecida como autônoma. Nessa mediação, a consciência servil trabalha os elementos naturais para satisfazer seu senhor, que permanece na pura fruição ociosa dos resultados desse trabalho, e por meio do trabalho, o escravo passa a reconhecer-se como consciência verdadeiramente independente, pois cria um

novo mundo, com sua marca humana. Dessa forma, a sublimação de um desejo egoísta para a satisfação do desejo de um outro dá origem a uma forma de superação da ação com interesses meramente individuais para uma ação com fins universais, condição de uma relação política entre indivíduos.

A transição da consciência desejante para a consciência que reconhece define a passagem do indivíduo à universalidade do mundo político, que tende pela necessidade dialética ao consenso universal. Na conclusão de seu artigo, ele elenca formas nas quais a figura do Senhor e do Escravo manifesta oposições presentes na história da civilização, não apenas no âmbito político, mas também no religioso e econômico. O advento do poder do *logos* na Grécia antiga, sendo a manifestação plena dos cidadãos livres, inicia a possibilidade histórica do consenso universal, quando o direito do discurso político for estendido a todos os que compõem a sociedade. Desse modo, o problema do reconhecimento é colocado como central na compreensão do devir histórico, “um problema cujos termos se articulam e se explicitam ao longo de todo o desenvolvimento histórico da sociedade ocidental” (pg. 25).

Vaz ressalta a importância histórica-dialética dessa figura presente no discurso da *Fenomenologia*:

(...) a figura dialético-histórica da luta por reconhecimento, como estágio no caminho pelo qual a consciência-de-si alcança a sua universalidade efetiva e pode pensar-se a si mesma como portadora do desígnio de uma história sob o signo da razão, vem a ser, de uma sociedade do consenso universal.⁴⁷

A experiência histórica da luta por reconhecimento, considerada dentro do discurso da obra como primeiro momento de uma relação propriamente social, adquire um status de momento dialético de um discurso filosófico que objetiva encadear as experiências da consciência numa rede de significação, que se eleva por uma cadeia de determinações cada vez mais elevadas até chegar ao saber absoluto, que seria a consciência do curso histórico de ser a “história da Razão, ou da razão no trabalho da sua história”⁴⁸. Com a posição dessa figura como parte do movimento dialético, ela perde seu caráter como puro mito de origem da sociedade organizada e torna-se um momento inserido no “percurso dialético que conduz a Razão ao seu autoreconhecimento como lugar do consenso universal, ou, exatamente, como Razão de uma história inaugurada com a luta pelo reconhecimento” (pg. 8), onde o desequilíbrio imanente à figura do senhor e do escravo seria superado. Dessa forma, um

⁴⁷ VAZ, H. In: HEGEL, G. W. F. *PhG*. 2000, p. 19

⁴⁸ Id. P. 8

elemento da história real transfere-se para a história pensada, que mostra a exigência de sua superação, visto que o encadeamento lógico-dialético do pensamento reconhece a história como realização da ideia da liberdade. Vemos como o argumento presente no desenvolvimento da consciência-de-si irá incidir na figura da razão, no qual o reconhecimento se tornará universal e deverá se efetivar como consenso universal. Segundo Vaz, tal consenso se desenvolve a partir do “indivíduo que aceita existir na forma da existência universal, ou da existência regida pela Razão”⁴⁹. O problema da efetividade histórica do consenso universal foi um dos elementos que nos conduziram à análise da figura da Razão em seus pormenores para compreender como Hegel o justifica, e percebemos, como veremos a seguir, os problemas que Hegel enfrenta para sustentar o consenso universal como momento necessário para constituição do Espírito.

2.2.2 A interpretação de A. Kojève da figura da consciência de si

Em sua obra “*Uma introdução à leitura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*”, Alexandre Kojève apresenta sua interpretação própria do processo fenomenológico, desenvolvida ao longo de anos de aulas sobre o tema, e que teve tanto uma grande influência na tradição da interpretação hegeliana quanto diversas críticas, devido à sua visão política do processo de reconhecimento. Vejamos os principais aspectos de sua interpretação e as consequências dessa interpretação na formação da figura da razão.

O homem que, nas primeiras figuras da consciência, relaciona-se apenas com um objeto exterior, só pode se referir a si mesmo, chegar à unidade consigo mesmo, com o aparecimento de um desejo por um desses objetos exteriores. Esse desejo reflete a imersão do homem no mundo natural, onde necessita de objetos exteriores para manter sua vida. O desejo que se manifesta dentro dessa realidade natural faz o homem deixar de se perder na constituição dos objetos exteriores e voltar a si mesmo, pois na relação de desejo o sujeito passa a ser o elemento central, surgindo dessa forma do "querer" o "eu quero". Esse querer faz então o homem negar sua passividade frente ao objeto e passar à inquietude e à ação, para satisfazer seu desejo. A busca pela satisfação de seus desejo leva o homem a destruir o objeto para satisfazer-se, mas a partir dessa destruição, se dá a afirmação de si mesmo, de sua

⁴⁹ Id. Ibid.

subjetividade. Disso se depreende a primeira manifestação do caráter negador e criador de qualquer ação. Negador porque nega o objeto como ele era anteriormente à ação, pelo menos em relação à sua forma. O objeto não é mais o mesmo. Nem o sujeito da ação que, a partir dela, criou em si um conteúdo que não tinha antes, como realidade subjetiva agente.

No entanto, o eu que age satisfazendo-se com um objeto exterior natural não é ainda consciência-de-si, pois ela pressupõe uma distância em relação aos objetos dados. Para que possa ser consciente-de-si, o desejo deve direcionar-se à outra coisa que não um objeto natural, pois enquanto ele é ausência da coisa desejada é diferente dela mesma, é um "vazio revelado", antes de ser satisfeito. Kojève enuncia então essa constatação da seguinte forma: "a única coisa que ultrapassa o real dado é o próprio desejo". Segundo essa afirmação, só um desejo por um outro desejo pode retirar o homem da realidade natural e constituí-lo como "negatividade negadora", sendo assim "desejo em seu próprio ser, criado na e pela satisfação de seu desejo". Constituído por um puro desejar e negar, o homem a partir disso essencialmente devir intencional. Não refere-se mais a algo que não é ele mesmo, e passa a poder determinar-se por seu desejo por outros desejos.

Esse desejo em segunda ordem só pode aparecer da multiplicidade de desejos. Disso se infere que o homem só pode surgir dentro de uma comunidade. Apenas dentro de uma rede de desejos que um desejo por objetos pode revelar-se como insuficiente e passar a debruçar-se daí sobre outros desejos. Apenas quando os homens deixam de se ocupar apenas com seus desejos naturais e passam a desejar os desejos dos membros de seu bando pode-se considerar que esse bando primitivo tornou-se uma sociedade. Somente esse desejo de segunda ordem é verdadeiramente humano. Esse desejo humano refere-se, por conseguinte, ao fato de desejar que o outro membro deseje o mesmo valor que é o do sujeito desejante. É imposição de um desejo, que o outro reconheça o desejo do sujeito e o faça seu, deseje-o também.

Para que seja essencialmente humano esse desejo deve negar qualquer aspecto referente ao mundo natural. Para ser livre, deve negar as condições dadas. O desejo animal por excelência, ao qual se refere todos os outros, é o desejo da manutenção da vida. Para o desejo humano negar seu elemento de desejo animal deve pôr-se acima do desejo de conservação, ou seja, arriscar a sua vida para satisfazer seu desejo humano.

Sendo assim, a forma estrutural do desejo humano enquanto tal é o arriscar a vida pelo reconhecimento por um outro do valor autônomo que o sujeito desejante tem, e o desejo também, fazendo-o seu. Todavia, o outro não está disposto a reconhecer o sujeito como autônomo, pois também é sujeito humano e quer ser reconhecido. Dessa maneira, o arriscar a vida traduz-se em luta entre as subjetividades que desejam serem reconhecidas. Antes disso, um se apresenta ao outro como um ser-dado animal, até mostrar que quer ser reconhecido também. Somente uma ação desse tipo pode gerar o reconhecimento do não-reconhecimento. É, então, uma atividade duplicada, pois parte de si mesmo, mas também da ação do outro. Essa luta deverá ser até a morte, pois os dois seres devem estar decididos a ir até o fim para serem reconhecidos, pois só dentro desse esquema de reconhecimento a realidade humana propriamente dita se engendrará. Por isso Kojève diz: "Sem essa luta de morte por puro prestígio nunca teria havido seres humanos sobre a Terra."

Mais ainda, apenas no interior dessas condições o homem pode emergir de sua certeza subjetiva e enunciar uma verdade objetivamente válida, pois antes de ser reconhecido só ele tem um saber de si mesmo, do que ele é, mas, sendo apenas singular, ele pode ser uma ilusão se não poder ser revelada e reconhecida por um outro, ou seja, permanecer apenas uma certeza e não tornar-se uma verdade. Apenas diante de um outro que o reconheça essa ideia pode ter validade objetiva.

Porém, essa luta não pode terminar na morte de um, ou dos dois, pois nesse caso, não haveria reconhecimento, mas simples destruição. Deve haver uma supressão dialética, que não destrua o outro, mas o conserve, em um outro nível. A morte não acontece porque as subjetividades são sempre diferentes uma da outra e, por isso, uma delas sentirá medo, pela força da outra. Como a morte seria sua negação absoluta, deve ceder e reconhecer a outra como autônoma, sem ser reconhecida. Com uma morte, a certeza subjetiva não atingiria o grau de verdade. Dessa forma manifesta-se agora o ponto nascente de toda relação humana, e origem da relação social: o resultado dessa luta por reconhecimento será de uma consciência autônoma e uma consciência dependente.

A consciência do senhor, por ter se elevado da vida natural ao arriscar sua vida, é autônoma para si, pura, enquanto a do escravo é dependente em relação àquele que poupou sua vida, e por não ter se elevado da condição natural ele se identifica com o ser-dado da coisidade, a qual o senhor ultrapassou e por isso o domina.

A consciência dominadora é, dessa maneira, já propriamente humana, enquanto é mediada pelo reconhecimento do escravo, que continua, ao contrário, um ser bestial como os outros. Para o senhor, as coisas naturais, dentre elas o escravo, só existem como formas de efetivar a satisfação dos seus desejos. Ele concretiza ainda mais sua independência da natureza, iniciada ao arriscar sua vida na luta, pois não precisa mais relacionar-se imediatamente com as coisas, como era antes da luta, porque agora essa relação é mediada pelo escravo que transforma a natureza com seu trabalho para satisfazer ao senhor, e não a si.

Todavia, esse reconhecimento da autonomia do senhor pelo trabalho do escravo mostra-se incompleto, pois o senhor é reconhecido por uma coisa que se comporta como uma coisa e não por um homem como ele. É um reconhecimento unilateral. Não atende aos requisitos iniciais do reconhecimento, de desejar um outro desejo, pois efetiva-se no desejo de uma coisa.. Por isso a consciência que se comporta como senhor nunca se satisfará completamente, sua satisfação permanece no nível natural, por meio das coisas que o escravo prepara para ele, mas não se completa no nível do reconhecimento autêntico, condição para sua certeza subjetiva de ser homem chegar ao patamar de verdade objetivamente válida.

Por outro lado, a consciência servil revela-se como o caminho para a autonomia efetiva. Mesmo permanecendo no patamar da coisidade, reconhece o senhor em sua plenitude humana; mesmo não sendo livre, tem o conhecimento do que é ser livre. É, por isso, a instância onde ocorre a mudança, ou seja, o devir progressivo, contrariamente ao impasse do senhor que se fixa em sua condição de dominação. O medo absoluto que o fez não arriscar sua vida fez com que se dissolvesse nele qualquer elemento estável em sua existência, e efetivou nele a verdadeira negatividade absoluta característica da consciência-de-si. Além disso, seu trato com a natureza para servir seu senhor possibilitou que se percebesse como verdadeiro senhor da natureza, que se mostrou à sua disposição. Ora, essa mesma natureza era o fundamento de sua servidão. Disso se segue que o próprio trabalho o faz libertar-se de sua escravidão. Somente após o desenrolar da sujeição a consciência pode perceber o valor do trabalho como elemento mediador, que possibilita sua autonomia a partir da angústia absoluta inicial que o fez temer por sua vida e submeter-se ao senhor. Ao trabalhar para o senhor, deixa de lado seu desejo para atender ao do senhor, que apenas destrói a coisa possuída e permanece estável em seu ser-para-si dominador, não produzindo nada exterior a si. O escravo, por outro lado, ao trabalhar altera a forma das coisas externas a si, e se reconhece como idealizador dessa mudança, e o próprio agente dela. A partir dessas circunstâncias resultam dois fatos: a)

o reconhecimento atinge uma forma verdadeiramente objetiva e válida, ao contrário do reconhecimento do senhor que se mostrou incompleto; b) o escravo ao transformar as coisas, transforma a si, educa-se ao não atender apenas o seu desejo mas também o de um outro. Transcende sua singularidade egoísta, podendo rumar para uma consciência-de-si universal, a partir do seu reconhecimento inicial de um outro, o senhor. O escravo, portanto, é cocado como o eixo determinante da produção do reconhecimento universal que irá se desenvolver na Razão como consenso universal, elemento que, como vimos, é visto como necessário à produção da identidade entre sujeito e objeto.

Ao criticar a posição unilateral da interpretação de Kojève, Marco Aurélio Werle aponta:

Essa dialética, que implica a consciência-de-si, determina para Kojève, mas não para Hegel, tanto as figuras anteriores da consciência sensível, da percepção e do entendimento quanto está na base do processo de desenvolvimento subsequente da consciência. As filosofias estoíca e cética são tidas como “ideologias” do escravo trabalhador(...), o estado grego é determinado pelos senhores e o cristianismo é a religião dos escravos.⁵⁰

Werle está sintetizando os elementos principais das críticas quanto à influência do marxismo na interpretação de Hegel feita por Kojève. Ao centrar o desenvolvimento fenomenológico na luta entre senhor e escravo, Kojève se afastaria da compreensão hegeliana de apresentar um desenvolvimento não apenas histórico, ontológico, mas também do conceito. Além disso, como apontou Labarrière, Kojève via o saber absoluto como um fim absoluto, ou seja, um final último e necessário, no qual acabaria o processo fenomenológico e a própria história⁵¹, anulando qualquer possibilidade de contingência. Mas, por outro lado, concordando com Labarrière quando afirma a influência de Kojève em diversas interpretações de Hegel, em seguida veremos que sua influência está presente de certo modo em nossa interpretação, quando afirmamos que o indivíduo não necessariamente pode se reconhecer na ordem instituída, e enquanto tal identidade não se efetivar, de fato permanecerá como um escravo frente ao senhorio das leis vigentes.

⁵⁰ Werle, M. A. 2002

⁵¹ Cf. Labarrière, 2007

2.3 As Características da figura da Razão

Um dos elementos essenciais da figura da razão que posteriormente será recuperado na demonstração do saber absoluto, enquanto identidade produzida entre sujeito e objeto, é a revelação de que essa unidade produzida pela razão é ainda insuficiente para a constituição da ciência. Essa unidade se mostra como uma unidade abstrata, ou seja, ainda formal e inefetiva. Unilateral por parte da subjetividade, pois tem apenas a certeza de sua identidade com a realidade efetiva, mas ainda não se constituiu como uma realidade efetiva, pois permaneceu, como uma mera certeza, no âmbito da subjetividade. Desse modo, a certeza da razão não deve ser apenas teórica, mas também prática, efetiva.

A razão é a figura da consciência que indica a identidade entre o pensamento e o ser em um primeiro momento, ainda abstrato e incipiente. Hegel considera essa figura como a representante do idealismo, assim como reconhecemos outras figuras da consciência como representantes de outros momentos históricos e filosóficos. Do mesmo modo, a figura da razão é um momento do espírito se reconhecendo em sua subjetividade, sendo agora um objeto, uma reflexão para-si, que deve ser conservado, mas também superado, para não se restringir a uma finitude que resida em uma universalidade meramente formal, ou seja, apenas pensada, mas não efetiva.

Hegel assume como pressupostas as conclusões do idealismo para a constituição de sua filosofia, mas as ultrapassa para a constituição de seu próprio sistema. O movimento do idealismo descrito por Hegel na Razão representa um modo de demonstração da unidade entre sujeito e objeto. Entretanto, a unidade desenvolvida na razão permanece uma unidade abstrata, ainda insuficiente em sua unilateralidade, pois permanece em seu aspecto subjetivo e formal. A unidade efetiva entre sujeito e objeto será explicada no capítulo Saber Absoluto, segundo o qual ele retoma o processo de desenvolvimento do espírito para-si, que será posto em paralelo com o movimento do espírito em-si e a partir dessa interação entre espírito em-si e para-si

Na exposição do capítulo da Razão, enquanto apresentação da figura do idealismo percebemos elementos que nos colocam a necessidade de reconsiderar o ponto de vista da Lógica sob a égide, ou perspectiva, de sua relação com o desenvolvimento da consciência.

A figura do idealismo é a conclusão dos primeiros movimentos do processo fenomenológico, em que se revela pela primeira vez a unidade entre sujeito e objeto, consciência e mundo, ainda que de uma maneira incompleta, porque unilateral e constituída como uma mera certeza da consciência, ainda não elevada a uma verdade efetiva.

Essa identidade provém das superações das figuras anteriores, a consciência e a consciência-de-si, que nos seus movimentos de relação com a objetividade exterior a tomavam como uma exterioridade em relação a si mesma. Hegel credits ao movimento do idealismo o fato de a objetividade ser reconhecida como uma exteriorização da consciência, ou seja, uma expressão de sua própria objetividade, vinculada, desse modo, a um pensamento, a uma universalidade que constitui toda a exterioridade. O reconhecimento do objeto pela Razão se dá pela consideração do mesmo como uma representação própria da consciência, algo que não é puramente em-si, mas também para-ela.

Nesse sentido, Hegel se apropria das conclusões de Kant, mas busca no desenvolvimento do processo fenomenológico da figura da Razão enfrentar e superar a oposição entre fenômeno e coisa-em-si.

Para Kant, a liberdade é tomada como uma ideia da Razão, um ente que pode ser apenas pensado, ou seja, sem um fundamento empírico. Mesmo sendo um ente de pensamento, Kant toma a liberdade para a construção de sua filosofia moral como Razão Prática. No entanto, as características da filosofia moral de Kant são criticadas por Hegel devido à sua estrita formalidade e falta de efetividade. Nesse sentido, Hegel procura desenvolver seus argumentos sobre a Razão com vistas a superar o dualismo entre formalidade e efetividade. Em linhas gerais, o processo de reconhecimento entre as consciências-de-si, junto com suas atitudes em relação ao mundo efetivo em que estão inseridas produzem segundo a argumentação hegeliana a unidade entre sujeito e objeto, que deixa de ser pura formalidade como apenas o pensamento da liberdade para tornar-se uma liberdade efetiva, que constitui uma moralidade objetiva, ou eticidade.

2.3.1 A ELABORAÇÃO DA IDENTIDADE NA FIGURA DA RAZÃO

Por meio do movimento do reconhecimento entre as consciências-de-si, Hegel considera produzida a unidade entre sujeito e objeto, o Eu e o Outro, o em-si e o para-si. Dessa unidade, por ser produzida, e não imediata, depende as considerações e movimentos posteriores do processo fenomenológico, em níveis mais concretos. Cumpre dizer que essa unidade produzida não é uma identidade absoluta, como uma identidade da totalidade em si mesma, como Schelling afirmava, o $A=A$, mas uma identidade que pode ser referida como uma “mesmidade”, no sentido em que, por meio do reconhecimento e do pensamento, ou seja, pela percepção da presença da universalidade na particularidade das representações, o outro revela-se um “como eu”. Vejamos como Hegel demonstra a passagem dessa concepção de identidade, ainda formal, para uma identidade efetiva.

Essa identidade efetiva também não significa uma identidade absoluta, mas constitui uma identidade objetiva, que ultrapassa sua forma abstrata e se concretiza em uma exterioridade compartilhada, a saber, na ideia de substância ética. A partir do desenvolvimento da substância ética enquanto instanciamento do espírito em sua objetividade, se determina como processo do espírito em-si, ou seja, não refletido e exterior à subjetividade, unidade essa (entre objetividade e objetividade) será mostrada como a reconciliação do espírito consigo mesmo, sendo a tarefa da figura do Saber Absoluto o estabelecimento da unidade entre sujeito e objeto de uma modo efetivo, unidade requerida pela ciência.

Essa é justamente a crítica apontada por Hegel aos idealistas que o antecederam: para eles (em especial Schelling) a identidade é suposta, não demonstrada, ou seja, não conceituada. Para Hegel, a demonstração fundamenta-se pelo processo de reconhecimento, sendo dessa forma não apenas uma demonstração teórica, mas também uma demonstração prática (§234), além da reflexão sobre ação da consciência-de-si. Hegel aponta uma reflexão a partir da ação da consciência-de-si, e sua conseqüente elevação à universalidade do reconhecimento e do pensamento como justamente o que eleva a identidade proposta pelo idealismo não como “mais uma verdade entre as outras”, mas como “a única verdade” (§234)

Vemos, no texto que conclui a explanação fenomenológica sobre o idealismo, na afirmação de que o eu constitui a realidade, ou tem a “certeza de ser toda a realidade”, uma das primeiras manifestações do conceito enquanto tal (categoria lógica) para a consciência.

Nesse momento, Hegel chama essa manifestação do conceito como “categoria simples” ou “unidade simples da consciência e da realidade” (§235). O desenvolvimento da universalidade desenvolvida nas figuras da consciência adquire aqui na razão uma ampliação, uma “absolutização”, pois se estende à totalidade da realidade, embora ainda permaneça formal, não efetiva. Por isso, ele chama esse primeiro momento de “universalidade abstrata”. Esse pensamento, que se elevou à universalidade abstrata e percebeu sua unidade com o exterior é o conceito, mas em sua simplicidade nesse momento é denominado categoria, ou “efetividade pensante”

(...) a categoria é a essencialidade ou unidade simples do essente enquanto efetividade pensante. Ou ainda: a categoria significa que a consciência-de-si e o ser são a mesma essência – a mesma, não na comparação, mas em si e para si. Só o mau idealismo unilateral faz essa unidade reaparecer de um lado como consciência, e frente a frente com ela um Em-si.⁵²

A abstração própria da dessa identidade atingida pela consciência nesse momento do processo mantém a objetividade como um diferente dela, pois não é uma identidade efetiva e concreta. Enquanto a identidade entre a consciência e a realidade se dá pelo pensamento, como categoria universal, essa diferença se manifesta como uma multiplicidade de categorias.

Temos enunciado, pelo idealismo exposto na figura da Razão, que a unidade entre sujeito e objeto se dá pela categoria, e mesmo a diferença mantida pela multiplicidade das categorias remete a uma categoria universal, que seria a “categoria das categorias”, a universalidade que faz com que as categorias sejam de fato categorias. A categoria pura, afirma Hegel (§236), unifica a multiplicidade das categorias como “unidade negativa das diferenças”, e afirma a categoria da singularidade como o negativo da universalidade própria das categorias. Ora, essa singularidade, segundo a qual o universal como outro é aportado, é a consciência.

Com isso, temos manifesto o papel da consciência de adquirir a identidade com seu outro por meio da categoria, ao mesmo tempo em que a aparta de sua universalidade para que não seja um universal meramente formal, mas efetivo. Ela se apresenta como o negativo, tanto do objeto quanto da categoria.

Hegel, a partir disso, reconhece uma duplicidade da consciência, elemento fundamental para a reconsideração da relação entre a *Fenomenologia* e a *Lógica*: não há

⁵² HEGEL, G. F. W. *PhG*. 2000. §235 p. 155

apenas um processo de desenvolvimento da consciência, linear, que se conclui no saber absoluto; São vários processos, inter-relacionados e que se alternam entre si:

(...)a consciência e o objeto se alternam nessas determinações recíprocas. A consciência ora é para si um buscar que vai e vem, enquanto seu objeto é o puro Em-si e essência: ora é para si categoria simples, enquanto o objeto é movimento das diferenças. Porém, a consciência, como essência, é esse curso mesmo em sua totalidade:[curso que consiste em] sair de si como categoria simples, passando à simplicidade e ao objeto, e nele contemplar esse curso; suprasumir o objeto como distinto para apropriar-se dele, e proclamar-se como certeza de ser toda a realidade: certeza de ser tanto ela mesma como também seu objeto.⁵³

Hegel diferencia aqui o processo da relação entre a consciência com um outro (objeto), da relação entre a consciência com uma categoria (conceito), além da relação que ocorre entre um e outro. Tais processos não se unificam em uma unidade indiferenciada, em um fim único, mas se relacionam entre si pelo ponto de vista da consciência.

O ponto de vista do conceito, núcleo do movimento próprio da Lógica, é o fundamento, de fato, a partir de sua perspectiva autofundada, do processo fenomenológico, enquanto é momento da filosofia real. Mas esse fundamento permanece abstrato e morto, uma universalidade abstrata, sem a singularidade própria da consciência que o reconhece e o coloca em movimento.

O eu, enquanto consciência, é colocado como momento de inflexão para a constituição do saber científico. Hegel compartilha com Kant a natureza do eu como unidade da apercepção “só a unidade da apercepção é a verdade do saber”⁵⁴. O desenvolvimento fenomenológico busca a superação da formalidade do idealismo, que segundo ele acaba caindo em um ceticismo e, por isso, é contraditório com suas pretensões, pois afirma uma dualidade inconciliável entre o eu e o objeto.

Hegel se dirige a um modo de identificar esses dois momentos na consciência racional: a consideração dos objetos exteriores e a consideração de si mesma enquanto pensamento do universal por meio das categorias. De um modo geral, essa identificação se dá pela transição entre objeto e categoria e vice-versa, na relação entre a observação e a ação presentes no movimento da Razão. A abstração da categoria deve ser preenchida por um conteúdo para que se torne efetiva. Nesse sentido, Hegel reconhece os avanços de Fichte em relação a Kant, segundo o qual o eu deve se pôr em um estado de ação e se autodiferenciar, para constituir um mundo e, a partir dessa diferenciação por meio de sua ação, se reconhecer e

⁵³ Ibid., idem, §237

⁵⁴ Ibid., idem, §238

se autodeterminar. Mas Hegel procura superar o idealismo subjetivo de Fichte, no sentido em que reconhece a substancialidade do objeto em-si, embora não como unilateralidade independente.

No movimento da Razão Hegel irá expor como o princípio da singularidade se torna princípio da individualidade efetiva, que se forma a partir da consciência racional em sua observação da natureza, ou ainda, em busca de si mesma, com o intuito de comprovar a sua certeza de sua identidade, e observar a si mesma no mundo como pensamento. A partir do exame do pensamento como um objeto de si mesmo, o Eu se constituirá como subjetividade singular existente capaz de uma ação.

O processo iniciado a partir da razão observadora será para Hegel o que constitui a prova do idealismo, onde ele pode deixar de ser uma teoria abstrata e se tornar uma teoria efetiva, verdadeira. Nele surgirá, com a busca do reconhecimento de si na exterioridade, os juízos infinitos como “O Eu é uma coisa” e “A coisa é Eu”, que serão recuperados no início da explanação sobre o saber absoluto. A identificação do eu com um ser-aí, com um corpo, a procura pelas leis que regem a natureza, a partir das quais se sente parte dela, mas também não idêntica a ela, serão elementos que formarão o fundamento fenomenológico para a constituição da unidade entre sujeito e objeto. Entretanto, no momento da consciência racional ainda não temos uma identidade verdadeira com seu objeto, pois isso só será possível na rememoração das experiências do espírito, ou o que chamamos “caminho do em-si”, descrito na seção espírito da *Fenomenologia*.

A partir do movimento da razão observadora se coloca o trânsito entre a universalidade abstrata da consciência racional e a singularidade ainda abstrata do Eu como consciência-de-si. Essa transição em termos de universalidade para uma singularidade remete ao movimento do conceito que se expõe na consciência racional, e nela é revelado: “A observação só encontra esse conceito livre, cuja universalidade contém em si mesma, de modo igualmente absoluto, a singularidade desenvolvida, só no próprio conceito existente como conceito, ou na consciência-de-si.”⁵⁵

Hegel refere então, na observação das leis do pensar, o momento em que a razão coloca o próprio movimento do conceito diante de si, e busca estabelecer o que dela tem nele, a universalidade da Razão que deve estar expressa no conceito como “leis do pensamento”.

⁵⁵ Ibid., idem, §298, p. 192

Esse momento, em que a Razão observa as leis do pensamento puro, deve ser considerado como um ponto crucial em que o movimento da *Lógica*, das categorias puras, aparece para a consciência, durante seu processo de formação na *Fenomenologia*, mas que, segundo Hegel, permanece ainda como uma “verdade formal”, um “ente de razão”. A consciência observa a si mesma nessa universalidade abstrata, mas como uma cisão dela, oposição que se revela como singularização do conceito universal. A partir da observação da natureza, reconhece-se como parte de um todo, da vida em geral, mas também se percebe enquanto parte que não é o todo ele mesmo, mas uma cisão e singularização do mesmo.

Entretanto, como estamos descrevendo o processo de construção da subjetividade na série fenomenológica, ainda não podemos referir a manifestação plena dos conceitos puros à consciência racional, mas podemos perceber o caminho que conduz a Hegel a afirmar sua necessidade. Aqui, o conceito se revela como lei do pensamento, que se mostra como idênticas à “lei do ser”, visto que trata-se de uma consciência racional observadora que se refere a objetos exteriores a ela, embora os reconheça como constituídos por ela mesma, e também a constituindo, mas de modo ainda exterior, na forma sujeito-objeto própria da *Fenomenologia* como processo de constituição da subjetividade, do para-si, da reflexão. No entanto, Hegel mostra que uma abordagem puramente formal dos conceitos puros leva a tomá-los como leis do pensamento, momentos isolados que não captam o automovimento do conceito, que só é manifesto na figura do saber absoluto.

A formalidade desse momento da consciência apreendendo o conceito se dá, então, como algo encontrado, fixo, ao considerar um ou outro conceito como lei fixa ou conteúdo absoluto, distanciando-se, assim, da verdadeira face do conceito especulativo, o qual depende da perspectiva do saber absoluto para considerar a exposição especulativa, ou seja, pura, para além da cisão entre subjetividade e objetividade, em seu desenvolvimento conceitual que revele seu automovimento e autodeterminação.

Mas, a partir do ponto de vista exposto aqui, o que falta para a elevação da consciência a esse ponto de consideração do conceito? Em linhas gerais, o seu aspecto de efetivação de si mesmo no mundo, por meio do que Hegel chama de consciência operante: “Essa unidade negativa do pensar é para si mesma, ou melhor, é o para-si-mesmo, o princípio da individualidade; e é, em sua realidade, consciência operante”⁵⁶. A compreensão da negatividade essencial do agir da consciência operante é fundamental para compreender o que

⁵⁶ Ibid., idem, §301, p.193

Hegel sustenta, quando discorre sobre a formação do saber conceituante na caracterização do processo de constituição do saber absoluto, quando refere que o mesmo se dá como unidade efetiva dos processos do espírito em-si e para-si, que a culminação do movimento de constituição da subjetividade (o lado para-si do espírito) efetiva-se por meio da consciência operante, que é o momento decisivo da implementação do conceito.

Aqui verificamos como a consciência operante se desenvolve a partir da consciência observadora, analisando o processo apontado por Hegel para a constituição da mesma. Nesse sentido, vemos aqui como se engendra, do ponto de vista da consciência, a síntese entre razão teórica e razão prática, a partir da qual a ação da consciência se efetiva plenamente, se revelando como momento em que ocorre a efetivação do conceito de liberdade e onde a partir de seu caráter fundamentalmente negativo em relação à objetividade, podemos levantar a hipótese da ingerência de um aspecto contingente no processo do espírito de conhecimento e efetivação de si mesmo.

A consciência operante resulta do movimento da consciência observadora, quando a relação entre universalidade das leis observadas e a singularidade das ações subjetivas, segundo a qual pode se efetivar como individualidade livre. Enquanto na observação da natureza como efetividade a Razão teórica encontra leis universais, na observação da cultura, tanto enquanto universalidade como substância ética, quanto em seu aspecto singular (indivíduos), encontra uma multiplicidade de conceitos díspares, aparentemente efetivados e fixos.

Hegel reconhece o mundo humano como uma efetivação do espírito, sendo que essa efetividade se dá de diversos modos, e não de uma forma única. Tal efetividade constitui o espírito em seu desenvolvimento em-si, objetivo, cujas características próprias diferem do espírito para-si que se desenvolve na consciência. O espírito objetivo, enquanto cultura, efetiva-se de acordo com uma configuração própria de conceitos que foram implementados, segundo as próprias ações dos indivíduos, como veremos. Esses conceitos implementados como cultura, como espírito de um povo, movimentam-se a partir de uma universalidade abstrata, própria dos conceitos não-implementados, em particularidades efetivas como costumes e as leis de um povo.⁵⁷

⁵⁷ Ibid., idem, §302, p. 193-4

A consciência operante desenvolve-se em relação com esses conceitos efetivados, e mediante sua ação comporta-se positivamente ou negativamente em relação a eles. Ela própria como consciência, emerge como um outro, por isso mostra-se já como um negativo frente à eles. Mas a possibilidade da ação própria dos indivíduos aprofunda essa negatividade, pois pode estender-se às próprias leis e costumes, negando-os. Dessa forma, os indivíduos podem se comportar positivamente em relação aos costumes e leis, conservando-os, ou, de modo contrário, comportar-se de modo negativo a eles. A essência dessa negatividade pode assumir diversas formas, de acordo com a natureza da substância ética em que o indivíduo está inserido.

Segundo Hegel, por meio do processo de individuação da consciência racional erige-se um processo de adaptação ou não ao mundo por parte dela. Ela se reconhece ao mesmo tempo como uma universalidade integrada à substância ética em que está inserida, e também uma singularidade, que possui suas próprias vontades e interesses⁵⁸. Nesse sentido, na relação entre indivíduo e mundo, Hegel aponta um outro lado vinculado a duplicidade da ação do indivíduo, devido à sua natureza tanto universal quanto singular. Quando a sua ação se opõe às formas estabelecidas na substância universal (o mundo objetivo ou a realidade de um povo, conforme descreve Hegel como figuras do espírito), e age segundo seus interesses particulares, sua ação pode ser considerada um crime:

(...) o indivíduo, como efetividade especial e como conteúdo peculiar, se opõe àquela efetividade universal, essa oposição vem a tornar-se crime quando o indivíduo suprassume essa efetividade de uma maneira apenas singular; ou vem a tornar-se um novo mundo, um outro direito, outra lei e outros costumes, produzidos em lugar dos presentes – quando o indivíduo o faz de maneira universal, e, portanto, para todos.⁵⁹

Aqui percebemos um elemento que manifesta o papel das ações dos sujeitos na constituição da própria objetividade, da substância ética. Tal diferenciação levanta a questão do lugar da subjetividade na formação da objetividade. Pensar como o universal acomoda as diversas formas que a subjetividade se apresenta, e ainda, não apenas como formas, mas como ações efetivas, introduz o modo segundo o qual Hegel pensa a ação dos indivíduos dentro do seu contexto histórico, mostrando que os modos como a acomodação da criminalidade pela substância ética, assim como as transformações históricas se configuram a partir da relação entre indivíduos e mundo, entre singularidade e universalidade. A partir disso, revela-se também a essência da transformação da substância ética, que nada mais é que a efetivação de

⁵⁸ Ibid., idem, §302, p. 194

⁵⁹ Ibid., idem

um espírito do mundo: os indivíduos que não agem segundo fins particulares, mas com vistas a um interesse universal, ou seja, um bem comum.

Mas como pode ascender o indivíduo, de sua singularidade própria e limitada, a um interesse verdadeiramente universal? Hegel direciona sua resposta a partir de sua argumentação sobre a formação da individualidade efetiva, a qual buscaremos sintetizar a seguir. Tais passagens comentadas se inserem na importância de sustentar o argumento da mútua relação autodeterminante entre a subjetividade finita e o Conceito, mostrando como a negatividade da primeira representa o motor do segundo, e como isso se dá dentro da unidade própria espiritual que se diferencia, e que essa diferença se revela como mera aparência.

Com o movimento da Razão, a consciência percebe que elementos universais determinam sua própria singularidade. Por meio do pensamento e da busca por leis e padrões, procura pelo universal que constitui o mundo e a si mesma. Reconheceu-se, então como a manifestação singular de uma essência universal (§303). Com isso, apresenta-se como a ligação efetiva entre a universalidade e a singularidade, e ao buscar a síntese entre ambas, pergunta sob qual lei está sua individualidade, o que a determina, e a partir dessas questões configura como tarefa necessária a busca por fins racionais para suas ações:

(...) à medida que o apreender faz ao mesmo tempo a individualidade entrar na forma da universalidade, ele encontra a lei da individualidade; e parece ter um fim racional e desempenhar uma tarefa necessária

Ao procurar as leis que determinam sua individualidade, verifica que essas leis se colocam na efetividade como circunstâncias dadas, que determinam sua natureza, tais como elementos naturais e sociais. Percebe-se então como sendo em função das circunstâncias em que está inserida. No entanto, por meio de sua faculdade de agir no mundo pode comportar-se de diferentes maneiras em relação à essas circunstâncias determinadas. Seu agir mostra que, embora determinada, não é a mesma em relação à universalidade, não é uma efetivação completa do universal, mas uma limitação e diferenciação do mesmo. Do contrário, seria o próprio universal em-si e por-si, ou seja, consciente de si, e as categorias puras seriam claras e manifestas de modo imediato. Mas o agir da consciência, pela sua natureza finita, sendo o resultado de uma diferenciação do universal em uma singularidade, coloca-se como oposta a ele, ou seja, um outro em relação ao espírito efetivado na substância.

Nesse sentido, a consciência racional que busca reconhecer o mundo exterior como seu, vê-se também determinada por ele, e para efetivar a si mesma como individualidade que

de fato toma o mundo como seu, deve se comportar como oposição a ele e fazê-lo como seu. Não é dado que o mundo seja determinado pela consciência, mas resultado de um processo que envolve a ação dos indivíduos.

Essa oposição marca a necessidade do ponto de vista racional como um universal puro, mas como uma universalidade mediada pela singularidade, que aparece aqui como ponto de inflexão para a determinação da substância ética universal. Como dissemos, a oposição do indivíduo em relação ao mundo se desdobra por meio de sua ação, que pode ser ativa ou passiva em relação às circunstâncias em que está inserido⁶⁰. A ação do indivíduo pode, então, subverter a ordem do mundo, delimitando, nesse aspecto, a sugestão de um espaço contingente do desdobramento do espírito, em suas diversas esferas.

A substância ética se protege da oposição da individualidade, como vimos, a partir do conceito de crime, principalmente quando essa oposição se configura com fins particulares. Entretanto, Hegel aponta a possibilidade de uma oposição enquanto ação com objetivos universais, representada pela individualidade que se reconhece como determinante na própria configuração do ser-aí do mundo “(...) o indivíduo, ou deixa correr imperturbado o fluxo da efetividade que o influencia, ou então o interrompe e o inverte (...)”⁶¹. O que Hegel afirmou anteriormente quando de sua explicação sobre as leis psicológicas que regem o comportamento dos indivíduos deixa de valer aqui, pois a ação do indivíduo ultrapassa esse determinismo forte das leis psicológicas, é então...

Desaparece, com isso, o ser que seria em si e para si, e que deveria formar um dos lados da lei, e precisamente o lado universal. A individualidade é o que é seu mundo como um mundo seu: é ela o círculo de seu agir, em que se apresentou como efetividade. É pura e simplesmente a unidade do ser enquanto dado e do ser enquanto construído(...) ⁶²

Com a conclusão de que a consciência deixa de ser formalmente racional e torna-se efetivamente racional por meio da ação dos indivíduos em relação à substância ética em que está inserido, verifiquemos como Hegel desenvolve a figura da Razão Ativa, elemento central para compreendermos o desenvolvimento do espírito para-si expresso em sua unidade final no Saber Absoluto.

⁶⁰ Ibid., idem, §306, p. 196

⁶¹ Ibid., idem, §307, p. 196

⁶² Ibid., idem, §308, p. 196

2.4 RAZÃO ATIVA: A EFETIVAÇÃO DO CONCEITO PELA SUBJETIVIDADE

Nesse novo momento do desenvolvimento racional, que se segue a uma posição observadora da consciência para comprovar a certeza de sua identidade com a realidade, Hegel nos revela uma das características que devemos levar em conta no movimento fenomenológico: suas idas e voltas à posições que de um ponto de vista já foram superados, mas são conservados em pontos de vista mais concretos, tal qual se define a Razão. O desenvolvimento da subjetividade em direção ao saber efetivo não pode ser considerado de modo algum linear:

A razão observadora repete no elemento da categoria o movimento da consciência, isto é, a certeza sensível, a percepção e o entendimento, - assim também essa razão [ativa] percorrerá de novo o duplo movimento da consciência de si, e da independência passará à sua liberdade.⁶³

Agora, a consciência racional deve ser definida como a relação entre indivíduos, que para além de buscarem conhecer e descrever o mundo e comprovar a veracidade de seu saber, produz a sua realidade, e reconhece sua universalidade não apenas em um objeto exterior, mas em outros indivíduos, reconhecidos como consciências-de-si livres, assim como na própria realidade, tomada como substância universal efetivada pela atividade dos indivíduos em conjunto. Trata-se aqui da descrição da concepção de Hegel da interação entre indivíduo e mundo, visto como substância espiritual efetivada, ou seja, uma forma do conceito efetivada. É a transição fenomenológica entre Razão e Espírito, que, como vemos, não corresponde a um avanço linear que delinearía um degrau anterior e outro posterior, mas da interação de dois momentos do espírito, em sua diferenciação como universalidade e singularidade, positividade e negatividade.

Quando falamos aqui do conceito, nos referimos ao elemento do pensamento tal qual é tratado pela filosofia especulativa da Ciência da Lógica, mas em sua concretude efetivada em uma substância ética:

Tomemos em sua realidade essa meta alcançada: o conceito, que já surgiu para nós – isto é, a consciência-de-si reconhecida, que tem em outra consciência-de-si livre a certeza de si mesma, e aí precisamente encontra sua verdade.(...) O que vemos patentear-se nesse conceito é o reino da eticidade.⁶⁴

Aqui, a figura da consciência racional vê-se em perfeita harmonia com o mundo em que está inserida, da qual é membro e nela reconhece seus próprios anseios e expressão de sua

⁶³ Ibid., idem, §348, p.221

⁶⁴ Ibid., idem, §349, p. 222

liberdade. “É na vida de um povo que o conceito tem, de fato, a efetivação da razão consciente de si e sua realidade consumada”⁶⁵

O indivíduo está nesse momento do processo diluído na universalidade da substância ética, que o compõe e o sustenta em sua universalidade. Sua vida e cada ação sua toma significado a partir da sua imersão como membro de uma eticidade universal, que se traduz como o espírito de um povo, com suas leis e costumes.

O trabalho do indivíduo para [prover a] suas necessidades, é tanto satisfação das necessidades alheias quanto das próprias; e o indivíduo só obtém a satisfação de suas necessidades mediante o trabalho dos outros⁶⁶

A subjetividade, que acompanhamos seu processo de formação e de independência, percorre um momento de pura positividade, algo como uma relação indivíduo-mundo perfeita, com uma harmonia irreparável: “ em um povo livre, a razão em verdade está efetivada”⁶⁷ É o que Hegel conclui a partir do desenvolvimento de uma consciência verdadeiramente racional e uma individualidade ativa, livre das amarras de sua singularidade e reconhecendo a plenitude de sua universalidade. Entretanto, como veremos, a efetivação e implementação do conceito pelo indivíduo não se dá de forma tão uniforme e exata assim, pois como já foi dito, a característica mais essencial da subjetividade finita é a negatividade, e, enquanto tal mesmo que não plenificando o conceito, o põe em movimento, pois é expressão do mesmo, assim se reconhece, mas não o é em sua pureza: permanece como indivíduo, exteriorização e diferenciação do Espírito universal.

Como singularidade, não plena em uma unidade conceitual com a universalidade do espírito, a individualidade inverte o movimento anterior e ela mesma dissolve a universalidade da substância ética: nega e vai contra as leis e costumes instituídos.⁶⁸

Enquanto individualidade singular, ativa, cuja essência é negatividade e movimento, não se sustenta em sua relação imutável com leis fixas. Não se satisfaz mais nela, e busca agora produzir uma eticidade de acordo com suas necessidades.

A substância ética é rebaixada a predicado carente-de-si, cujos sujeitos vivos são indivíduos que através de si mesmos têm de implementar sua universalidade, e por conta própria, cuidar de seu destino.⁶⁹

⁶⁵ Ibid., idem, §350, p. 222

⁶⁶ Ibid., idem, §351, p. 223

⁶⁷ Ibid., idem, §352, p. 223

⁶⁸ Ibid., idem, §355, p. 224

⁶⁹ Ibid., idem, §357, p.225

Essa cisão apresentada nesse ponto do desenvolvimento da racionalidade descrita no processo fenomenológico representa uma relação desigual entre indivíduo e mundo, nas quais ocorre a gênese da moralidade, a ação dos indivíduos por impulsos naturais ou interesses singulares e também a ação conforme a um fim, em vista da necessidade da individualidade de produzir um mundo de acordo com o conceito que elabora como dever e busca efetivá-lo, pois precisa produzir um mundo que reconheça como seu para comprovar sua verdade e não se perder novamente na certeza pura de uma consciência singular que não reconhece a exterioridade como sua:

Aparece a consciência cindida entre essa efetividade encontrada e o fim que implementa através do suprasumir da efetividade, e, antes, faz dele efetividade em lugar dessa.⁷⁰

Segundo Hegel, essa cisão entre lei efetivada universal e lei cuja singularidade busca efetivar, chamada por ele “lei do coração”, se desenvolverá em uma experiência que terá como resultado uma nova dissolução da singularidade na universalidade, pois uma tal lei meramente singular e finita não pode se manter frente a universalidade e infinitude, conceitos mais concretos dos quais a singularidade é um mero momento. Entretanto, como veremos a seguir, fica difícil manter uma concepção de individualidade que permaneça em harmonia com a substância ética efetivada como leis e costumes, dada a natureza da subjetividade singular, o movimento de posição, negação e reposição do conceito na efetividade é garantido por ela, que nada mais é que o próprio Espírito se pondo em movimento. Tal aspecto se mostra, na perspectiva da *Ciência da Lógica*, como o automovimento do conceito, cuja consciência é uma efetividade conceitual, que aparentemente estão diferenciadas, mas são idênticas do ponto de vista do pensamento puro.

2.4.1 A emergência da singularidade na ação racional

No desenvolvimento da figura da individualidade ativa, vemos que no processo fenomenológico da consciência racional há uma argumentação que revela a importância de um aspecto puramente singular da consciência racional. A identidade entre consciência e objeto, apenas suposta no início como certeza da consciência, deve se efetivar como uma substância, um ser e, portanto, não ser concebida como uma identidade meramente formal, mas efetiva e concreta. Trata-se aqui de um elemento do argumento fundamental se buscamos

⁷⁰ Ibid., idem, §359, p. 226

revelar o papel essencial da individualidade singular no desenvolvimento da filosofia hegeliana, pois nos defrontamos com diversas interpretações no hegelianismo que conclui como indiscutível a dissolução da individualidade na universalidade da substância ética em que está inserida. De fato, o próprio Hegel, como veremos, direciona o desenvolvimento da razão defendendo esse fim para a singularidade. Entretanto, nossa interpretação percebe que essa intenção de Hegel não se conclui efetivamente e a singularidade permanece de um certo modo em oposição à universalidade ética. Todavia não podemos, não podemos perceber essa dualidade como uma separação inconciliável, pois permanece um jogo entre a singularidade finita e a universalidade infinita, em uma interação na qual, ambas, como sendo dois aspectos do espírito, permanecem em uma dualidade dialética, sendo a singularidade mantendo o aspecto negativo do movimento do conceito e a universalidade infinita, enquanto substância ética efetivada, o seu lado positivo. Na atividade da singularidade frente a universalidade, o jogo inverte, quando o negativo da singularidade impõe a positividade por meio da efetivação do que determina sua ação, o conceito pensado como dever, e a substância ética converte-se no negativo, pois permanece em oposição ao conceito que a individualidade busca efetivar, em sua imobilidade dada como uma rede categorial de conceitos já efetivados como leis e costumes. A partir de tal jogo, se dá o movimento do espírito que, assim, não permanece igual a si mesmo nem segue sua configuração já determinada, pois pelo movimento do conceito que ocorre de dois modos, como pensamento puro e como pensamento da consciência, percebemos que o segundo modo de movimento, pela ação da consciência, efetiva novas configurações do conceito e, portanto, novos modos de substância ética, ou novos espíritos do mundo, segundo a definição de Hegel dada no prefácio à *Fenomenologia do Espírito* como individualidades históricas, e suas particularidades diferenciadas, os espíritos dos povos.

Desse modo, o pensamento do conceito pela consciência não é o pensamento puro do conceito por si mesmo, e a consciência está de certa forma subordinada a ela, como vemos no desenvolvimento fenomenológico da formação da identidade entre pensamento e ser. Mas justamente essa diferença, na qual o conceito perde sua pureza como categoria lógica e entra no elemento da efetividade por meio do pensamento e da ação da consciência, vemos um movimento em que o conceito diferencia-se de sua forma pura e, ao penetrar no âmbito da singularidade finita, com todas suas limitações, contradições e interesses particulares, penetra também num âmbito que está imerso na forma da contingência da ação e do resultado da ação da individualidade. Os interesses particulares do indivíduo passam a fazer parte do jogo e sua ação passa a ter efeitos imprevisíveis a partir do ponto de vista do pensamento puro do

conceito. Para compreender esse jogo, vejamos como Hegel desenvolve a participação da particularidade dos interesses do indivíduo na efetivação de si mesmo como consciência racional e, com isso, como trabalha com a necessidade de resolver o problema da dualidade gerada entre a singularidade do indivíduo e a universalidade da substância ética. Nesse caminho, verificaremos a solidez de sua solução e se podemos visualizar possíveis problemas nessa solução e procurar outros modos de resolver o problema.

A necessidade de uma ação por parte da consciência racional de agir, de reconhecer a objetividade como a si mesma passa por um retorno ao movimento que ocorreu na figura da autoconsciência, quando da relação de dependência e independência da consciência-de-si. Após revelar a oposição frente aos costumes efetivados na substância ética, e, coincidentemente, frente às outras consciências, elementos como o desejo e a busca por sua satisfação entram novamente no desenvolvimento fenomenológico, agora com a finalidade de concretizar a certeza da razão de sua identidade com a realidade.

Tal momento do desenvolvimento da razão é essencial para fundamentarmos nosso argumento sobre a função da singularidade no movimento do conceito porque é a primeira vez no desenvolvimento fenomenológico que reconhece a necessidade como conceito determinante de sua própria essência e, posteriormente, da própria substância ética⁷¹.

No início, como referimos anteriormente, ao afirmar sua singularidade como elemento efetivo da produção da sua identidade com a objetividade, e para isso afirmar sua oposição às determinações da substância ética, repete o ciclo de sua emergência como consciência de si, vendo a objetividade como objeto a ser desejado e fruído. Entretanto, ao buscar a efetividade da sua singularidade na satisfação do seu desejo, agora enquanto consciência racional sabe que o objeto que o satisfaz é uma expressão dele mesmo, enquanto representação. Mas, ao mesmo tempo reconhece-se como independente, repetindo no patamar da razão a relação entre autonomia e dependência expressa no capítulo da Consciência-de-Si. No entanto, o outro não se mostra apenas como outro objeto ou consciência-de-si, mas, como consciência racional, percebe toda a exterioridade como categoria, ou seja, uma universalidade efetivada. Percebendo a dependência de sua satisfação em relação a uma universalidade, a sua própria essência independente como singularidade se desfaz, sendo, experienciando, nesse momento sua dissolução frente a uma universalidade, que determina o que o satisfaz.

⁷¹ Cf. *Ibid.*, *idem*, §360.

Retornando, agora em um outro patamar, sua oposição em relação á universalidade em que está inserida, a individualidade singular reconhece que está sujeita a uma necessidade que a determina, que se impõe sobre ela, e a anula. O seu agir, que tem o fim de obter um prazer, resultado da fruição do objeto, como é determinado por uma mediação com um objeto, ainda que se reconheça nele como o produzindo em uma representação, ao reconhecer a universalidade dessa representação o eleva para um além de si mesma, um outro para ela, elementos como categorias que tanto em sua relação com a vida natural quanto em sua relação com a cultura determinada como substância ética, definem qual será sua ação, o que lhe dá prazer, e assim sua singularidade se mostra como determinada por uma universalidade.

É o que se chama necessidade; com efeito, necessidade, destino, são justamente uma coisa que ninguém sabe dizer o que faz, quais suas leis determinadas e seu conteúdo positivo. Porque é o conceito absoluto intuído como ser, a relação simples e vazia, mas irresistível e imperturbável, cuja obra é o nada da singularidade.⁷²

Isso significa que, nesse momento do desenvolvimento fenomenológico se revela a necessidade com a qual se deparará a individualidade em seu agir, e que Hegel sustentará que, a despeito dos movimentos anteriores e posteriores à razão como individualidade ativa, determinará a ação e o destino da singularidade que está inserida em uma substância ética e, portanto, numa rede conceitual efetivada.

Para que possamos verificar se há um espaço para a contingência na ação subjetiva, por meio do exame de como Hegel sustenta sua participação na implementação do movimento do conceito, ao mesmo tempo que a coloca como subjacente ao conceito de necessidade, devemos esclarecer como essa categoria aparece na *Fenomenologia do Espírito*, e como se dá sua relação com a singularidade do indivíduo concreto:

A necessidade é essa conexão firme, porque as coisas conectadas são essencialidades puras, ou, abstrações vazias: unidade, diferença e relação são categorias; cada uma delas nada é em si e para si, mas só em relação ao seu contrário; portanto não podem separar-se uma da outra. É através de seu conceito que mutuamente se referem, pois as categorias são os conceitos puros mesmos: esta relação absoluta e esse movimento abstrato constituem a necessidade. A individualidade somente singular, que só tem, de início, o puro conceito de razão por seu conteúdo, em vez de precipitar-se da teoria morta para a vida, o que fez foi jogar-se na consciência de sua poria carência-de-vida, e só participa de si como necessidade vazia e alheia-como efetividade morta.⁷³

Vemos como a categoria da necessidade articula os momentos que estruturam toda a experiência da consciência, em seu processo de oposição e identificação com a objetividade. Segundo Hegel, não articula apenas a experiência da consciência, mas como relação absoluta

⁷² Ibid., idem ,§363, p. 229

⁷³ Ibid., idem

dos conceitos que isolados, não tem significação, mas também a própria rede categorial determinada como pensamento puro e expresso na Ciência da Lógica como ciência especulativa. Entretanto, nesse momento da experiência da consciência apresenta-se como seu oposto, como uma efetividade sem vida, ou seja, dada, estanque e imutável, e por isso morta: “a absoluta dureza da singularidade se espatifa em contato com a efetividade, igualmente dura e contínua”. É uma positividade fixa na qual a individualidade como expressão da singularidade do Espírito e, portanto, como negatividade pura, não a reconhece como si, revelando uma oposição que, se Hegel quer sustentar sua posição de identidade produzida entre sujeito e objeto e da unidade do saber absoluto, deve resolver.

Mas, ao mesmo tempo, se Hegel quer manter as suas posições definindo o absoluto como processo, o espírito como movimento de diferenciação e reconciliação consigo mesmo, e o automovimento do conceito como estrutura tanto do pensamento como da realidade, deve reconhecer um espaço para a contingência na ação da subjetividade, que como vimos, é uma expressão do conceito, não se diferenciando dele, sendo apenas sua efetividade concreta. A solução, para Hegel, é reconhecer a necessidade não como oposta, mas como expressão do Si, da unidade do Espírito em seu aspecto subjetivo e objetivo, ou seja, a necessidade não é um oposto, mas sua própria essência. Mas como veremos, podemos perceber problemas nessa passagem da necessidade como outro para necessidade como si: “(...)a consciência tornou-se, antes, um enigma para si mesma: as consequências de seus atos não são, para ela, atos seus;”⁷⁴

2.4.2 O reconhecimento da necessidade no movimento da consciência racional

Para Hegel, há uma oposição entre a efetividade da ação do indivíduo que se reconhece como consciência racional, ou seja, em uma relação de identidade com a objetividade, que foi realizada pelo sua oposição e produção da exterioridade, e seu limite ao deparar-se com a necessidade dura que rege a objetividade. A solução para essa oposição é o reconhecimento de que essa necessidade não lhe é apenas exterior, mas também interior, ou seja, o constitui em sua própria essência singular.

⁷⁴ Ibid., idem, §365, p. 230

Não é imediato que um elemento estranho à sua ação como uma determinação necessária da realidade possa ser mediado e interiorizado pela individualidade. A mediação sem uma boa justificativa conduz, como Hegel aponta, a uma dissolução da própria individualidade e de sua propriedade de produzir a própria realidade por si, eliminando a liberdade de seu agir. No entanto, a mediação fornecida pelo agir em busca do gozo pelo prazer conduz de fato ao reconhecimento de um aspecto determinado desse desejo, em conjunto com o reconhecimento de outras consciências-de-si que agem da mesma forma, tal agir toma a forma de uma universalidade, e o que parecia uma ação singular se mostra como uma ação orientada universalmente, ou seja, permeada pela necessidade.

Desse modo, esse agir da consciência conforme uma necessidade não significa que ela seja determinada por algo exterior à individualidade singular, no qual ela nada interfira. A necessidade apontada anteriormente tende a se referir ao que a consciência racional conserva da consciência natural, seu elemento vital, mas enquanto consciência cultivada dentro de uma substância ética, mesmo que aceitando ou se opondo aos costumes, verificamos que a necessidade se manifesta no agir como uma lei, um dever que determina a ação do indivíduo e sua ação conforme esse dever determina sua intervenção no mundo e a produção do mesmo. Isso significa que o conceito de necessidade se efetiva na sua unidade com a singularidade do espírito, ou o Si, que é a consciência racional concretizada em uma individualidade singular e ativa, como uma necessidade singular, uma lei singular. É o que Hegel chama “a lei do coração”, pois possui um caráter essencialmente subjetivo, de um lado, mas universal, de outro, enquanto lei ou dever que determina um fim para a ação, que deve ser efetivado.

Esse momento, que revela a argumentação hegeliana em busca de um elemento para mediar a singularidade da ação com a universalidade de uma lei, é fundamental em nosso argumento para revelar o papel da subjetividade no movimento do conceito, pois como veremos, embora Hegel procure resolver o caráter singular e contingente da individualidade dissolvendo-o, de certa forma, com o conceitual puro, pois se mantido conduz a uma oposição inconciliável ao seu movimento especulativo, pois este deve ter a determinação da necessidade absoluta, a eliminação da contingência significa também a eliminação da singularidade e, portanto, do próprio aspecto negativo do Espírito, que permite sua concepção como processo e desenvolvimento. Procurar um lugar para a contingência não significa retornar a uma visão próxima à do ceticismo, na qual qualquer coisa pode ser qualquer coisa, conduzindo a uma concepção filosófica em que o acaso é elemento central e o relativismo sua

característica principal. Tendo como ponto de partida fundamental o automovimento necessário do conceito, quando ele se determina como subjetividade e consciência e elabora leis para sua ação e busca efetivá-las, esse ato, ou seja, a realização ou concretização de um conceito, pode apresentar-se como um espaço de indefinição sobre como se dará a passagem desse conceito do pensamento para a efetividade, pois a individualidade, além de produzir, precisa também se reconhecer nela:

(...) Resta saber se sua efetivação corresponde a tal conceito (o fim da lei determinada pela necessidade), e se nela a consciência-de-si experimentará essa lei como sua essência.⁷⁵

Essa lacuna entre conceito e sua efetividade parece se revelar no desenvolvimento da consciência racional enquanto individualidade ativa e individualidade que atingiu a unidade em-si e para-si mesma, como veremos a seguir.

Dentro de uma substância ética efetivada, ou, dizendo de outro modo, de um sistema de leis concreto, se revela a objetividade, a universalidade efetivada como uma configuração do espírito, determinada por um movimento próprio que a produziu, permeada pela necessidade do movimento do conceito e da ação de cada indivíduo que participou desse processo. Entretanto, há a lei da consciência racional, aqui determinada como indivíduo singular que age e que passou pelo movimento que expomos até aqui, o qual manifestou a necessidade e a universalidade presente no seu agir, que é chamada por Hegel de lei do coração:

(...) (Temos) a contradição entre a lei e a singularidade: De um lado, pois, essa efetividade é uma lei, pela qual a individualidade singular é oprimida: uma violenta ordem do mundo, que contradiz a lei do coração. De outro lado, é uma humanidade padecente sob essa ordem, que não segue a lei do coração, mas está submetida a uma necessidade estranha.⁷⁶

A lei do mundo se mostra estranha e opressora para essa individualidade, pois é oposta à singularidade de sua própria lei. A individualidade opera agora não com a finalidade de satisfazer seus próprios prazeres particulares, mas em vista da necessidade e universalidade que descobriu em seu agir, busca uma satisfação universal, um bem universal. Diante da ordem instituída que não é de acordo com o que, segundo a sua lei, deveria ser, considerando-a fonte de sofrimento dor para os que a devem obedecer e distante do bem que deveria proporcionar, pode contentar-se em viver conforme a lei efetivada em uma determinada

⁷⁵ Ibid., idem, §368, p. 231. O texto entre parênteses é do autor.

⁷⁶ Ibid., idem, §369, p.231

ordem social, ou pode querer impor a sua lei à essa ordem do mundo que não considera adequada.

Essa parte da argumentação de Hegel permite pensar diferentes formas de situações políticas e alterações sociais que ocorreram na história, e, como veremos mais adiante, Hegel considera ultrapassada, tanto fenomenologicamente quanto historicamente, tal posição de uma singularidade querendo impor uma mudança conforme sua vontade a uma ordem social e legal instituída, como veremos em sua crítica à essa pretensão de uma individualidade singular, parecendo tender a uma posição mais conservadora. Entretanto, estamos reconstruindo os passos de sua argumentação justamente para procurar revelar um outro aspecto do desenvolvimento fenomenológico a partir desse argumento, no qual o valor da ação singular deve ser mantida elemento de mudança e transformação do Espírito e, portanto, de caráter histórico. Consideremos os passos que se seguirão a esse movimento.

Para Hegel, quando uma individualidade singular consegue efetivar a sua lei no mundo, a partir do cumprimento do que considera seu dever, essa lei que era subjetiva torna-se objetiva e, enquanto objetividade efetivada, torna-se a nova ordem e portanto, exterior à própria individualidade singular, assim como era a primeira ordem que ela não considerava adequada. Esse novo caráter da lei do coração, agora efetivada, toma contornos para Hegel que o indivíduo que a promoveu não se reconhece nela de modo algum, justamente devido ao caráter exterior que agora possui⁷⁷. Além disso, enfrenta a vontade e a lei singular de outras individualidades, que também buscam efetivar aquilo que consideram necessário segundo suas próprias leis, o que transforma a ordem social em uma espécie de guerra permanente entre as individualidades. Podemos interpretar essa lei do coração que cada indivíduo possui em seu agir como diferentes redes conceituais que poderiam organizar uma sociedade, visando o bem comum, mas de maneiras diferentes. No entanto, parece que Hegel nega a possibilidade de uma lei despótica efetivada ou de uma ordem injusta, pois argumenta que a introdução de uma lei de origem singular na ordem universal é uma espécie de “perversão” da mesma, e nesse movimento de efetivação de uma lei singular necessariamente essa lei vai se reconhecer como já efetivada, devido à sua forma de universalidade que compartilha com a ordem que está já efetivada. O agir do indivíduo possui um conteúdo singular, mas uma forma

⁷⁷ Contra essa ideia, podemos perguntar: será mesmo que de nenhum modo uma individualidade pode reconhecer sua ação quando efetivada, apenas por ser exterior? Mas gostaríamos de adentrar nessa questão em um outro momento, pois aqui nos determinamos a seguir a argumentação hegeliana e interpretar seus resultados, que aparecem no final do capítulo da Razão, em sua transição para o capítulo Espírito.

universal, pois está definido pela necessidade do dever e do fim que o mesmo lhe impõe, o que de toda forma é um conceito pensado pela individualidade e que por sua natureza especulativa busca efetivar-se.

Desse modo, segundo Hegel, o que parece ser uma ação individual é na verdade uma ação da própria universalidade atuando sobre si mesma, que coloca o indivíduo como portador de conceitos que possuem seu próprio movimento, e permite que a substância ética não seja algo fixo e morto, mas dotado de um movimento interno e, portanto, vivo. A ordem instituída da qual a individualidade faz parte, e em sua experiência percebe como exterior, nesse processo vemos que é expressão da própria ação dos indivíduos que buscam efetivar seus interesses particulares, considerando-os universais. Até aí se sustenta a tese de que a singularidade se dilui na universalidade de maneira unilateral, o que percebemos também nos movimentos posteriores descritos no desenvolvimento da subjetividade finita na *Fenomenologia do Espírito*. No entanto, como veremos, o ideal de Hegel de uma subjetividade que se identifique plenamente na universalidade não se sustenta por muito tempo se seguimos seu próprio desenvolvimento fenomenológico.

A individualidade que efetivou sua lei e não se reconhece nela gera uma duplicidade, chamada por Hegel de um “desvario da consciência”, pois transita em sua ação a considerar, indo de um lado a outro, o universal como singular e o singular como universal, o essencial como o inessencial, não conseguindo determinar o conceito do que lhe aparece, pois busca manter sua singularidade intocada como sua própria essência, preservando assim seu caráter individual e oposto à universalidade que está inserido. Essa luta pela preservação de sua individualidade gera a presunção de colocar-se como mais verdadeiro, efetivo e concreto que a própria universalidade que está efetivada, apontando a própria universalidade como pervertida, pois não segue a lei da singularidade como pensa que deveria. Todavia, para Hegel, segue aqui o desvario pois a individualidade não reconhece a ordem instituída como expressão de sua ação nem como a sua própria condição de existência, pois nela se formou e está inserido. Novamente vemos aqui Hegel considerar de forma universal a ordem instituída como certa e justa, que deve ser considerada como essencial e necessária.

A unidade entre a lei instituída, objetiva e os indivíduos e suas leis subjetivas, se dá da seguinte forma: enquanto os indivíduos, ainda que em suas disputas sobre qual lei singular deve ser efetivada e não se reconhecerem na que está instituída, percebem que fora dela não são nada, ela lhe dá essencialidade e permite sua própria condição de indivíduos. Já a ordem

instituída não pode ser reconhecida sem os indivíduos que colocam em prática suas determinações, a movimentam e efetivam, pois sem eles seria algo abstrato e morto.

Entretanto, vemos estabelecida uma relação de dependência mútua, mas não uma identidade. A oposição permanece, e Hegel passa a chamar a ordem instituída de “curso do mundo”, no qual as oposições e disputas entre os indivíduos e a ordem estabelecida permanecem, além das próprias oposições entre os indivíduos. Sem a efetivação de uma identidade verdadeira, os indivíduos enquanto subjetividades singulares continuam tendo seu papel de pensar e efetivar os conceitos na realidade, sendo assim o que a coloca em movimento e permite pensá-la como processo. Embora a linha do argumento de Hegel pareça, como vimos, tender a um enfraquecimento da importância da subjetividade, pois de todo modo ela está sempre condicionada por uma universalidade, sua propriedade de expressão da negatividade pura, tanto quando de sua experiência com objetos como de quando pensa conceitos e os efetiva segundo seu agir a mantém no círculo dialético de posição e reposição da realidade, a despeito de uma nova figura que tem como fim justamente ultrapassar o alcance da ação da individualidade puramente singular: a consciência virtuosa.

Nesse novo momento revelado no desenvolvimento da consciência racional, a dicotomia entre lei e indivíduo deve ser superada pela superação do indivíduo enquanto singularidade, considerando a ordem instituída, agora chamada de curso do mundo, como essencial, universal e necessária. A formação de uma individualidade real deve ultrapassar seu caráter singular para que possa ser efetivamente universal e concretizar a identidade entre subjetividade e objetividade, objetivo de toda argumentação do capítulo sobre a Razão.

A individualidade singular, que promoveu os movimentos e dualidades anteriores, deve ser, segundo Hegel, “disciplinada” segundo a universalidade. A virtude se revela a partir dos movimentos anteriores como a “verdadeira” lei do coração, pois, sendo o sacrifício de todo desejo ou objetivo particular, é a “lei de todos os corações”: é universal, e se configura como o Bem. A partir dessa ideia suprema que deve efetivar-se, a virtude se sobrepõe à individualidade e a coloca como verdadeiro agir, e a consciência virtuosa, ao reconhecer que o curso do mundo foi produzido pela interação das ações dos indivíduos, considera que deve ultrapassá-lo também, pois não admite nenhum resquício de particularidade ou de contingência em seu ideal de bem.

Com esse objetivo, a consciência virtuosa seria, assim como a individualidade que age segundo a lei do coração, uma consciência racional que luta contra o curso do mundo, buscando efetivar seus ideais na forma de conceito. Mas, ao contrário da lei do coração, não quer afirmar sua individualidade. Ao contrário, quer eliminá-la e implementar no curso do mundo um conceito completamente universal, com o bem. Entretanto, como vemos no texto, o curso do mundo, como universalidade já concreta, é considerado por Hegel inabalável, cuja própria virtude é expressão de seu movimento:

O curso-do-mundo deveria ser a perversão do bem, por ter a individualidade por seu princípio. Só que essa individualidade é o princípio da efetividade; pois é justamente a consciência por meio do qual o em-si-essente é também para um outro. O curso-do-mundo perverte o imutável; de fato, porém, o inverte do nada da abstração ao ser da realidade.⁷⁸

Em sua argumentação, vemos como Hegel, apesar de expor um movimento que parece conduzir à dissolução da individualidade, o reconhece como essencial para o movimento da realidade posta, sendo o próprio núcleo das mudanças que se dão ao longo do curso-do-mundo. Mas essa individualidade que produz e constitui o curso-do-mundo perde seu caráter singular ao reconhecer-se nele, e passamos a conhecer a individualidade real, em seu aspecto tanto singular quanto universal, ou seja, para-si e também em-si mesma:

O agir e o atarefar-se da individualidade são, pois, fim em si mesmo. O uso de forças, o jogo de sua exteriorização, são o que lhes confere vida, senão seriam o Em-si morto. O Em-si não é um universal irrealizado, inexistente e abstrato; mas ele mesmo é imediatamente essa presença e efetividade do processo da individualidade.⁷⁹

2.4.3 A produção da identidade na individualidade e suas consequências

Com isso, seguindo nossa proposta de acompanhar a argumentação hegeliana sobre o desenvolvimento da consciência na *Fenomenologia do Espírito*, focando no movimento da subjetividade singular que atingiu o ponto de vista racional, atingimos um dos elementos que buscávamos: os argumentos do próprio Hegel que afirmam a importância da subjetividade singular na formação e implementação dos conceitos, que, como aspecto da negatividade e exterioridade do espírito, constitui o elemento central para sua compreensão como processo e movimento, e não como algo parado e determinado em seu desenvolvimento.

⁷⁸ Ibid., idem, §389, p. 242

⁷⁹ Ibid., idem, §393, p. 244

Entretanto, por mais que a individualidade seja assim vista, na última seção do capítulo da Razão, a individualidade real em-si e para-si, resultado do desenvolvimento anterior da individualidade observadora e ativa, conduz a uma identificação da individualidade com a universalidade, sugerindo que, mesmo que reconhecida sua importância, Hegel mantém a ideia de que ela em um momento deve se diluir na universalidade, reconhecendo-a em si mesmo e a si mesmo na universalidade concreta, ou seja, na ordem instituída como curso do mundo, ou aspecto em-si do Espírito. Isso nos conduziria a uma forte determinação da singularidade por parte da universalidade, cuja necessidade intrínseca determinaria de forma completa o agir da individualidade. Já asseguramos sua posição acerca do lugar da individualidade, mas de que vale esse lugar se ele é inessencial, ou seja, possui sua determinação própria fora de si mesma?

Ao justificar e desenvolver o modo como se dá essa individualidade que se reconheceu como universalidade, Hegel busca exemplos e explicações sobre como se efetiva essa identidade, que, afinal de contas, é o objetivo do capítulo da Razão: justificar essa identidade, que era uma certeza e deve se tornar efetiva. Com esse objetivo, naturalmente Hegel não poderia manter uma noção de individualidade singular, pois geraria uma perene diferenciação do universal que impossibilitaria a identidade efetiva entre pensamento e realidade.

No entanto, Hegel parece esbarrar por problemas ao definir de fato essa identidade. Essa conclusão da identidade reduz a consciência racional a uma mera observadora das leis, pois percebe um problema na efetivação da identidade requerida, que apareceu anteriormente nas figuras anteriores da razão, mas não foi completamente resolvido: o conceito pensado e implementado é por diversas vezes completamente do conceito efetivado. Suas afirmações, como por exemplo:

Uma diferença na substância ética simples é, para ela, uma contingência, que vimos no mandamento determinado produzir-se como contingência do saber, da efetividade e do agir⁸⁰

As oposições ainda permanecem, gerando um movimento contingente no processo da substância ética. Mesmo buscando uma universalidade efetiva, parece que não consegue avançar de uma universalidade ainda formal:

No nosso examinar (das leis), a compacta substância universal estava frente à determinidade que se desenvolvia como contingência da consciência na qual a substância entrava. Aqui desvaneceu um dos membros da comparação: o universal

⁸⁰ Ibid., idem, §429, p. 264

já não é a substância essente e válida (...) mas é o simples saber ou forma que compara um conteúdo somente consigo e o observa, [a ver] se é uma tautologia.⁸¹

Vemos que Hegel reconhece que a universalidade buscada não se sustenta, pois é a mesma não efetiva, se a retiramos de sua interação com a individualidade singular. Embora a contingência da ação singular deva aparentemente ser eliminada para os propósitos de Hegel, sem ela a própria efetividade da universalidade e a justificação da identidade entre sujeito e objeto ficam comprometidos, retornando ao seu aspecto abstrato que Hegel por vezes ultrapassou na razão ao reconhecer a participação da individualidade na constituição do universal, mesmo com todas suas limitações. Vimos que de certo modo, a individualidade é também expressão da universalidade, enquanto conceito que sabe de si, mas também é diferenciação dela pelo seu aspecto inerentemente negativo e singular, o que dota, por conseguinte, seu movimento com uma forma contingente, em um jogo de conhecimento, efetivação, reconhecimento ou negação dos conceitos que busca implementar, ao colocar-se como negatividade da substância ética.

As leis não são mais dadas, mas sim examinadas. E as leis já foram dadas à consciência examinadora, que acolhe seu conteúdo simplesmente como é, sem adentrar-se na consideração da singularidade e da contingência que aderiam à sua efetividade, como aliás fazemos nós. A consciência examinadora fica no mandamento como mandamento, e procede com respeito a ele de modo igualmente simples, como é simples seu padrão de medida.⁸²

Percebemos essa limitação no argumento hegeliano para defender a efetividade de uma universalidade que permanece formal, pois busca a solução para a manutenção dessa universalidade apelando a aspectos meramente formais, a tautologia e a não contradição do próprio conceito, abandonando, além de sua concepção de consciência como negatividade pura e devendo ser agora positividade pura, o próprio caráter especulativo do conceito.

E mais, procurando defender seu ponto de vista, afirma:

(...) não tem cabimento nem leis determinadas, nem um saber dessas leis. Só a substância é a consciência de si mesma como essencialidade absoluta, a qual, portanto, não pode abdicar nem da diferença nela [presente], nem do saber a seu respeito. Se o legislar e o examinar demonstraram não serem nada, isto significa que ambos, tomados isoladamente, são momentos precários da consciência ética. O movimento, em que surgem, tem o sentido formal de que a substância ética, através desse movimento, se apresenta como consciência.⁸³

Como considera que elementos como a contingência, a singularidade e a diferença são momentos precários do conhecimento e do próprio desenvolvimento do conceito e do

⁸¹ Ibid., idem

⁸² Ibid., idem

⁸³ Ibid., idem, §432, p. 266

Espírito⁸⁴, e percebendo que há sempre um resíduo de singularidade no movimento do universal, Hegel busca superar esse problema igualando formalmente universalidade e singularidade, tomando a própria substância ética como consciência. No entanto, essa identidade forçada permanece formal, como um ideal, não se sustentando efetivamente, pois o negativo presente na essência da consciência a repele de uma identificação com a universalidade pela sua própria natureza singular, como dois ímãs de polo idêntico se comportam ao tentarmos aproximá-los. De fato, podemos pensar que na ciência especulativa, como movimento do pensamento puro, não há consciência, mas também não há substância ética efetivada, pois precisa justamente da ação da individualidade para produzir-se e não permanecer como um conceito abstrato.

Vejamos como Hegel acaba o capítulo buscando justificar sua posição:

As leis *são*. Se indago seu nascimento, e as limito ao ponto de origem, já passei além delas: pois então eu sou o universal, e elas, o condicionado e o limitado. Se devem legitimar-se a meus olhos, já pus em movimento seu ser-em-si, inabalável, e as considero como algo que para mim talvez seja verdadeiro, talvez não seja. Ora, a disposição ética consiste precisamente em ater-se firmemente ao que é justo, e em abster-se de tudo o que possa mover, abalar e desviar o justo. (...)Portanto, não é porque encontro algo não-contraditório que isso é justo; mas é justo porque é o justo. Algo é propriedade de alguém. Isso é o fundamento. Não tenho que raciocinar a propósito, nem perquirir ou descobrir toda sorte de pensamentos e correlações, considerandos; nem cogitar em estatuir leis ou examiná-las. Por tais movimentos de meus pensamentos, eu subverteria aquela relação já que de fato poderia a meu bel-prazer fazer que seu contrário fosse conforme meu saber tautológico e indeterminado e erigí-lo em lei.⁸⁵

Vemos que Hegel, nesse momento com o objetivo de se elevar das limitações da singularidade e erigir uma universalidade plena e efetiva, penetrando nas figuras do Espírito mesmo, nega totalmente a possibilidade de conhecimento e ação para a consciência como singularidade finita. Entretanto, a identidade necessária e buscada para tal fim não foi atingida, pois o próprio conceito de identidade foi deturpado quando se nega a própria possibilidade do saber singular, que, em seu conceito especulativo, o universal deve conservar o singular, e não suprimi-lo. Dizer que o justo é justo porque é justo não justifica nem determina a validade do conceito de justiça que está efetivado ou em vigor. Entendemos que esses argumentos de Hegel são apontados para justificar a identidade e eliminar os problemas causados por uma singularidade atuante.

Nos momentos que antecedem o capítulo da Razão, Hegel ainda revela elementos que apontam para a importância da subjetividade finita no movimento do conceito, e nesse ponto

⁸⁴ O chamado “viés para o uno”. Cf. LUFT, Eduardo. 2001

⁸⁵ HEGEL, G. F. W. *PhG*. §437, p. 268-9

se insere nossa discussão acerca da validade de sua conclusão quando determina o modo pelo qual se efetiva a identidade entre singularidade e universalidade. Entendemos que o movimento da consciência racional, em sua busca por provar sua identidade e produzir a si e a uma ordem efetiva que seja reconhecida universalmente seja perene, um processo especulativo que une e coloca em movimento o saber como oposição ao objeto, como consciência, desejo, negação do outro, seu reconhecimento e consequente autonomia na liberdade do pensar, momentos da consciência-de-si, e observação do mundo, afirmação ou negação de uma ordem instituída e a posição de uma nova ordem, por parte da consciência racional. O desenvolvimento exposto por Hegel na Razão ativa não se encerra pela imposição da virtude e do curso-do-mundo, pois a natureza negativa da consciência pode de diversas formas reconhecer ou não a validade da ordem instituída, que se apresenta como uma rede conceitual efetivada que a ação das individualidades mantém em movimento, constituindo o caráter processual do espírito em seu conhecimento e produção de si mesmo, que será retomado como o espírito *para-si* no capítulo Saber Absoluto, que deverá mostrar a natureza desse saber e constituir a justificação fenomenológica da ciência especulativa⁸⁶. Essa compreensão do desenvolvimento da razão como processo que mantém o estatuto lógico e epistemológico da subjetividade finita irá se refletir na compreensão do próprio Saber Absoluto, pois lá Hegel busca efetivar a justificação da ciência especulativa como interação do movimento em-si e para-si do espírito.

Vejamos, então como entendemos a consequência dessa releitura da subjetividade na conclusão da *Fenomenologia do Espírito* e, portanto, na sua relação com a *Ciência da Lógica*.

⁸⁶ Dado que, como vimos, a justificação lógica do saber especulativo se dá na própria Ciência da Lógica.

3 UMA REINTERPRETAÇÃO DO SENTIDO DO CAPÍTULO “SABER ABSOLUTO”

Com isso, passamos a examinar qual a repercussão dessa interpretação do desenvolvimento da consciência racional no movimento do Espírito em sua participação na constituição do Saber Absoluto, último capítulo da *Fenomenologia do Espírito*. Para isso, reconstruiremos e interpretaremos os passos expostos por Hegel na constituição desse saber, procurando compreender como ele define essa figura, como justifica sua formação, esperando expor as consequências que teremos em sua determinação com a manutenção de uma subjetividade finita que permaneça em oposição à ordem efetiva tal como expomos no capítulo anterior.

Ao compreender o resultado do desenvolvimento da Razão Ativa, percebemos que a identidade da individualidade com a objetividade requerida pela ciência não se dá pela aceitação da ordem estabelecida apenas por esta ser efetiva e universal, mas sim pela identidade produzida entre a individualidade e o conceito pensado na forma da universalidade como dever e fim para o seu agir. A produção da objetividade realizada pelos indivíduos que agem segundo um conceito, que o toma como seu dever, acompanhada pela possibilidade da inconformidade do resultado efetivo com a formalidade própria do conceito enquanto dever, são os elementos que mantêm a negatividade no seio da autoprodução da totalidade como espírito. O saber da individualidade da rede conceitual que, por um lado, constitui seu dever em sua ação e, por outro, constituiu a produção da ordem efetivada segundo uma necessidade própria, pode ser compreendido como a forma que o saber absoluto aparece para a individualidade singular, que também é consciência universal pelo seu saber do conceito e produzir seu próprio movimento, estando, portanto, em identidade com o conceito, como conceituar, ou saber conceituante.

3.1 DEFINIÇÃO E PROPRIEDADES DO SABER ABSOLUTO

A questão envolvida em torno do último capítulo da *Fenomenologia do Espírito* teve diversos modos de interpretação, principalmente no tocante à sua justificação e suas consequências. De uma maneira geral, procurou-se apontar qual o significado que Hegel usa para definir esse saber, que considera como sendo o saber científico e verdadeiro, a partir de sua propriedade determinada pelo conceito de absoluto. O que significaria absoluto para Hegel? Um saber da totalidade e do processo de sua constituição, estando, junto com ela, determinado por uma necessidade? Teria, além disso, o caráter de um saber último, que não admite uma mudança ou superação? Podemos concordar que o saber absoluto justifica, de fato, como afirma Hegel no prefácio da *Fenomenologia do Espírito* e na Introdução à *Ciência da Lógica*, o ponto de vista da ciência especulativa, concluindo que ele está demonstrado de fato para a consciência singular que percorreu o processo fenomenológico? Essas questões, embora não sendo o centro de nossa pesquisa, que se referir particularmente ao papel da subjetividade finita no movimento do conceito, são referidas lateralmente, e pretendemos que sua resposta também contribua para o esclarecimento dessas questões.

Para Cirne-Lima, o saber absoluto remete a uma compreensão dos princípios primeiros da realidade em geral. Afirma, desse modo, a impossibilidade de compreender o uso hegeliano desse conceito sem sua referência à história da filosofia, cuja definição reúne características oriundas tanto da tradição platônica quanto aristotélica⁸⁷. O absoluto, como na tradição aristotélica, remete a aquilo que existe por si só. Além disso, existe necessariamente, pois sua negação geraria uma contradição, posto que afirmar apenas o que é relativo põe em questão aquilo que dá unidade e permite as próprias relações, sem o qual elas mesmas seriam impossíveis. Revela também a herança neoplatônica do conceito hegeliano de absoluto, segundo a qual o absoluto seria compreendido como o Uno e os demais elementos modos, ou diferenciações desse Uno. Devemos, então, compreender o absoluto como imanente, sendo a *Fenomenologia* um movimento ascendente cujo fim é o conhecimento dessa unidade a partir da multiplicidade apresentada pelo conhecimento de objetos desde a certeza sensível. Dessa forma, apresentaria o trabalho do próprio conceito no processo fenomenológico como expressão do movimento do absoluto, que se revela primeiro como eu, depois como nós,

⁸⁷ CIRNE-LIMA, Carlos. 2002

depois como todo.⁸⁸ Sendo esse movimento, a *Fenomenologia* trabalha com um conceito de absoluto que revela imanência e necessidade, mas não completude, devido ao seu caráter próprio de processualidade que vem-a-ser para si mesmo.

Para iniciarmos a compreensão da definição e justificação desse saber pelas próprias palavras de Hegel, vejamos uma síntese dada por ele mesmo do significado de Saber Absoluto:

O saber absoluto é o espírito que se sabe como figura-de-espírito, ou seja, é o saber conceituante. A verdade não é só em si perfeitamente igual à certeza, mas tem também a figura da certeza de si mesma: ou seja, é no seu ser-aí, quer dizer, para o espírito que sabe, na forma do saber de si mesmo. A verdade é o conteúdo que na religião é ainda desigual à sua certeza. Ora, essa igualdade consiste em que o conteúdo recebeu a figura do Si. Por isso, o que a essência mesma, a saber, o conceito, se converteu no elemento do ser-aí, ou na forma da objetividade para a consciência. O Espírito, manifestando-se para a consciência nesse elemento, ou, o que é o mesmo, produzido por ela nesse elemento, é a ciência.⁸⁹

O saber absoluto deve, portanto, expressar um saber verdadeiro, científico, que seja conforme sua definição, uma síntese efetiva entre subjetividade e objetividade. Ela se dá pela produção, a partir do processo do conhecimento do conceito por parte da consciência, enquanto categoria universal expressa como pensamento puro que se efetiva pela ação da consciência no seu agir, enquanto consciência racional.

Nesse esquema a figura do saber absoluto se constitui como uma figura que é tanto figura da consciência quanto figura de um mundo, do espírito, revelando-se como saber conceituante, unificando o lado da subjetividade, da singularidade e do saber, com o lado da objetividade, da objetividade e do conceito. É o saber de si mesmo do Espírito, no qual a certeza se igualou à verdade. O Espírito manifesta-se nela, e ao mesmo tempo é produzido por ela.

O objetivo de Hegel no limiar do processo fenomenológico é a demonstração da síntese produzida entre subjetividade e objetividade. Essa oposição assumiu diversos modos de manifestação no desenrolar do processo, a partir das figuras que representaram sua constituição dentro do desenvolvimento epistemológico.

⁸⁸ Cf. CIRNE-LIMA, Carlos. 2007

⁸⁹ HEGEL, G. W. F. *PhG*. V. 2, §798, p. 213

Os dois momentos que se seguem à afirmação da identidade entre sujeito e objeto mediada pelas figuras da consciência que forjaram essa identidade a partir da síntese entre consciência e consciência de si expressa na figura da razão se desdobra na figura do espírito como objetividade que pensa a si mesma, adquirindo um substrato efetivo e histórico por meio das figuras do espírito. O espírito ético, o estado de direito e o espírito alienado de si mesmo são as figuras do espírito que indicam a produção e o reconhecimento da consciência do mundo objetivo. Por meio dessas figuras a identidade promovida pela razão mostra não ser uma identidade meramente formal, que reside ainda apenas do lado do pensamento, mas uma identidade efetiva, realizada no mundo por meio do movimento da singularização do próprio espírito.

Reconsiderando o problema geral que Hegel busca enfrentar com a *Fenomenologia do Espírito*, dualidades como certeza e verdade, consciência e objeto, sujeito e substância, representam a instanciação de oposições que, vistas sob uma ótica diversa da qual Hegel observa o movimento da realidade e do conhecimento, permanecem inconciliáveis. Recuperamos aqui o enfrentamento ao ceticismo proposto por Hegel que aparece com bastante foco na introdução à *Ciência da Lógica*, visto especialmente como um diálogo com Kant, com o objetivo de explicitar a relação entre dois movimentos que permeiam o processo fenomenológico, que constituem uma reposição em outros termos da oposição entre subjetividade e objetividade antes anunciada: os movimentos do espírito “em-si” e “para-si”.

O caráter subjetivo do espírito, por meio de sua autonegatividade, gera uma disparidade no movimento do conceito, ou melhor, uma oposição interna do conceito: o conceito em-si e o conceito para-si. O conceito efetivado no movimento em-si do Espírito conclui-se na figura da religião; no movimento para si do espírito, na consciência operante, efetividade do Espírito certo de si mesmo e expressão da individualidade desenvolvida na Razão Ativa. Na operação da consciência, o conceito subtrai-se de sua forma pura e opera, para realizar o seu conceito.

Tal disparidade se configura pela singularização do universal, no qual perde seu caráter universal, abstrato e eterno e se efetiva em uma singularidade, a consciência.

Esse adentrar-se em si constitui a oposição do conceito, e é, por isso, o surgir do saber puro, inoperante e inefetivo, da essência. Porém, esse seu surgir nessa

oposição é a participação nela: o saber puro da essência extrusou-se, em si, de sua simplicidade, pois é o cindir-se ou a negatividade que é o conceito.⁹⁰

Considerando-se como são tomados no início do processo fenomenológico, ou seja, separados e opostos entre si, podemos dizer que os elementos “em-si” tomados isoladamente como a exterioridade para a consciência, podem, de certa forma, corresponder ao conceito de coisa-em-si para Kant. É aquilo que permanece, subsiste de modo independente da representação de uma subjetividade. Pode ser associado ao conceito de substância, de mundo, de objeto.

Hegel faz, como de costume, no início do capítulo sobre o saber absoluto uma síntese do caminho precedente que conduziu a essa figura que conclui a Fenomenologia do Espírito. Imediatamente anterior, o capítulo sobre o espírito da religião é colocado como o último momento do caminho fenomenológico em que ainda permanece uma cisão entre consciência e mundo. O movimento do espírito efetivado, ou espírito *em-si*, é o processo que foi produzido pela ação das individualidades que, em busca do conhecimento dos objetos, se reconheceram no caminho fenomenológico como consciências racionais e ativas, e, ao agir efetivou seu lado universal enquanto expressão do conceito como dever, e tornou-se substância efetiva. Essa unidade concreta já está, segundo Hegel, presente na religião como pensamento da universalidade na forma de uma comunidade universal. Todavia, esta ainda mantém o elemento representativo que caracteriza a cisão entre a subjetividade e objetividade. A religião é tomada como o penúltimo momento do movimento do espírito no desenvolvimento fenomenológico, pois embora imbuído com a identidade com uma universalidade, a objetividade ainda se mantém como oposição a ser superada.

Por outro lado, os elementos associados ao que é o espírito “para-si” são associados ao momento do ato cognitivo, de reflexão, da ação de uma subjetividade que conhece. Explicitar o movimento da consciência que ultrapassa a sua limitação e incerteza epistemológica e reconhece como seu o que inicialmente lhe parece um objeto exterior, “em-si”, é o objetivo do processo fenomenológico. A justificação da síntese dialética entre os dois movimentos do espírito deve ser fornecida e demonstrada como resultado desse processo.

Buscaremos, então, reconstruir esses passos, conforme são expostos na conclusão do processo fenomenológico, para verificar qual o papel da subjetividade finita, vista aqui como o movimento do Espírito “para-si”, na elaboração dessa síntese, a partir de nossa interpretação

⁹⁰ Ibid., idem, V. 2, §796 p. 212

de sua formação e constituição a partir do que percebemos na análise de seu desenvolvimento como consciência racional.

3.2 A CONSTITUIÇÃO DO SABER ABSOLUTO: O MOVIMENTO DA REMEMORAÇÃO

A significação da figura do Saber Absoluto deve levar em conta, portanto, todo o desenvolvimento que conduziu a consciência ao saber científico, agora determinado como conceito puro do saber. Definimos, então, a ciência como o saber de si mesmo do Espírito. Todo saber incompleto, ou saber particular, a partir da necessidade do processo de desenvolvimento do conhecimento que Hegel busca apresentar na *Fenomenologia do Espírito*, deve tornar-se saber de si mesmo, ou saber do conceito.

Tal fato se deve, como vimos, à concepção hegeliana que a verdadeira ciência deve abolir a separação de subjetividade e objetividade, e permanecer em seu movimento puro, a saber, movimento do conceito. Temos, então, a necessidade de uma síntese no movimento epistemológico para a aquisição da unidade do conceito. Para justificar a superação do momento da objetividade, Hegel recupera o movimento anterior da consciência de si, na qual o objeto é tomado não como algo exterior a ela, mas como um ato de exteriorização dela própria, a sua posição em um outro de si mesma, para que assim se reconheça nele. A partir dessa recuperação, esse movimento presente em todo o caminho fenomenológico é tomado agora como uma relação com o objeto a partir da totalidade de seus momentos, o que determina que a superação de cada figura objetiva é também uma conservação de tais momentos, rejeitando uma possível interpretação de um caminho linear para a ascensão da consciência em direção ao saber absoluto. Não são, dessa forma, considerações falsas da objetividade que vão se sucedendo umas às outras, mas o saber verdadeiro mostra-se cumulativo em relação ao que apreendeu em seu caminho. Logo, podemos dizer que as figuras da consciência, anteriores à consolidação da consciência racional, são mantidos em figuras mais elevadas.

Hegel passa à explicação de como se dá essa cumulatividade das figuras da consciência, a partir da definição da totalidade do movimento fenomenológico presente na

objetividade. Embora seja do senso comum afirmar a conservação negação e superação do movimento da filosofia hegeliana, presente tanto no desenvolvimento lógico quanto no fenomenológico, apreender como se dá essa unidade esbarra em dificuldades próprias de uma leitura linear promovida pelo entendimento, que coloca as determinações umas ao lado das outras. Dessa forma, a explicação de Hegel sobre a unidade das primeiras figuras de cunho epistemológico, presentes no limiar do saber verdadeiro, é esclarecedora e necessária.

É colocado como presente na consideração inicial do objeto os três primeiros momentos da consciência: certeza sensível, percepção e entendimento. Tais esferas são apresentadas em sua unidade por meio de um silogismo, que conecta o singular ao universal e vice-versa.⁹¹

A certeza sensível corresponde ao momento da singularidade, a percepção ao momento da particularidade e o entendimento ao momento da universalidade.⁹² Uma consideração adequada da objetividade com o fim de superar essa condição de exterioridade e atingir o saber verdadeiro deve considerar o objeto segundo seus três aspectos. Tal consideração do objeto já não é considerada como elementos exteriores da consciência, como eram nas indicadas figuras da consciência no início do processo: foram reconhecidas como exteriorizações da própria consciência.

Ressaltamos aqui que a *Fenomenologia do Espírito* desenvolve as oposições que buscou combater no início, resultado do processo crítico kantiano, em duas linhas que se desenvolvem no percurso fenomenológico: o da coisa-em-si kantiana, ou exterioridade pura, que se coloca como sendo o “em-si”, colocada desde a natureza e a vida, segundo fixado pelo entendimento, até o movimento do espírito em sua efetividade histórica, enquanto alienado de si mesmo, ou seja, separado, isolado da subjetividade que não o reconhece como produção sua. Ela, a consciência que se reconheceu como consciência-de-si, representa nas figuras da *Fenomenologia do Espírito* o processo paralelo, do para-si, que encerra a subjetividade possível, e ainda, como elemento da reflexão e do próprio negativo no âmbito fenomenológico. Como pura oposição, tal qual se mostra no início do processo, jamais se reconheceria a objetividade como sua produção, dado que, enquanto relação imediata com ela,

⁹¹ Tal movimento remete a necessidade da leitura da genealogia do saber absoluto a partir da categoria lógica do silogismo, presente na Doutrina do conceito da Ciência da Lógica.

o estranha. Somente no fim do processo, quando pode comprovar a unidade entre o mundo em-si e o mundo para-si, pode reconhecer o mundo como seu. Na figura da razão foi enunciado que sabia o mundo como seu, mas esse é como Hegel declarou sendo o próprio momento do idealismo: um reconhecimento por parte apenas da razão de que o mundo é seu é ainda abstrato, inefetivo.

Entretanto, Hegel aponta que tal exposição da totalidade dos momentos lógicos do objeto não é ainda condição suficiente para determiná-lo como saber verdadeiro; Hegel coloca aqui um importante paralelo entre o ponto de vista fenomenológico e o lógico: Tal consideração do objeto, como uma síntese de momentos pré-figurados; permanecendo a oposição entre a consciência como forma da subjetividade e a síntese das figurações da consciência como a forma da objetividade. Tomar o objeto como uma síntese não de figurações, mas de momentos lógicos, movimentos do conceito entre singularidade, particularidade e objetividade, seriam já “essencialidades espirituais”, formas do espírito que se determinam em seu conceituar puro. Tal deve ser o resultado do movimento fenomenológico, mas ainda não está presente nesse momento. Por isso, a determinação da objetividade como síntese de figurações da consciência deve ser tomada como momentos necessários, mas não suficientes, da exposição do saber absoluto e sua revelação como saber de si mesmo e movimento puro do conceito, tema da exposição lógica.

É notável que a síntese das figurações é apontada por Hegel como uma atividade realizada por “nós”, ou seja, pelo filósofo ou leitor que percorreu o caminho fenomenológico, mas não para a consciência. Tal atividade, realizada por “nós” é apresentada nos parágrafos seguintes, nos quais se revela o modo de constituição da síntese das figuras e seu movimento.

A caracterização do conhecimento como sendo um processo de rememoração é a conclusão do argumento apresentado no parágrafo anterior, a saber, a síntese das figuras da consciência que são determinantes na constituição adequada do objeto. A consciência, desse modo, compreende o objeto de outra maneira, não como um “ser indiferente” a ela, mas, de acordo essa concepção, como um objeto que se diferenciou a partir da própria abordagem da consciência, que procurou conhecer o objeto e verificou que não há objeto indiferente a ela, mas sim algo que se altera, que entra em relações determinadas pela sua atividade. Por isso Hegel considera que a razão, em seu movimento geral, procura a si mesma nessa coisa que lhe parece exterior e indiferente.

Hegel argumenta que, a partir dessa pressuposição, segundo ele demonstrada necessariamente no processo fenomenológico, podemos concluir que essa visão idealista possui dois aspectos: o saber da consciência de que os objetos exteriores são resultado de sua atividade; e o conhecimento do fato de saber de si mesma como um objeto. Tais aspectos são explicados em seu significado na sequência, vinculando os resultados basilares de tais posições como “juízos infinitos”. A definição de tais conclusões como juízos de terminação completa por meio do uso negativo da dialética parece ser o elemento fundamental usado por Hegel para amparar os resultados do processo fenomenológico, assim como suas conclusões

A rememoração descrita por Hegel da produção da identidade no espírito que é sustentada pelos juízos infinitos indica justamente a época histórica do iluminismo como o momento em que se dá efetividade objetiva da identidade entre sujeito e objeto, pois é quando a consciência moral, em sua compreensão como uma consciência que se reconhece em uma vontade universal, se efetiva como aspecto subjetivo da identidade.

O saber da consciência como sendo ela mesma um objeto imediato é o primeiro juízo infinito abordado por Hegel em seu significado, apresentado como “o ser do Eu é uma coisa”. A figura da razão, considerado como a síntese da consciência e da consciência de si, mostra para a consciência um dos lados de seu duplo aspecto: a de que ela mesma é um objeto. Uma “coisa sensível imediata”. Entretanto, essa composição possui elementos que, segundo Hegel, se repelem entre si, a partir dos predicados arranjados entre si e em sua síntese ao afirmar a determinação do eu. No momento da razão, tais elementos ainda não estão desenvolvidos, mas exprime uma das primeiras fundamentações necessárias para a conclusão da identidade entre sujeito e objeto necessária para a constituição da ciência.

O outro juízo infinito que resulta do processo fenomenológico, “A coisa é Eu”⁹³, define uma das teses centrais do idealismo, momento em que Hegel, embora valorize a elevação do papel da subjetividade como constitutiva do ato de representar, se afasta de Kant ao considerar a superação da possibilidade de se conceber o ponto de vista de uma coisa-em-si, afastada da sua referência a uma consciência. Entretanto, ao valorizar as conquistas da razão e manifestar a figuras do Iluminismo e do Espírito alienado de si mesmo, remete os resultados e as limitações de tal ponto de vista. Ao reconhecer que o objeto é resultado de sua ação e expressão de sua vontade e consciente de que ao mundo dos objetos determina-se assim como a si mesma, é uma extensão de si mesma, por meio da sua ação determinada pela

⁹³ Ibid., idem, V. 2, §791, p. 209

utilidade. A partir desse movimento, a coisa readquire de certo modo um status de ser por si, como “coisa para-si essente”, pois é vista ainda como um objeto, embora não independente e resultado da ação da consciência.

Cumpra aqui lembrar a relação histórica presente nesse momento do processo fenomenológico, constituídos pelo Idealismo Transcendental assim como a teoria das concepções políticas que justificavam a transformação histórica a partir da ação dos sujeitos, tendo como elementos basilares a concepção de Rousseau de vontade geral e a própria revolução francesa. O mundo é visto como um exterior, mas se reconhece o papel da subjetividade na produção do mesmo. A presença da figura da Razão no desenvolvimento do espírito efetivo afirma a intersecção dos momentos do processo fenomenológico, apontando para uma não-linearidade nesses momentos. Tal fato reforça a leitura de uma visão do processo fenomenológico em relação mútua com o processo lógico, não determinado por uma anterioridade ou pressuposição linear por parte de um ou outro.⁹⁴

3.3 RECONCILIAÇÃO DO ESPÍRITO COM A CONSCIÊNCIA

Hegel apresenta a constituição da figura do saber absoluto como uma síntese entre momentos opostos. Uma reconciliação do espírito com ele mesmo, possível a partir de uma cisão originária, a partir da qual o processo fenomenológico se desdobra. Podemos caracterizar essa oposição de vários modos, que se entrecruzam e nos ajudam a formar uma caracterização mais determinada da figura do saber absoluto e, com isso, dos movimentos intrínsecos à dialética hegeliana que conferem uma unidade a sua obra.

O saber absoluto deve promover a unidade entre singularidade e universalidade, e somente por meio dessa unidade Hegel considera a constituição do saber científico. De certa forma, podemos considerar que um saber que possua uma oposição interna dentro de si não possa ser considerado científico, pois ainda estará cindido e considerando algo como além dele mesmo. Um saber que indique algo fora de si mesmo e se fundamente nele não cumpre as exigências de universalidade do saber científico.

⁹⁴ Encontramos aqui elementos para fortalecer a interpretação de Puntel sobre a cooriginariedade dos elementos que permeiam a filosofia hegeliana.

Na *Fenomenologia do Espírito*, duas identidades se mostram como conclusão a partir da negação das figuras que postulam a exterioridade do objeto em relação à consciência: O eu se mostra como uma coisa, e a coisa de mostra como eu. A partir da relação dialética entre essas duas posições da identidade, adquiridas pela consciência finita que buscou o conhecimento filosófico, efetiva-se a reconciliação necessária das oposições para a constituição do saber absoluto. O movimento duplo da consciência e do espírito irá promover essa reconciliação. Essa definição da conclusão do processo fenomenológico nos leva à necessidade de expor tal processo como possuindo vários pontos de vista que se entrecruzam e que devem ser manifestados.

No processo fenomenológico o movimento em direção à unidade se dá em múltiplos modos nos diferentes momentos e figuras da consciência. Entretanto, cabe apontar aqui o movimento da constituição da unidade entre espírito e consciência. A fundamentação do saber absoluto é ancorada nessa unidade, entre os dois momentos principais descritos na *Fenomenologia do Espírito*. De certa maneira, ambos os momentos se desenvolvem em conjunto. O movimento da consciência em direção à razão, mediado pelos momentos das figuras da consciência e consciência de si que vão se concluir na figura da razão constituem um pano de fundo epistemológico que irá dialogar com as figuras do espírito, e constituir a base do saber científico.

A consciência certa de si mesmo e a consciência moral são apresentadas como figuras chave para a compreensão do processo de constituição do saber absoluto. Para Hegel, elas representam na rememoração do espírito o momento do reconhecimento da objetividade como portadora de uma subjetividade imanente, o Si. O Si significaria nada mais é que o todo consciente e espírito em uma forma de unidade ou identidade com aquilo que parecia ser-lhe exterior, mas é ele mesmo.

Lembremos a distinção existente na tradição entre figuras da consciência e figuras do mundo na *Fenomenologia do Espírito*, sendo as primeiras as figuras anteriores ao capítulo da razão e as segundas as figuras posteriores ao capítulo sobre o espírito. Essas são figuras do espírito, ou seja, aparecem já como parte da seção espírito. Entretanto, tem seu fundamento em uma figura da consciência, pois, segundo seu fundamento, são a efetivação de um mundo produzido a partir das ações dos indivíduos.

Esse fundamento é apresentado por Hegel na figura da Razão, formada pela individualidade em-si e para-si real. Como vimos, a identidade se forma pela subjetividade que perde todo seu caráter singular e se reconhece como universal, ou seja, em uma unidade com o universal, sendo uma com ele. Para que isso seja possível, era necessário, como vimos, o reconhecimento de que, aquilo que foi abordado sob vários termos por Hegel, embora se diferenciem-se conforme a figura que foram inseridos no desenvolvimento da Razão, são a mesma coisa, e consiste na objetividade estruturada em uma universalidade, uma própria rede de conceitos efetivados e que olhando de um modo determinam como o indivíduo deve agir: é a ordem legal instituída ou o curso do mundo e também a substância ética.

A justificação hegeliana do desdobramento da objetividade como ser e como Si consiste em ser uma das chaves para a compreensão adequada do processo de identificação efetiva entre subjetividade e objetividade. No processo fenomenológico, tais momentos se entrelaçam de diversas formas, formando a teia conceitual e processual que sustenta a identidade efetiva entre ambos os aspectos, sendo a proposta epistemológica hegeliana do fundamento do saber especulativo, o saber puro, no qual os momentos do pensamento estão unidos na forma do conceito, sem nenhuma relação com a objetividade.

A formação da identidade aparece como sendo um momento próprio da subjetividade da expressão da moralidade. A identidade necessária para satisfazer as exigências hegelianas de promoção do saber científico exige esse momento indicado pela moralidade e pelo dever, que aparecem na consciência moral e no espírito certo de si mesmo, evitando um modelo de ciência que permanecesse ainda exterior à subjetividade, ou seja, ou outro em relação a ela. Desse modo, o saber absoluto hegeliano ultrapassa a fronteira da epistemologia e carrega em si elementos da moralidade. Ciência não é apenas saber, pois é também fazer. Tomar a substância como sujeito não significa que ela apenas conhece a si mesmo, mas também que age. O saber do dever é um modo do saber do saber, ou seja, do conceito, mas ainda como essência abstrata, ou seja, ainda não implementada:

Esse conceito já está presente do lado da própria da consciência-de-si; mas tal como se apresentou no que precede, tem, como todos os demais momentos a forma de ser uma figura particular da consciência. É assim que aquela parte da figura do Espírito certo de si mesmo, que permanece firme dentro do seu conceito, e que se chama a bela-alma.(...) É a consciência-de-si que se sabe como [sendo] o espírito e esse puro saber sobre o puro ser dentro-de-si; não é somente a intuição do divino, mas a auto-intuição do divino.⁹⁵

⁹⁵ Ibid., idem, V. 2, §795 p. 211

A partir desse momento da rememoração das figuras do processo fenomenológico, Hegel busca sustentar a sua ideia da unidade produzida entre a consciência-de-si e a efetividade objetiva do espírito a partir da equação entre os momentos do ser-aí imediato e do ser-aí mediado pela própria ação por meio da ação da individualidade tomada enquanto processo que indica a ação da individualidade universal, ou, seja, o agir de todos que participaram e participam de sua efetividade. O ser-aí imediato recupera o lado subjetivo da consciência-de-si, que reconhece a efetividade como um imediato, um dado, que se revela a ela instantaneamente, um sentido próprio da singularidade do representar subjetivo, como um objeto da consciência, que é mantido na unidade com a consciência de si. De outro, reconheceu a efetividade como um ser-aí mediado, ou seja, produzido pelo processo do próprio espírito como totalidade que se desenvolveu num processo que pode ser tomado como uma autodiferenciação, e se realizou a partir da efetivação de uma figura do espírito e, portanto, constitui-se como universalidade concreta. Nesse sentido, há dois lados que realizam processos próprios; o caminho do singular e o caminho do universal. A síntese entre os processos percorridos pela singularidade e universalidade ocorre quando é sabido pela consciência-de-si que a objetividade do ser-aí também é expressão da subjetividade, pois foi produzida pelo conjunto e pela relação das individualidades. Pode, então, como saber, ser considerado puro, pois ultrapassa a diferença entre os lados e confere unidade entre os processos. Com isso, temos como resultado a reconciliação entre dois processos espirituais.

Como vimos, Hegel explica o significado da reconciliação a partir dos dois movimentos que são descritos ao longo do processo fenomenológico: o processo de desenvolvimento do espírito *em-si* e de seu desenvolvimento *para-si*. Tais termos identificam os processos que se determinam mutuamente, e na última figura do caminho fenomenológico sintetizam na identidade requerida por Hegel para o fundamento de um sistema científico: o espírito torna-se *em-si* e *para-si*. Tal unidade deve se formar por meio do saber conceituante, que vimos na definição de Hegel no início do capítulo, mas que será explicitado a seguir, fazendo uso do que concluímos ser o movimento do espírito *para-si* expresso pela individualidade ativa, conforme nossa interpretação do desenvolvimento e conclusão do capítulo sobre a razão da *Fenomenologia do Espírito*, expresso no capítulo 2 desse trabalho. Lá consideramos que nessa figura a individualidade permanece, pois de certo modo persiste a oposição entre conceito na sua forma subjetiva e conceito na sua forma objetiva, e não se mostrou necessário que haja uma identidade total entre a lei da subjetividade e a lei da objetividade.

3.4 O trabalho da subjetividade finita na reconciliação do espírito

Concluimos, então, que o desenvolvimento do espírito em-si representa o aspecto não refletido do desenvolvimento espiritual, ou seja, como objeto puro, mas que foi mediado, ou mais concretamente, produzido, pela implementação do conceito, mas que ainda não foi reconhecido como tal. É o movimento do espírito antes de ser representado pela consciência, e possui a aparência de possuir uma independência em relação à sua reflexão.

Nessa oposição entre conceito implementado e ação da consciência ocorre a renúncia do conceito, à sua unilateralidade. O conceito cinde-se, e adquire seu momento negativo. A cisão do conceito se dá a partir de seu elemento implementado e de sua oposição, o conceito que renuncia a si mesmo por meio do agir consciente da subjetividade.

A oposição do conceito se dá de dois modos: entre a singularidade e a universalidade, dentro do próprio conceito e sua manifestação enquanto consciência; e entre a universalidade abstrata (categoria) e o Si, o espírito mesmo enquanto eleva seu ser-aí ao pensamento. O Si torna-se consciência-de-si, unidade simples com a universalidade do saber. O conteúdo para a consciência deixa de ser um outro, um além dela, ou uma coisa-em-si, mas passa a ser seu próprio agir. A duplicidade se reconstitui em unidade no conceito implementado pelo agir da consciência, que se reconhece como Si, como universalidade, ao mesmo tempo que sabe a si mesma como a forma de um conceito, uma singularização do mesmo e um momento do todo.

Como os demais momentos do processo fenomenológico, configura-se aqui uma série de sínteses apresentadas como necessárias a partir de suas relações de identificação e oposição.

Para compreendermos as teses que constituirão essa síntese, precisamos recuperar o modo pelo qual se dá a implementação do conceito. No saber absoluto, o conceito está implementado como realidade no espírito do tempo, como mundo em-si, que obteve na religião seu grau de concretização mais completo. O conceito se desenvolve, portanto, de duas formas: de modo abstrato, segundo o movimento da lógica, e de modo concreto, segundo o

movimento do espírito em-si efetivado que como vimos, segundo Hegel se concretiza na religião.

O movimento do espírito para-si, cujo aspecto singular é descrito no capítulo sobre a razão, e seu aspecto universal como espírito certo-de-si-mesmo, opera mediante um conceito que se expressa como um dever, e, assim visa sua implementação, pois o toma como universal. Na consciência racional ocorre o processo chamado por Hegel como o movimento da lei do coração e, posteriormente, a figura da virtude, nas quais há a emergência de um conceito que se apresenta como um dever, que deve ser efetivado ou não, dependendo da consciência, que pode aderir a ele ou não. O dever indica a atuação pela moral do si sobre a consciência, enquanto elemento que define a possibilidade da universalização da ação efetivada pela consciência moral.

Nesse sentido, podemos conceber o bem e o mal se configuram como primeira caracterizações de sua continuidade, e a ação que é conforme o ser-aí do conceito implementado já se identifica com o espírito do mundo, ou seja, se reconhece nele. O bem se manifesta como ação que mantém a ordem, o todo, avesso a rupturas. O mal seria a oposição, a negação, o própria agir de uma forma particular do espírito, a forma da individualidade, que não se adapta ao conceito implementado pelo seu próprio movimento, enquanto espírito universal que toma a forma de séries de espíritos que se sucedem no tempo, e, devido a esse caráter da negatividade, busca derrubar o lado da universalidade efetivada e ao efetivar um momento singular do conceito mesmo, o reduz a uma particularidade.

O caráter histórico que está presente como produção dessa identidade é apresentado nas figurações do espírito, embora a determinação do processo do autoconhecimento do espírito como sendo um processo histórico apenas é indicado no final da figura do saber absoluto.

Mas, como conciliar o saber absoluto com a noção de espírito do tempo, ou seja, o conceito segundo o qual cada época apreende a si mesma? Essa conciliação é explicada por Hegel do seguinte modo:

No conceito que se sabe como conceito, os momentos se apresentam, pois, anteriormente ao todo implementado, cujo vir-a-ser é o movimento desses momentos. Na consciência, ao contrário, é anterior a esses momentos o todo, mas o todo não conceituado. O tempo é o conceito mesmo, que é-aí, e que se faz presente à consciência como intuição vazia. Por esse motivo, o espírito se manifesta necessariamente no tempo; e manifesta-se no tempo enquanto não apreende seu conceito puro.; quer dizer, enquanto não elimina o tempo. O tempo é o puro si

exterior intuído [mas] não compreendido pelo Si: é o conceito apenas intuído. Enquanto compreende a si mesmo, o conceito suprassume (*hebt*) sua forma-de-tempo, conceitua o intuir, e é o intuir concebido e conceituante.⁹⁶

Essa passagem apresenta a dualidade referente ao desenvolvimento e efetivação do saber absoluto, sua relação entre o todo e os momentos que constituem o itinerário da consciência em sua ascensão ao saber do todo. Com esse objetivo, explicita a seguinte relação entre o absoluto e o tempo: O absoluto precede os momentos do processo cognitivo empreendido pela consciência, pois eles se configuram no tempo, mas como todo não conceituado, uma unidade indiferenciada. O processo da consciência é posto e engendrado pelo próprio absoluto, que se autodiferencia com o objetivo de um processo de autoconhecimento. Quando efetiva o resultado desse processo, há agora um todo conceituado, o conceito do todo: um conceito puro, abstraído de toda oposição e sucessão, quando então o tempo é suprimido. O movimento da *Fenomenologia do Espírito* representa, então, um movimento de compreensão da realidade em sua totalidade, que primeiramente aparece como experiência, e posteriormente se revela como conceito. A ciência é, então, não é fixa, mas um processo de conceitualização da realidade, pela qual tudo que é experienciado deve tornar-se conceituado.

A determinação do conceito de tempo adquire nesse momento da argumentação uma importância central para compreendermos os modos da efetivação, diferenciação e possibilidade da ação do sujeito no mundo⁹⁷. O espírito se manifesta necessariamente no tempo e tal manifestação se mostra como intuição vazia.

O espírito do tempo já se converteu em muitos, e perdeu sua universalidade como mundo alienado de si mesmo. Há vários espíritos efetivados no momento da ação do indivíduo, ação que se pauta pelo pensamento e pelo uso da razão (conforme desenvolvimento do espírito para-si). A razão, enquanto faculdade e constituinte do próprio pensamento do indivíduo e singularização de um universal, se coloca como determinante da ação do mesmo. A consciência racional, que pensa um conceito e o toma como universal, pensa assim devido à sua característica de efetivar o que ela procura desde a enunciação de seu princípio: tornar a realidade como sua, ou, em outros termos, identificar ser e pensar. A desigualdade entre os dois momentos exige sua ação, e sua não-ação seria seu perecer. Desse modo, a ação efetiva deve se apresentar como um dever.

⁹⁶ Ibid., idem, V. 2, §801, p. 215

⁹⁷ Sobre o tratamento específico sobre esse tema, cf. ARANTES, P. E. *Hegel e a ordem do tempo* e LUFT, E. *O problema do tempo na Lógica de Hegel*

O dever se mostra em seu aspecto livre, pois se põe como uma escolha, que pode ser cumprido ou não. Por uma operação do pensamento, é possível o indivíduo que age pensar: “O que eu deveria fazer agora?”. Se o Si determina para si um dever, está em um momento de auto-determinação. A liberdade presente na escolha e na multiplicidade infinita da singularidade se apresenta como o contingenciamento do processo, pois a singularidade não é completamente eliminada. A efetividade desse movimento mostra sua essência no processo que rege a sucessão dos espíritos, o tempo.

O tempo se revela como um conceito que se faz presente para a consciência, a partir da diferenciação do imediato e do mediado (momentos que antecedem o todo implementado, espírito em-si). É o pensamento que se coloca o tempo, no imediato, o agora, que toma o todo implementado (um conceito) e pensa sua própria temporalidade, sua processualidade, os momentos que o constituíram para que chegasse a esse grau de efetivação, de concretude.

Torna-se aí o conceito que se sabe como conceito, não apenas conceito implementado, mas conceito refletido sobre si mesmo. Sem a ação racional da consciência, o todo se apresenta como não-conceituado. Devido à diferença entre a singularidade e a universalidade do todo implementado como espírito do mundo, o indivíduo não consegue abarcar a totalidade, que permanece como não totalmente conceituada. Mas alguma conceituação do todo, ou seja, alguma universalidade, já permite uma mediação entre o indivíduo e o mundo, promovendo um aspecto da identidade necessária para a elaboração da ciência especulativa. Mas justamente por essa ciência não ser um dado fixo imediato, o movimento do tempo, que é para a consciência o pano de fundo para sua ação, lhe dá o fundamento necessário para seu trabalho, de oposição e produção do conceito.

4. CONCLUSÃO

Nossa pesquisa partiu de duas questões interligadas: o papel da subjetividade finita na produção do conceito e o lugar da *Fenomenologia do Espírito* no sistema, pois ela consiste na exposição própria da subjetividade. Tais questões se mostraram portadoras de nuances bastante amplas, como vimos nas diversas visões sobre esses problemas. Procuramos nos ater a um método determinado, a leitura e interpretação da própria obra de Hegel, procurando elementos que pudessem contribuir para uma resposta àquelas questões, pois, como percebemos nas respostas fornecidas pelas diversas visões examinadas, há uma inconclusão a respeito da posição mais adequada frente às questões indicadas.

Com nosso exame do desenvolvimento da consciência na *Fenomenologia do Espírito* e o seu resultado na figura da Razão, verificamos que devemos concordar que a compreensão da identidade entre sujeito e objeto procurada por Hegel deve ser tratada como uma metaidentidade, a identidade entre um momento de identidade e de não identidade, ou seja, uma identidade em movimento de diferenciação de si mesmo. No entanto, concluímos que, pelo menos do ponto de vista da consciência em geral, o momento da não identidade acaba emergindo como núcleo do processo, pois a negatividade própria da consciência enquanto indivíduo singular coloca em movimento o processo em geral enquanto a processualidade é elemento central da filosofia hegeliana, sendo o movimento das figuras da *Fenomenologia do Espírito*, do conceito enquanto se dão efetividade e do próprio espírito em sua diferenciação de si mesmo. A figura de uma individualidade totalmente identificada com a objetividade, representada pela figura da individualidade em si e para si real, e efetivada pela figura do espírito certo de si mesmo, se mostrou uma identidade de aparência meramente formal, e, portanto, inefetiva, mostrando-se mais como um ideal que com uma identidade concreta e efetivada no mundo.

A partir disso, releamos a conclusão da *Fenomenologia do Espírito* procurando perceber quais as consequências dessa conclusão, dado que o saber absoluto se fundamenta, segundo Hegel, na produção dessa individualidade pura e do espírito certo de si mesmo, sendo tais figuras o Si do espírito que efetiva sua identidade como saber de si mesmo como saber do conceito. Mas, se negamos a efetividade de tais figuras, o que acontece com o saber absoluto? Perde seu fundamento e se mostra como inefetivo? Como vimos, não, pois o seu

fundamento retorna a uma oposição, mas que se apresenta como um conceito, e, portanto, portadora de um automovimento de diferenciação e reconhecimento, determinado pela relação entre individualidade singular e universalidade efetivada como substância. Essa visão do saber absoluto o revela sob um fundamento portador de uma negatividade intrínseca, que o coloca em movimento e afasta de si a ideia de fixidez que sua propriedade de absoluto cobriu como um manto pesado que escondeu seu movimento constante de exposição do saber e produção do mundo realizados pelas individualidades.

Com isso, fica bastante translúcido que a subjetividade finita possui uma função central no desenvolvimento do espírito enquanto efetivadora dos conceitos que pensa, conhece, toma como dever de sua ação e age sobre o mundo, não parecendo, portanto, dissolver-se totalmente na universalidade como uma unidade indiferenciada. Dizer isso não significa que ela não está sujeita às diversas formas da necessidade, mas sugere que seu caráter de negatividade pura, conforme Hegel a qualifica, lhe permite um movimento, embora possa parecer ainda estreito, de contingência. Pois, ao efetivar o conceito como fins que se propõe, essa efetivação não é perfeita, pois o conceito ao passar de sua forma abstrata e tornar-se concreto em qualquer ser-aí, perde algo de suas características que possuía enquanto pura abstração pensada, pois a efetividade é também conceitos efetivados, em diversas configurações, e poderão se relacionar com ele de diversas formas, podendo inclusive perder sua efetividade no processo em que imergiu. Por isso, concordamos com Emmanuel carneiro Leão:

Ser a possibilidade de toda a atualidade e não poder esgotar-se em nenhuma atualização, é nisso que reside o vigor do que Hegel chama de Espírito. Por isso, a *Fenomenologia* e o espírito não são coisas distintas que se constituíssem fora uma da outra ou uma vez constituídas subsistissem uma sem a outra. A *Fenomenologia* é o caminho de constituição do Espírito. O Espírito se faz espírito caminhando para si mesmo, isto é, construindo os caminhos da e na *Fenomenologia*. Não existe caminho sem caminhada. (...) A *Fenomenologia* não pode ter um caráter provisório e preliminar a ser substituído e abandonado depois da construção do “sistema de ciência”⁹⁸

Tais conclusões também nos colocam em relação a outros problemas que não foram abordados aqui, mas necessitam de um aprofundamento para compreendermos melhor seus fundamentos, suas relações com outras partes do sistema e outras compreensões filosóficas, além das possibilidades a que nos podem conduzir. Por exemplo, poderíamos explorar mais as consequências de tais determinações da subjetividade no saber absoluto, pois tal figura apresenta uma densidade de nuances que podem ser muito mais desenvolvidas e reveladas,

⁹⁸ LEÃO, E. C. In: *PhG*, 2000

tendo uma influência sobre toda a compreensão da obra de Hegel, pois outra questão também se impõe, que tocamos mas não aprofundamos: qual é especificamente a determinação da relação entre o final da *Fenomenologia do Espírito* e o início da *Ciência da Lógica*? Essa questão foi colocada no início como mote de nossa pesquisa, mas ao abordar especificamente o papel da subjetividade finita, não exploramos todos os problemas envolvidos na relação entre as duas obras. Mesmo com a diversidade de literaturas, tais questões permanecem em aberto, pois há justificativas consistentes para muitas visões dessa relação.

Uma questão que acabou se apresentando e que merece ser melhor aprofundada é a relação entre a individualidade singular, enquanto figura do capítulo Razão, e a figura de um espírito já efetivado e efetivado como certo de si mesmo, figura presente no capítulo sobre o Espírito e que cumpre uma função fundamental na constituição do Saber Absoluto. Percebemos que os dois momentos se relacionam e se determinam, mas de uma maneira bem mais complexa que o que exploramos, pois nos restringimos ao aspecto do desenvolvimento da subjetividade no capítulo da Razão.

Outra questão surgiu e nos surpreendeu e nos impele querer desenvolvê-la de modo mais aprofundado em uma pesquisa posterior. Trata-se das novas pesquisas sobre a relação entre consciência e cérebro tratada pela interlocução entre a filosofia e a neurociência, e a atualidade que o pensamento hegeliano possa ter na solução dos problemas enfrentados nessas pesquisas. Dessa forma, fomos conduzidos a lugares não esperados, embora esteja também ligada à ideia de uma atualidade e atualização do desenvolvimento conceitual hegeliano. Ela apareceu a partir da compreensão da busca pela prova da identidade da consciência com a realidade na seção denominada razão observadora, ou seja, a procura pela revelação de um reconhecimento efetivo da identidade entre pensamento e ser. Percebemos que os juízos infinitos lá expressos, e sua reverberação no desenvolvimento do saber absoluto, permanecem como horizonte de pesquisa ainda hoje, quando os filósofos e cientistas discutem, no que agora é chamado filosofia da mente, temas como qual é o lugar e como se dá o funcionamento da consciência em algo físico como nosso corpo. Diante das diversas dificuldades que os contemporâneos continuam tendo sobre a natureza da consciência, nos ocorreu escrever algumas linhas pensando na possibilidade que uma compreensão dialética relacionada à que é exposta na *Fenomenologia do Espírito* poderia contribuir com problemas contemporâneos e que também fazem parte de outras áreas do conhecimento que extrapolam o hegelianismo e mesmo a filosofia enquanto pura exploração de conceitos. Como Hegel buscava a construção

de um sistema que abarcasse toda a realidade, podemos pensar que estaria de acordo com nossa extrapolação.

REFERÊNCIAS

Obras originais de Hegel:

HEGEL, G . W. F. *Wissenschaft der Logik. II*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003.

_____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. I*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003.

_____. *Die Vernunft in der Geschichte*. Hamburg: Felix Meiner, 1995.

_____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. II*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.

_____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. III*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.

_____. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986

_____: *Wissenschaft der Logik. I*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.

_____: *Werke in 20 Bänden*; Suhrkamp Verlag, 1970

Traduções consultadas da obra de Hegel:

HEGEL, G.F.W., *Ciência da Lógica: 1. A Doutrina do Ser*. Traduzido por Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Ed. Universitária São Francisco, 2016.

_____. *Ciência da Lógica*, enxertos. Trad. Marco Aurélio Werle São Paulo: Ed.

Barcarolla, 2011

_____. *Fenomenologia do Espírito* Trad. Paulo Menezes. Petrópolis: Ed. Vozes, 2000

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio*. 1830. Tradução Paulo Menezes. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. II. Tradução Paulo Menezes. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. I. Tradução Paulo Menezes. Apresentação Henrique Vaz. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. *Lições sobre Filosofia da História Universal*, Trad. Jose Gaos. “Revista de Occidente. Madrid: Allianza editorial, 1928

Obras de outros autores:

ARANTES, Paulo E. *Hegel: A ordem do Tempo*. Editora Polis, 1981

CIRNE-LIMA, Carlos. *Dialética para principiantes*. Porto Alegre: Editora Unisinos, 2002

_____. *Depois de Hegel*. Caxias do Sul: EDUCS, 2007.

COLLINS, Ardis B. *Hegel's phenomenology: The dialectical justification of philosophy's first principles*. McGill-Queen's University Press, 2013.

FULDA, H.F. Das problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975. In: *Moyar and Quante*, eds, 2008.

HAYM, R. *Hegel und seine Zeit*. Hildesheim, 1962

HIPPOLYTE, Jean. *Gènese et structure de la phenomenologie de l'esprit de Hegel*. Paris: Aubier, 1946

HONNETH, A. *Luta por Reconhecimento: a gramática dos conflitos sociais*. São Paulo: 34, 2003

HORSTMANN, Rolf-Peter, “*Hegel über Unendlichkeit, Substanz, Subjekt. Eine Fallstudie zur Rolle der Logik in Hegels System*”, in: Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus 1 (2003)

HÖSLE, V. *O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. Ed. Loyola: São Paulo, 2007.

KERVÉGAN, J.F. *La Phénoménologie de l'esprit est-elle la fondation ultime du système de la science hégélien*, 2014

LABARRIÈRE, P. J. Fenomenologia do espírito, uma introdução à “modernidade”. Entrevista com Pierre-Jean Labarrière. In: Revista do Instituto Humanitas Unisinos. p. 20 – 27. 2007. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao217.pdf>

_____. *De Kojève a Hegel – 150 anos de pensamento hegeliano na França*. Paris: Albin Michel, 1996

LUFT, E. . *Lógica e movimento. O problema do tempo na Lógica de Hegel*. In: Agemir Bavaresco; José Pinheiro Pertille; Marloren Lopes Miranda; Jair Tauchen. (Org.). *Leituras da Lógica de Hegel 2*. 1ed.Porto Alegre: Editora Fi, 2018, v. 2, p. 87-102.

_____. *O conceito de liberdade na lógica de Hegel*. In: *Direito e Justiça: Festschrift em homenagem a Thadeu Weber*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016. Disponível em: https://www.academia.edu/26964492/O_conceito_de_liberdade_na_Lógica_de_Hegel_2016_

_____. A fenomenologia como metaepistemologia. In: *Revista eletrônica estudos hegelianos. Revista Semestral da Sociedade Hegel Brasileira – SHB Ano 3 - N.º 04 Junho de 2006*, disponível em: https://www.academia.edu/26964725/A_Fenomenologia_como_Metaepistemologia_2006_

_____. *Sobre a coerência do mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____. *As Sementes da Dúvida: investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana*. São Paulo: Mandarim (Siciliano), 2001

MAKER, William. *Philosophy without foundations: rethinking Hegel*. Albany: Suny Press, 1994

NOBRE, M. *Como nasce o novo*. Editora Todavia. 2018

PUNTEL L. *Darstellung, methode und struktur: untersuchungen zur einheit der systematischen philosophie G. W. F. Hegels*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert. Grundmann, München, 1981. 2. Unveränderte Auflage, 1981.

ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*. Ed. 2. São Paulo: Ática, 2005

SCHNÄDELBACH, Herbert. *La filosofía em Alemania, 1831-1933*. Madrid: Cátedra, 1991.

TAYLOR, Charles. *Hegel: Sistema, Método e Estrutura* Trad. Nelio Schneider. É Realizações, 2014

VAZ, H. C. Lima. Senhor e Escravo: Uma parábola da Filosofia Ocidental. In: *Revista Síntese n.21 Volume VIII*. São Paulo: Loyola, 1981. Disponível em: <http://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/download/2175/2468/>

_____ *O significado da Fenomenologia do Espírito*. Apresentação da tradução em português da *Fenomenologia do Espírito*. I. Tradução Paulo Meneses. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

WANDSCHNEIDER, D. *Die absolutheit des logischen uns das sein der natur*. In: *Zeitschrift für philosophische forschung*. Band. 39, Heft 3. 1999

WERLE, M.A. *Fidelidade Infiel*. In: *Folha de São Paulo*, 12 de Outubro de 2002. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/resenha/rs1210200203.htm>



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria de Graduação
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar
Porto Alegre - RS - Brasil
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564
E-mail: prograd@pucrs.br
Site: www.pucrs.br