

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

BRUNO RAFAEL CAMARGOS DE OLIVEIRA

RAZÃO E SENSIBILIDADE: A IDÉIA DE ESPÍRITO NO CONFRONTO ENTRE
ESTOICISMO E HEDONISMO MODERNO NA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO

Belo Horizonte
2013

Razão e sensibilidade: a idéia de espírito no confronto entre estoicismo e hedonismo moderno na Fenomenologia do Espírito

Capes

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, como parte dos requisitos para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia

Linha de pesquisa: Filosofia Moderna.

Orientador: Prof. Leonardo Alves Vieira

Belo Horizonte
2013

100 Oliveira, Bruno Rafael Camargos
O48r Razão e sensibilidade [manuscrito] : a ideia de espírito no
2013 confronto entre estoicismo e hedonismo moderno na
Fenomenologia do espírito de Hegel / Bruno Rafael Camargos
Oliveira. - 2013.
100 f.
Orientador: Leonardo Alves Vieira.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências.

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. 2.
Filosofia - Teses. 3. Ética - Teses. 4. Antropologia filosófica -
Teses. I. Vieira, Leonardo Alves, 1959-. II. Universidade
Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências
Humanas. III. Título.

Ao Heitor

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, professor Leonardo, primeiramente por despertar em mim o gosto pela leitura de Hegel e não me deixar desanimar diante das dificuldades encontradas nas leituras. E, também, pela orientação precisa e cuidadosa durante a pesquisa me indicando o horizonte quando me perdia.

A Capes, pelo financiamento integral dessa pesquisa.

Aos professores do programa da pós-graduação que de forma direta e indireta contribuíram para minha pesquisa.

À Andréa, secretária do programa da pós-graduação, pelo auxílio e compreensão.

À Vilma, chefe da biblioteca da Fafich, pela compreensão em renovar os livros quando foi preciso.

À FUMP, pelo financiamento dos meus estudos.

À direção do IFMG - SJE por me conceder um ano de afastamento.

Aos meus pais e irmão, pelo apoio.

Aos familiares de Viçosa, pelo apoio.

Ao primo Juninho, por fazer a correção ortográfica do meu projeto de pesquisa.

A Juliana e Leonardo, por ter aberto a porta de sua casa quando precisei dormir em Belo Horizonte.

Ao amigo Plínio, pelo incentivo.

Aos amigos de Divinópolis, pelos momentos memoráveis.

Ao meu querido filho, a quem desejo as melhores experiências da Vida.

À minha companheira e amada Margarita, pela caminhada lado a lado e por acreditar sempre em mim. A você minha Flor, meu mais sincero obrigado.

O homem, por ser espírito, pode e deve julgar-se digno de tudo quanto há de mais sublime. Da grandeza e do poder do seu espírito nunca pode formar um conceito demasiado altivo, e animado por esta fé não se negará a desvelar o seu segredo. A essência do universo, a princípio oculta e encerrada, não dispõe de força capaz de resistir à tentativa de quem pretenda conhecê-la; acaba sempre por se desvendar e patentear a sua riqueza e profundidade, para que o homem dela desfrute.

Hegel, 1816.

RESUMO

O objetivo da presente dissertação é discutir a definição de ser humano mediante o confronto entre duas figuras da consciência da Fenomenologia do Espírito de Hegel. A primeira figura diz respeito ao estoicismo que, em sua verdade, negligencia o sentimento a favor de um puro pensamento. A segunda figura diz respeito ao hedonismo moderno que é representado pela figura “o prazer e a necessidade” que, em sua verdade, negligencia o pensamento racional a favor dos sentimentos e prazeres. No confronto entre estas duas figuras, que fazem parte da experiência da consciência, apontamos as eficiências e deficiências de cada uma no intuito de compreender a verdade que elas dizem ou contribuem para a definição do ser humano. Para tanto, iniciamos a pesquisa com a análise do conceito de “experiência” abordando também os conceitos que o tangenciam. Por se tratar de um conceito amplo na Fenomenologia do Espírito, entender a definição de experiência nos ajuda a compreender e explicar a unilateralidade das figuras pesquisadas. Por ser uma pesquisa no campo da antropologia filosófica, exploramos brevemente o conceito de espírito, fundamental na obra de Hegel, compreendendo-o como o absoluto manifestado no sujeito humano, que é finito. Assim, enquanto cada figura diz parcialmente o que é o ser humano, encerramos a pesquisa com acenos a uma ideia de fusão destas duas figuras no intuito de responder à questão relativa à definição de ser humano, sem, no entanto, esgotar essa definição.

Palavras-chave: espírito, pensamento racional, prazer, ser humano.

ABSTRACT

The goal of this dissertation is to discuss the definition of human being by confronting two figures of consciousness in Hegel's *Phenomenology of Spirit*. The first figure, Stoicism, in its truth, neglects the feeling in favor of a pure thought. The second, modern hedonism, is represented by the figure "pleasure and necessity" that, in its truth, neglects rational thought in favor of feelings and pleasures. In the confrontation of these two figures, which are part of the experience of consciousness, we point out the efficiencies and deficiencies of each one in order to understand the truth that they say or contribute to the definition of human being. In order to do this, we start the research with the analysis of the concept of "experience" while also addressing the concepts that tangent it. Because it is a broad concept in the *Phenomenology of Spirit*, the investigation of the definition of experience helps us understand and explain the one-sidedness of the both figures. Being a research in the field of philosophical anthropology, briefly we explore the concept of spirit, a fundamental one in the work of Hegel, and it is interpreted as the absolute manifested in the human subject, which is finite. So while each figure says that what is partially human, we close the research by waving at an idea of merging these two figures in order to answer the question of the definition of human being, without, however, exhausting it.

Key words: spirit, rational thought, pleasure, human being.

SUMÁRIO:

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO 1: A idéia de experiência (Erfahrung) da consciência.....	18
1.1 Introdução.....	18
1.2 Ciência.....	18
1.3 Saber e verdade.....	22
1.4 Aufheben ou “negação determinada”.....	29
1.5 Experiência (Erfahrung).....	35
CAPÍTULO 2: O Estoicismo ou o espírito como puro pensar.....	40
2.1 Introdução.....	40
2.2 O espírito se manifesta no sujeito humano.....	41
2.3 A consciência-de-si pensante.....	58
2.4 A liberdade e a indiferença em relação à vida.....	62
CAPÍTULO 3: O hedonismo moderno como a redução do espírito ao sensível.....	66
3.1 Introdução.....	66
3.2 O desvanecer da ciência.....	73
3.3 O agir do desejo.....	77
3.4 O significado da experiência.....	79

CAPÍTULO 4: As deficiências de cada figura.....	87
4.1 Introdução.....	87
4.2 O resultado inesperado e a unilateralidade da consciência.....	90
CONCLUSÃO.....	95
BIBLIOGRAFIA.....	98

Introdução

O reducionismo é um risco permanente no discurso filosófico sobre o ser humano, segundo o filósofo Cláudio Henrique Vaz. Com o surgimento das *ciências do homem*, a ideia de ser humano se fragmentou perdendo, assim, sua unidade. Unidade essa que deve ser recuperada pela Antropologia filosófica.

A pergunta radical “o que é?” representa o momento da determinação do objeto de reflexão. É o momento aporético ou da perplexidade, assim diria Aristóteles. A compreensão filosófica acerca do ser humano se define pela capacidade do próprio sujeito de dar uma resposta à pergunta “O que é o ser humano?”, lançando mão de conceitos propriamente filosóficos.

No nível da compreensão filosófica, na verdade, o ser humano conhece a si mesmo e neste conhecimento sujeito e objeto se convergem epistemologicamente. Pois, o que é tematizado neste conhecimento “é justamente o conteúdo ontológico no qual está a resposta à pergunta sobre a possibilidade radical do *sujeito como sujeito*: o que é o homem? [...] Por isso ela é uma autocompreensão, um *gnōthi sauton*, um *nosce teipsum*. Nesse sentido, a Antropologia filosófica é irrevogavelmente socrática”.¹ Ela é um saber *do sujeito* na medida em que o ser humano se conhece como *sujeito* e, assim, é capaz de dar razão de si mesmo, ou seja, o sujeito como elaborador do saber sobre si mesmo. Esse saber possui uma organização sistemática que “deve exprimir, ao nível da conceptualização

¹ VAZ, 1993, p. 160.

filosófica, o *processo real e total* do seu autoconstituir-se como *sujeito*”.² É somente no nível da compreensão filosófica que o sujeito é tematizado como tal.

Fazer a pergunta “o que é o ser humano?”, na filosofia de Hegel, consiste na busca da compreensão sobre o espírito. Já na história da filosofia, a busca por essa resposta tem levado os pensadores por caminhos diferentes e até mesmo opostos. Em virtude disso, a nossa pesquisa, em linhas gerais, tem como objetivo investigar duas figuras da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, o *estoicismo*, (cap. IV. B.), e *o prazer e a necessidade*, (cap. V. B. a.). No nosso entender essas duas figuras apresentam características peculiares e, assim, representam, os dois caminhos que podem ser constatados pelo estudo da antropologia filosófica na busca de entender o que é o ser humano.

Partindo da pergunta “o que é o ser humano?”, a investigação consistirá na busca da compreensão do espírito, ou do ser humano, nessas duas figuras unilaterais, que, em suas verdades próprias, ou seja, na noção de verdade que cada uma dessas figuras tem do espírito, contrapõem-se uma à outra.

Como veremos, o *estoicismo* faz do pensamento um princípio, isto é, toma a racionalidade como critério do bem e da verdade, ao passo que na figura *o prazer e a necessidade*, a consciência-de-si em sua individualidade, deixa para trás, em um profundo desencanto, o “Saber da Verdade e o Amor do Bem”,³ e parte em busca da plena realização de seu prazer singular. Para a consciência-de-si estoica, a única realidade verdadeira é a consciência universal. Já a consciência-de-si na figura *o prazer e a necessidade* tem como única realidade verdadeira a consciência singular. Para aquela, o fundamental é o ser humano pensante; para esta, é o ser humano sensível.

² VAZ, 1993, p. 161.

³ MENESES, 1985, p. 102

Partindo desses dois momentos unilaterais da consciência, indagamos como é a compreensão do que é o ser humano mediante essas duas figuras, ou seja, é o ser humano constituído tanto do universal quanto do singular, do pensamento e da sensibilidade? Como podemos concebê-lo na fusão, ou integração, entre sentimento e pensamento a partir dessas duas figuras?

Assim, avaliaremos os méritos e deméritos das figuras do *estoicismo* e *hedonismo moderno* (*o prazer e a necessidade*) no que diz respeito à concepção do espírito:

1) no caso do estoicismo, seu foco no pensamento como essência do ser humano e a negligência em relação à dimensão emocional e corporal do espírito;

2) no caso do hedonismo moderno analisado por Hegel em *o prazer e a necessidade*, seu foco está no prazer proporcionado pela dimensão sensível e emocional do ser humano e sua negligência em relação ao pensamento;

3) ressaltamos também as unilateralidades defendidas pelo estoicismo e hedonismo moderno mediante a concepção do espírito obtida a partir daquilo que ambos afirmam e negam, a saber: estoicismo: afirmação – o pensamento; negação – o corporal e o emocional; hedonismo moderno: afirmação – o corporal e o emocional; negação – o pensamento (racional). A partir desse momento, refletiremos sobre uma visão mais integral e equilibrada sobre o ser humano aos olhos de Hegel.

Deve ficar ressaltado o fato de que não pretendemos discutir a acuidade das críticas de Hegel ao estoicismo e ao hedonismo. Ou seja, nosso interesse não consiste em averiguar até que ponto a crítica de Hegel faz justiça ao complexo movimento filosófico chamado estoicismo ou ao hedonismo moderno e, sim, em investigar as deficiências constatadas por Hegel em sua interpretação do que ele entendeu como estoicismo e hedonismo moderno na experiência do sujeito.

Essas verdades parciais, que descrevem uma visão dualista do espírito, entendidas nessas duas figuras, serão investigadas sobre o eixo de dois problemas que, a nosso ver, são cruciais:

Primeiro, do ponto de vista de um problema gnosiológico, *teórico*, na busca de efetivar seus fins, essas duas figuras caem em duas abordagens do conhecimento, sem dúvida diferentes e aparentemente conflitantes, o *interior* e o *exterior*, o pensamento e o sensível. O outro problema é axiológico, *prático-moral*, porque, nas duas figuras, abriu-se um abismo entre a vida e o pensamento.

Para iniciar, o primeiro capítulo trata acerca da idéia de *experiência* da consciência a partir da introdução da *Fenomenologia do Espírito*. Este conceito significa o caminho que a consciência natural faz rumo ao saber absoluto, e que é mediado pelas figuras como estações que lhe são necessariamente pré-estabelecidas. Cada figura percorrida consiste em uma dialética entre o saber (conceito) e a verdade (objeto). E a consciência examina se aquele corresponde a este e vice-versa. Quando esses dois momentos não se correspondem, a consciência mudará seu saber para adequá-lo a seu objeto.

No entanto, ao mudar o saber muda-se também o objeto, pois o objeto pertence essencialmente a esse saber. Esse movimento dialético do saber e do objeto é o que Hegel denomina como *experiência*. Esse conceito desempenha um papel fundamental para entender o movimento que a consciência faz sobre si mesma ao longo da *Fenomenologia do Espírito*. E, no caso do objeto de estudo nessa dissertação, nos ajudará a demonstrar as deficiências do estoicismo e do hedonismo moderno, pois, como veremos, na medida em que o saber e a verdade por eles defendidos forem criticados, suas respectivas posições não poderão ser mantidas.

No segundo capítulo, primeiramente, justificaremos a chave de nossa leitura do texto hegeliano dentro de uma perspectiva da antropologia filosófica.⁴ Ou seja, de como é possível entender que o sujeito humano corresponde à subjetividade do espírito. Em outras palavras, o espírito, em alguns de seus momentos, manifesta figuras fortemente antropológicas. Assim, mostraremos que as figuras analisadas por nós se enquadram nessa leitura. Enfim, a pergunta “o que é ser humano?” é possível de ser feita e respondida no âmbito da *Fenomenologia do Espírito*.

Em um segundo momento, que diz respeito ao estoicismo, pretendemos trabalhar o problema gnosiológico de um puro pensamento, e o problema axiológico da liberdade. A pesquisa consistirá em investigar porque a consciência é uma essência pensante. E em razão disso, por que uma coisa é boa e verdadeira para a consciência quando ela se conduz em relação a si mesma como essência pensante.

A perspectiva gnosiológica do *estoicismo* nos mostra que a sua tese defende a posição, segundo a qual a racionalidade é o critério do que é o bem e da verdade. A perspectiva axiológica afirma a tese que o estoico é livre porque pensa. Mas é uma liberdade abstrata e indiferente em relação à vida.

No terceiro capítulo, que diz respeito ao hedonismo (*o prazer e a necessidade*), pretendo trabalhar o problema gnosiológico do abandono do conhecimento; e o problema axiológico da consciência no individualismo moderno. Nesse momento, a consciência-de-si deixou para trás as ciências da observação e as leis da ética. Não lhe importa mais a universalidade do saber e do agir. A única realidade verdadeira para ela é a consciência-de-si singular.

A perspectiva gnosiológica do hedonismo moderno se refere, portanto, à consciência-de-si que abandona o saber da ciência. Esse saber não passa de teoria abstrata

⁴ Vale ressaltar que não excluimos outras chaves de leitura. Alguns intérpretes de Hegel têm acusado Kojève de reduzir a *Fenomenologia* a uma antropologia filosófica.

e irreal. A perspectiva axiológica do hedonismo se refere, portanto, a toda ação da consciência-de-si que é voltada para a obtenção de seu exclusivo prazer. Nesse sentido ela é para si mesma a verdade viva.

Por fim, no quarto capítulo, faremos uma reflexão sobre as deficiências do estoicismo e hedonismo moderno. Nas várias formas de explicação do que é o conhecimento, as figuras sobre o estoicismo e o hedonismo moderno representam cada uma posições que são antagônicas entre si. No caso da figura “o prazer e a necessidade”, sua abordagem exterior, que lhe é característica, consiste em ela ver o mundo material e sensível como o mais fundamental, a verdade. Mas a consciência-de-si estoica, em sua abordagem interior, que lhe é característica, toma como o mais fundamental e a verdade, o seu pensamento; sem, contudo, se empenhar em qualquer ação concreta além do seu pensamento, ou, então, sua ação é o próprio pensamento.

A consciência-de-si estoica se lança numa extremidade que é o pensamento, que é estático e sem conteúdo, pois nega todo o movimento da vida e do ser. Assim sendo, ela não é uma consciência-de-si vivente. E a consciência-de-si singular se lança para a outra extremidade, a da vida; pois, como já vimos, ela somente quer o gozo imediato do prazer nessa vida. Isso implica um agir sem qualquer mediação do pensamento. A primeira busca sua liberdade no pensamento; já a segunda busca sua liberdade na ação e na vida que satisfaz seu prazer.

Portanto, o problema gira em torno de como podemos conciliar os sentimentos, os prazeres do corpo, com o pensamento (racional) para a plena realização do ser humano como ser moral, ou seja, como conceber a moralidade sem o conflito entre os prazeres do corpo e pensamento racional.⁵

⁵ De certa forma, essa questão também é tratada por Hegel no capítulo VI – C, “A visão moral do mundo” e “A dissimulação”.

Como respeitar essas visões unilaterais do espírito em busca de uma significação do conhecimento verdadeiro acerca do ser humano compreendido enquanto espírito visto por essas duas figuras abordando a perspectiva gnosiológica e axiológica?

Vale deixar claro que, para compreender a “essência mesma enquanto espírito”⁶ deveríamos fazer um estudo minucioso de toda a *Fenomenologia do Espírito*, ou até mesmo de toda a obra de Hegel, uma vez que o conceito de *espírito* é o mais fundamental de toda sua obra. Mas, o nosso intuito aqui é fazer uma investigação dessas duas figuras, buscando o que a verdade de cada figura tem de mais significativo e importante na compreensão do ser humano, ou seja, do sujeito humano enquanto é manifestação do espírito. Assim, cada uma dessas figuras nos diz em parte o que ele é.

Não pretendo, também, discutir a teoria hegeliana do *espírito subjetivo* exposta na *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Esta obra trata de um período do pensamento de Hegel diferente daquele em que ele se encontrava, em Iena, ao escrever a *Fenomenologia do Espírito*.

No entanto, como já apontamos, a dissertação será encerrada com acenos à antropologia filosófica hegeliana, já que a *Fenomenologia do Espírito* não pretende oferecer uma antropologia filosófica consolidada e estruturada, mas deficiências dos saberes nela expostos. Nossa análise apontará essas deficiências a fim de evitar qualquer unilateralidade nas respostas dadas às perguntas supracitadas.

Portanto, o que faremos é discutir qual é o discurso filosófico sobre o “ser do homem” nessas nas figuras do *estoicismo* e *hedonismo moderno* que estão, necessariamente, entrelaçados com o problema do ser espiritual do ser humano.

⁶ Enc. III, §377, p. 7.

Capítulo 1

A idéia de experiência (Erfahrung) da consciência

1.1 Introdução

Por se tratar de um conceito amplo em sua significação, o conceito de experiência está entrelaçado com vários outros conceitos presentes na *Fenomenologia do Espírito*. Como este capítulo se propõe a tratar a ideia de experiência da consciência, faremos esta exposição relacionando o conceito de experiência com outros conceitos para, portanto, explicar a ideia de experiência da consciência, de tal modo que a experiência será o eixo em torno do qual os outros conceitos estudados na *Fenomenologia do Espírito* serão arrolados.

1.2 Ciência

O primeiro título intermediário (Zwischentitel) pensado por Hegel para a *Fenomenologia do Espírito* foi *Ciência da Experiência da Consciência*. Ela constituía o primeiro tomo de uma obra maior intitulada *Sistema da Ciência* (System der

Wissenschaft), formado, por sua vez, em seu segundo tomo, por sistema da lógica, ciência da natureza e ciência do espírito.

No segundo parágrafo do auto-anúncio sobre o livro Hegel apresenta o primeiro tomo como aquele que apresenta o saber em devir (*das werdende Wissen*), de tal modo que ela aparece no lugar de posições psicológicas e racionalistas. Diz ele sobre a *Fenomenologia do Espírito* que

[este tomo] considera a *preparação* para a ciência a partir de um ponto de vista pelo qual ela [mesma] é uma ciência nova, interessante, e a Ciência primeira da Filosofia. Ela concebe dentro de si as *Figuras* diversas do *Espírito* como estações do caminho através do qual ele devém Saber puro ou Espírito absoluto.⁷

Acerca da própria *Fenomenologia do Espírito* Hegel comenta que o que o livro “apresenta é o vir-a-ser da *ciência em geral* ou do *saber*. [...]. Para tornar-se saber autêntico, ou produzir o elemento da ciência que é seu conceito puro, o saber tem de se esfalfar através de um longo caminho”.⁸ Caminho este que é justamente o da experiência que a consciência percorre.

Na perspectiva de Hegel a *Fenomenologia do Espírito* é uma obra puramente científica porque ela apresenta um pensamento filosófico sistemático e metódico. Com efeito, podemos dizer que a filosofia é ciência (do Absoluto). Como veremos mais adiante, o absoluto se desdobra em si mesmo na sua unidade, isto é, as determinações são imanentes à totalidade.

No seu caminho para a ciência a consciência realiza a experiência (*Erfahrung*) que consiste naquilo que ela descobre por si mesma em seu próprio caminho. Descoberta essa que se realiza na experimentação da incoerência interna entre seu *objeto* (a verdade) e seu

⁷ G. W. F. HEGEL. Auto-anúncio de Hegel sobre a *Fenomenologia do Espírito* (1807). Trad. Manuel Moreira da Silva, Professor do Departamento de Filosofia da UNICENTRO/PR, URL = <http://br.groups.yahoo.com/group/gt_hegel>, versão corrigida em 21/01/2006 (primeira versão apresentada em 14/09/2005).

⁸ FE, §27, p. 40 e 41.

saber sobre o objeto. Essa incoerência interna se dá porque a relação entre objeto e saber tem lugar na própria consciência natural que faz a experiência. Quando não há mais incoerência entre saber e objeto e, portanto, uma adequação dos dois, é o momento fundador da ciência, o saber absoluto.

Segundo Hegel, todo conhecimento somente o é sobre o absoluto, ou seja, nada se pode conhecer fora dele, pois, “só o absoluto é verdadeiro, ou só o verdadeiro é absoluto”.⁹ O que não quer dizer que todo conhecimento relativo às diversas figuras da consciência o seja completo, perfeito e acabado sobre o absoluto. Pelo contrário, pois a incoerência entre saber e objeto significa justamente um conhecimento parcial e deficiente sobre o absoluto. *A Fenomenologia do Espírito* lida com o absoluto que se manifesta nas diversas figuras finitas. Assim sendo, a tese de Hegel mostra a necessidade da presença do infinito em cada parte, sem nela se esgotar.

A ciência já entra em cena no início da experiência da consciência. Esta, ao percorrer as estações, percorre o caminho da própria ciência, “que não é ainda a ciência realizada e desenvolvida em sua verdade”.¹⁰ O entrar em cena da ciência consiste em representá-la como uma aparência (*Erscheinung*). Com efeito, como tal, deve-se se libertar dessa aparência, pois ela denuncia um saber não verdadeiro. E enquanto saber não verdadeiro, a aparência é contingente e fugaz.

No entanto, a consciência não pode desfazer-se desse saber não verdadeiro como se ele fosse absolutamente nada e, por outro lado, ela também não pode tomá-lo como um saber melhor. Esse saber, mesmo não sendo plenamente verdadeiro, é ele ainda ciência, porém deficiente. Não é ainda ciência em si e para si, ou seja, a verdadeira ciência, o sistema da ciência. Por isso, diz Hegel, “aqui deve ser levada adiante a exposição do saber

⁹ FE, §75, p. 72.

¹⁰ FE, §76, p. 73.

que-aparece [ou saber fenomenal]”.¹¹ É o saber como fenômeno, ou, vir-a-ser; isto é, a consciência natural no seu ato de caminhar rumo ao verdadeiro saber. Uma verdadeira viagem de descoberta. Ou, como diz Hegel,

o caminho da consciência natural que abre passagem rumo ao saber verdadeiro. Ou como o caminho da alma, que percorre a série de suas figuras como estações que lhe são preestabelecidas por sua natureza, para que se possa purificar rumo ao espírito, e através dessa experiência completa de si mesma, alcançar o conhecimento do que ela é em si mesma.¹²

O “saber verdadeiro” é o fim do caminho da consciência natural. O caminho propriamente dito é constituído pelas figuras que são momentos da consciência. “Portanto, a *Fenomenologia* é o itinerário da *alma* que se eleva ao *espírito* pelo intermédio da *consciência*”.¹³

Esse caminho percorrido representa a história descrita em seus pormenores da formação (*Bildung*) da consciência para a ciência. Diz Hegel no prefácio acerca do conceito “*Bildung*” que

A tarefa de conduzir o indivíduo, desde seu estado inculto até o saber, devia ser entendida em seu sentido universal, e tinha de considerar o indivíduo universal, o espírito consciente-de-si na sua formação cultural.¹⁴

Já na introdução, ainda sobre o conceito “*Bildung*” diz Hegel que “A série de figuras que a consciência percorre nesse caminho é, a bem dizer, a história detalhada da *formação* para a ciência da própria consciência”.¹⁵

A *Fenomenologia do Espírito*, enquanto é uma ciência, descreve a totalidade do Ser tal como ele aparece (*erscheint*) à consciência que faz a experiência do real. Por isso, não

¹¹ FE, §76, p. 74.

¹² FE, §77, p. 74.

¹³ HYPOLITE, 1999, p. 27.

¹⁴ FE, §28, p. 41.

¹⁵ FE, §78, p. 75.

há uma realidade em si apartada da consciência, pois a realidade é interpretada mediante a relação entre o saber e a verdade que são os elementos que constituem a consciência. Assim sendo, Hegel se propõe apenas a descrever as experiências da consciência natural e não construí-las.

1.3 Saber e verdade

Como já falamos, em cada figura da consciência (ou cada aparecimento do Espírito) está presente uma relação entre saber e verdade. Essa relação é uma aparência que, figura após figura, faz revelar a essência da verdadeira ciência, ou, o saber absoluto. É o momento em que a consciência natural deixa de se mostrar apenas como conceito do saber, isto é, saber não real, e se toma imediatamente por saber real. Aqui a experiência da consciência apresenta um significado importante. Nesse caminhar, a consciência natural, ao realizar o conceito, experimenta a perda de si mesma, pois perde a sua própria verdade. Assim, segundo Hegel, “esse caminho pode ser considerado o caminho da dúvida [Zweifel] ou, com mais propriedade, caminho de desespero [Verzweiflung]”.¹⁶ O desespero se concretiza porque o perder a si mesma não se reduz somente a perder seu saber teórico, ou seja, a sua verdade, mas perde, também, o sentido da vida e do mundo, isto é, o sentido de sua existência. O surgimento de uma crise (krisis) se estabelece na passagem de uma experiência a outra, pois é um momento de ruptura. Uma ruptura que causa um efetivo desespero. No entanto, é preciso à consciência resistir à aridez do caminho.

¹⁶ FE, §78, p. 74.

A consciência é tomada por um ceticismo que a torna capaz de examinar o que é verdade a respeito de pensamentos, representações e opiniões pretensamente naturais. A consciência natural citada acima é aquela repleta de pré-conceitos e pré-juízos, por serem interpretados como naturais, indubitáveis e inquestionáveis por aquela consciência. Esse ceticismo da consciência é desenvolvido a ponto de não se deixar entregar, no caminho da ciência, à autoridade do pensamento alheio; ainda que a dúvida a leve ao desespero. E também não deixar com que ela fique estática diante da dúvida e, assim, conclua com isso que nenhum conhecimento verdadeiro é possível. Ora, *saber fenomenal* significa uma inquietude do próprio saber, e enquanto esse pertence à consciência que faz a experiência, a inquietude a leva além de si mesma.

O ir além do limite pode ser expresso no conceito de *reversão* (Umkehrung)¹⁷ que Hegel menciona no parágrafo 87. A transversão se explica pelo fato de que o verdadeiro para a consciência é ambíguo. Assim sendo, uma vez que o verdadeiro é pela consciência questionado, muda-se tanto o verdadeiro quanto o saber sobre ele. O que ocorre, portanto, é uma mudança tanto do saber quanto do verdadeiro (objeto ou verdade), ou seja, a relação entre os dois sofre uma mudança. O que explica a passagem de uma figura da consciência para outra.

Ora, do ponto de vista exposto, mostra-se o novo objeto como vindo-a-ser mediante uma *reversão da consciência* mesma. Essa consideração da Coisa é uma achega de nossa parte, por meio da qual a série das experiências da consciência se eleva a um processo científico; mas, para a consciência que examinamos, essa consideração não tem lugar. De fato, porém, é a mesma situação já vista acima, quando falamos da relação dessa exposição com o ceticismo: a saber, cada resultado que provém de um saber não verdadeiro não deve desaguar em um nada vazio, mas tem de ser apreendido necessariamente como nada *daquilo de que resulta*: um resultado que contém o que o saber anterior possui em si de verdadeiro.¹⁸

¹⁷ O conceito *Umkehrung* pode ser traduzido também por “transversão” ou “transgressão”.

¹⁸ FE, §87, p. 81.

A inquietude do saber não cessará a não ser que a experiência chegue ao seu término. Assim, diz Hegel que

o saber tem sua *meta* fixada tão necessariamente quanto a série do processo. A meta está ali onde o saber não necessita ir além de si mesmo, onde a si mesmo si encontra, onde o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito. Assim, o processo em direção a essa meta não pode ser detido, e não se satisfaz com nenhuma estação precedente.¹⁹

Nessa experiência da formação da consciência, encontra-se, portanto, uma meta (telos) que já está necessariamente preestabelecida. O absoluto que se manifesta em cada figura finita, ou seja, a presença do infinito em cada parte, de que já falamos acima, denuncia o caráter teleológico do desenvolvimento da consciência. A meta é atingida quando o saber não necessita ir além de si mesmo. Quando, como já foi falado antes, não há mais incoerência entre saber e verdade, e a consciência encontra a si mesma no saber absoluto. Ou seja, a meta da consciência é atingida quando “aquele momento de sua experiência em que se lhe torna plenamente consciente o caráter relacional”²⁰ entre seu saber e sua verdade; quando vem abaixo a ilusão de uma verdade em si e entende que a verdade só é verdade do saber e o saber só é saber da verdade.

As estações presentes no caminho serão todas percorridas pela própria consciência que vai além do limitado. E na medida em que esse limitado lhe pertence, ela, portanto, vai além de si mesma. Nesse ir além de si mesma está presente o método utilizado por ela. Método este que fará o exame tanto do que está correto ou incorreto em relação ao saber e à verdade manifestos na própria consciência, quanto do padrão de medida usado para verificar a correspondência do saber à verdade. Enquanto é conceito do saber, ela

¹⁹ FE, §80, p. 76.

²⁰ VIEIRA, 2008, p. 66.

transcende a si mesma, ou, nas palavras de Hegel, “esse objeto é a essência ou o *Em-si*. Mas é também o *Em-si* para a consciência”.²¹

É importante salientar que o objeto para nós leitores da obra é o saber fenomenal. Mas, para a consciência natural que faz a experiência o saber se apresenta como tendo por objeto o ser de algo outro, independente dele. A verdade, que, para nós, se relaciona com o saber, é, no entanto, considerada pela consciência natural como algo externo a ela, ou seja, a verdade é posta por ela mesma fora desta relação; é vista como um ser outro, isto é, o ser-em-si, o essente, independente do saber. A separação, portanto, entre saber e verdade é dada na própria consciência.

Pois a consciência *distingue* algo de si e ao mesmo tempo *se relaciona* com ele; ou, exprimindo de outro modo, ele é algo *para a consciência*. O aspecto determinado desse *relacionar-se* – ou do *ser algo para uma consciência* – é o *saber*. Nós porem distinguimos desse ser para um outro o ser-em-si; o que é relacionado com o saber também se distingue dele e se põe como *essente*, mesmo fora dessa relação: o lado desse Em-si chama-se *verdade*.²²

Toda relação entre saber e verdade pressupõe uma separação imante à própria relação, mas, ambos (saber e verdade) são partes de uma e a mesma coisa, a saber, a consciência que faz a experiência. Ou de forma mais precisa: a consciência é a relação entre saber e verdade. É próprio da consciência natural não compreender essa relação, isto é, não compreender a si mesma.

Como diz Hegel, “a natureza do objeto que investigamos ultrapassa essa separação ou essa aparência de separação e de pressuposição”.²³ Ora, sendo assim, a consciência é em si mesma sua própria medida, ou seja, ela deve descobrir por si só a inadequação do

²¹ FE, §86, p. 80.

²² FE, §82, p. 77 e 78.

²³ FE, §84, p. 78.

seu saber em relação a sua verdade e passar para uma nova figura; onde a dialética descrita se estabelece novamente.

Já que essa relação, portanto, entre saber e verdade constitui a própria consciência, ela é o motor do desenvolvimento fenomenológico. Pois é nessa relação que consiste a sua experiência e a sua formação. “É verdadeiramente a própria consciência ingênua que fará sua experiência, e assim verá transformar-se seu objeto e a si mesma”.²⁴ Então, o saber que a consciência tem sobre o outro (a natureza e o mundo) é, na verdade, um saber sobre si; e não é menos verdade que o saber sobre si é saber sobre o outro. Assim sendo, o outro, o mundo, o objeto, enfim a “realidade” é, por assim dizer, filtrados pelo saber e verdade da consciência natural.

Segundo Hegel, “a consciência, por um lado, é consciência do objeto; por outro lado, consciência de si mesma: é consciência do que é verdadeiro para ela, e consciência do seu saber da verdade”.²⁵ Por isso ambos os momentos são para ela; ela mesma é sua comparação entre seu próprio saber e o objeto. Há o momento em que a consciência é saber sobre o objeto, algo que é para ela, o *em si*, algo distinto dela, e o outro momento que é a consciência de seu saber sobre o objeto, “ou o ser do objeto *para* a consciência”;²⁶ é a consciência que ela tem da relação, o ser *para si*. O exame que a consciência faz se fundamenta nessa distinção. Quando os dois momentos não se correspondem, ou seja, seu saber do objeto (*para si*) e o objeto (*em si*), então a consciência deve mudar seu saber para adequá-lo ao objeto. Mas, ao mudar o saber se muda também o objeto, pois o objeto somente o era do então saber que foi mudado. Com isso, diz Hegel,

vem-a-ser para a consciência: o que antes era o *Em-si* não é em si, ou seja, só era em si *para ela*. Quando descobre portanto a consciência em

²⁴ HYPOLITE, 1999, p. 25.

²⁵ FE, 2002, §85, p. 79.

²⁶ FE, 2002, §85, p. 79.

seu objeto que o seu saber não lhe corresponde, tampouco o objeto se mantém firme. Quer dizer, a medida do exame se modifica quando o objeto, cujo padrão deveria ser, fica reprovado no exame.²⁷

Como vimos, há dois objetos em cena, a saber, a essência ou o *Em-si*, e, também, o “*Em-si* para a consciência”. O que faz com que o objeto seja ambíguo, isto é, que a consciência tenha dois objetos, a saber, o *Em-si* e o ser para ela desse *Em-si*. O segundo aparece como a representação do seu saber sobre o primeiro. Com efeito, ele é o objeto verdadeiro, pois é o objeto da e para a consciência. Esse novo objeto é a experiência que a consciência fez sobre ele, ou como diz Hegel: “Esse novo objeto contém o aniquilamento [natividade] do primeiro”.²⁸ Com isso a consciência modifica a si mesma, pois a mudança é obra sua. O seu objeto é determinado formalmente pelo seu saber, ou seja, ela determina a forma do seu objeto. Todo o processo ocorre no nível fenomenológico, uma vez que acontece na própria consciência enquanto tal. Tanto o saber quanto a verdade são fenômenos da consciência; são imanentes a ela. Assim, “o que importa é saber que os dois, conceito e objeto (ser-para-outro e ser-em-si), estão ambos no interior da consciência, o do saber que analisamos”.²⁹

É importante salientar que nessa experiência estão presentes dois discursos lógicos. Chamam-se esses de lógica do *para ela* (*für es*) e lógica do *para nós* (*für uns*). Ora, sendo a *Fenomenologia do Espírito* uma descrição fenomenológica da experiência da consciência, então, a obra descreve como se dá a existência da consciência, em sua experiência, para ela mesma.

Assim a lógica do para ela descreve a experiência fenomenológica da consciência, ao passo que a lógica do para nós é a análise filosófico-científica do momento descrito; é a análise feita pelo autor, pelo filósofo ou por nós leitores da obra que não estamos mais

²⁷ FE, 2002, §85, p. 79 e 80.

²⁸ FE, 2002, §86, p. 80.

²⁹ MENESES, 1992, p. 32.

submetidos às ilusões da consciência natural. Assim, toda essa descrição e análise são pautadas na relação entre o saber (do sujeito) e a verdade (do objeto). Assim sendo, segundo Hegel

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.³⁰

Para nós as séries das figuras, ou o vir-a-ser da consciência, se apresentam em sua necessidade. Mas para consciência que faz a experiência as figuras aparecem sem ela saber como lhe acontece; como raios que caem de um céu sem nuvens. Vemos um movimento que acontece pela suas costas. Assim, esse movimento apresenta o momento do *ser-em-si* ou *ser-para-nós* que, portanto, é incompreensível para a consciência. Para ela não há compreensão de como e porque surge o objeto.

No entanto, nós compreendemos as causas e o aspecto formal desse surgimento, uma vez que o compreendemos como movimento imanente e vir-a-ser necessários. Assim sendo, as várias formas do saber da consciência, ou as suas figuras, estão encadeadas de forma necessária e, assim se justifica, é possível fazer uma ciência das experiências da consciência.

Concluindo, nas palavras de Hegel: “É por essa necessidade que o caminho para a ciência já é *ciência* ele mesmo, e, portanto, segundo seu conteúdo, é ciência da *experiência da consciência*”.³¹

³⁰ FE, §87, p. 81.

³¹ FE, §88, p. 81.

1.4 Aufheben ou “negação determinada”

Cada resultado que se origina da inadequação da relação entre saber e verdade deve ser conservado. Ou seja, deve-se conservar o saber anterior no que ele tem de verdadeiro. Com isso, cada figura nova que se apresenta é fruto de uma negação e de uma conservação. Sobre este processo, nos diz Hegel que

A série completa das formas da consciência não-real resultará mediante a necessidade do processo e de sua concatenação mesma. Para fazer inteligível esse ponto, pode-se notar previamente, de maneira geral, que a apresentação da consciência não verdadeira em sua inverdade não é um movimento puramente *negativo*. A consciência natural tem geralmente uma visão unilateral assim, sobre este movimento. Um saber, que faz dessa unilateralidade a sua essência, é uma das figuras da consciência imperfeita, que ocorre no curso do itinerário e que ali se apresentará. Trata-se precisamente do *cepticismo*, que vê sempre no resultado semente o *puro nada*, e abstrai de que esse nada é determinadamente o nada daquilo donde procede, só é de fato o resultado verdadeiro: é assim um nada *determinado* e tem um *conteúdo*. O ceticismo que termina com a abstração do nada ou do esvaziamento não pode ir além disso, mas tem de esperar que algo de novo se lhe apresente – e que novo seja esse – para jogá-lo no abismo vazio. Porém, quando o resultado é apreendido como em verdade é – como negação *determinada* –, é que então já surgiu uma nova forma imediatamente, e se abriu na negação a passagem pela qual, através da série completa das figuras, o processo se conduz por si mesmo.³²

Assim sendo, para a consciência natural, o resultado da experiência de cada figura é “puramente *negativo*”. Mas em verdade, cada resultado é uma “negação *determinada*”. Hegel chama de supressunção (*aufheben*) esse movimento de negação que faz surgir, como resultado, uma nova figura da consciência. “O *suprassumir* apresenta sua dupla significação verdadeira que vimos no negativo: é ao mesmo tempo um *negar* e um

³² FE, §79, p. 75 e 76.

conservar".³³ Toda negação determinada é de certa forma uma posição. Negar um determinado saber já é o surgimento de um novo saber. É assumir um novo saber. Ou seja, outra verdade surge a partir do momento em que se conhece o erro. O primeiro objeto que se apresenta à consciência se torna o saber desse objeto, isto é, o Em-si se torna um ser para a consciência desse Em-si. Um novo saber que nega o precedente e ao mesmo tempo conserva o que este, o saber anterior, tem de verdade. Assim, há dois sentidos de *aufheben*, pois temos uma negação determinada e ao mesmo tempo um conteúdo positivo. Se se muda a verdade então, muda-se o saber. Assim, segundo Hegel,

[...] no pensar conceitual o negativo pertence ao conteúdo mesmo e – seja como seu movimento *imane*nte e sua determinação, apreendido como resultado, é o negativo *determinado* e portanto é igualmente um conteúdo positivo.³⁴

A negação leva à uma nova determinação positiva do ser. No §82 da *Ciência da Lógica* da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas de 1830* Hegel diz a respeito da negação dialética que

A dialética tem um resultado *positivo* por ter um *conteúdo determinado*, ou por seu resultado na verdade não ser o *nada vazio, abstrato*, mas a negação de *certas determinações* que são contidas no resultado, precisamente porque este não é um *nada imediato*, mas um resultado.³⁵

Todo ser dado e determinado é negado e possui um resultado positivo. Este novo resultado conserva o que foi negado e é um novo determinado, por isso, é positivo. Portanto, a negação não é um *nada vazio*, mas sim um *negativo determinado* porque leva a um resultado positivo. Este é outro determinado que pode igualmente ser negado para levar

³³ FE, §113, p. 96.

³⁴ FE, §59, p. 62.

³⁵ Enc. I, §82, p. 166.

a um outro resultado positivo e assim sucessivamente. Na prática da experiência da consciência, esse processo dialético se descreve no surgimento de uma nova figura como “o resultado do desenvolvimento imanente de questões que não encontram mais uma solução”³⁶ na figura precedente.

A nós leitores da obra, só resta o puro ver o que se passa com a consciência, sem fazer interferência alguma na experiência que ela faz. Se Hegel descreve e analisa a história da formação da consciência, isso quer dizer que seu pensamento filosófico não intervém nessa descrição, que, como já falamos, apresenta os momentos preestabelecidos da formação. Hegel é bastante claro neste ponto, ao dizer que

Uma abordagem de nossa parte se torna supérflua segundo esse aspecto, em que conceito e objeto, o padrão de medida e o que deve ser testado estão presentes na consciência mesma. Aliás, somos também poupados da fadiga da comparação entre os dois, e do *exame* propriamente dito. Assim, já que a consciência examina a si mesma, também sob esse aspecto, só nos resta o puro observar.³⁷

No prefácio da *Fenomenologia* Hegel critica o método em que se aplica uma forma única e estática no saber da consciência sobre seu conteúdo. De acordo com ele, é preciso deixar à consciência no seu vir-a-ser.

É, pois, inútil aplicar de fora o formalismo ao conteúdo concreto; [pois] esse conteúdo é nele mesmo o passar ao formalismo. Mas [então] o formalismo deixa de ser formalismo, porque a forma é o vir-a-ser inato do próprio conteúdo concreto.³⁸

O conhecimento científico (filosófico) deve se entregar à vida e ao movimento do conteúdo concreto (o objeto) no intuito de apenas contemplá-lo e descrevê-lo tal como ele é em si. Por isso que não podemos interferir na experiência que a consciência faz, porque

³⁶ VIEIRA, 2008, p. 65.

³⁷ FE, §84, p. 79.

³⁸ FE, §56, p. 60.

estamos fora do processo, ao passo que ela está dentro desse movimento. A consciência está totalmente ligada ao objeto do conhecimento e é, portanto, perfeitamente capaz de revelar pela palavra (*logos*) o verdadeiro conhecimento científico-filosófico. A reflexão, que a consciência faz sobre si mesma a partir do seu conteúdo, não é algo acrescentado ou imposto a ela. Em suma, nas palavras de Hegel,

o conhecimento científico requer o abandono à vida do próprio objeto; ou, o que é o mesmo, exige que se tenha presente e se exprima a necessidade interior do objeto. Desse modo, indo a fundo em seu objeto, esquece aquela vista geral que é apenas a reflexão do saber sobre si mesmo a partir do conteúdo. Contudo, submerso na matéria e avançando no movimento dela, o conhecimento científico retorna a si mesmo; mas não antes que a implementação ou o conteúdo, retirando-se em si mesmo e simplificando-se na determinidade, se tenha reduzido a *um* dos aspectos, o todo simples, que não enxergava a si mesmo, emerge da riqueza em que sua reflexão parecia perdida.³⁹

No fim das experiências da consciência, o saber fenomenal (reflexivo) é capaz de refazer todo o percurso desde a sua gênese até o termo final de sua caminhada, ou de seu desenvolvimento, contemplando e discursando sobre sua experiência, que é o conhecimento completo da formação de si mesmo. Assim o real, ou a totalidade, é revelado pela razão. Essa totalidade, ou a realidade, revelada pela razão, “desdobrada e mesmo assim una em si porque diferentemente real, considerada como um todo ou como totalidade, em Hegel chama-se Espírito (...)”.⁴⁰

Todas as figuras da consciência que se apresentam na experiência são, na verdade, momentos do todo, um mundo diverso, flutuante e dinâmico, porque está em movimento.

Segundo Hegel

³⁹ FE, §53, p. 58.

⁴⁰ KOJÈVE, 2002, p. 425.

A experiência que a consciência faz sobre si mesma não pode abranger nela, segundo seu conceito, nada menos que o sistema completo da consciência ou o reino total da verdade do espírito.⁴¹

O todo (das Ganze) não é constituído por composição ou uma simples junção de partes (Teile). Mas por um processo de desenvolvimento de momentos (Momente) a partir do conceito da consciência. Os momentos desta são posteriores ao todo uma vez que eles aparecem já determinados e que somente ao final da experiência é que ela entenderá os seus momentos em termos do todo. Os momentos não poderiam deixar de ser determinados, pois, segundo Henrique Santos, se não fossem, isto é, se fossem indeterminados, eles escapariam “à racionalidade do conceito”.⁴² Os momentos do todo não podem ser pensados separadamente pela razão. Ou seja, não se pode reduzir o todo à parte. Mas sim, deve-se pensar o todo em seu desenvolvimento. Somente a razão é capaz de revelar pelo discurso o ser e o real na totalidade. Com efeito, cada momento, separadamente, não expressa a verdade do todo, que é o único verdadeiro. É preciso entender que o todo é imanente ao desenvolvimento da consciência. Assim, diz Hegel no prefácio da *Fenomenologia do Espírito* que

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 justamente nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser-de-si-mesmo.⁴³

Hegel chama a atenção para a aparente contradição em conceber o absoluto essencialmente como resultado. Segundo ele, essa contradição se dissipa ao levar em conta a mediação (Vermittlung). O absoluto, que enquanto palavra, não exprime o significado

⁴¹ FE, §89, p. 81.

⁴² SANTOS, 2007, p. 58.

⁴³ FE, §20, p. 36.

nela contido, primeiramente, enuncia-se como imediato e por isso é o universal.⁴⁴ Não é imutável; e sim puro devir. Assim, a série das figuras pelas quais passa a consciência é, na verdade, um entrelaçamento de mediações até o saber absoluto. Ou seja, enquanto a relação entre saber e verdade que está presente em cada figura e que, portanto, constitui a própria consciência, faz com que esta seja a verdade efetiva “mas só na medida em que é o movimento do pôr-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se outro”.⁴⁵ De acordo com Hegel, na verdade,

a mediação não é outra coisa senão a igualdade-consigo-mesmo semovente, ou a reflexão sobre si mesmo, o momento do Eu para-si-essente, a negatividade pura ou reduzida à sua pura abstração, o *simples vir-a-ser*⁴⁶.

Mais a frente no Prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel acrescenta acerca da mediação que “o sujeito é a substância verdadeira, o ser ou a imediatez – que não tem fora de si a mediação, mas é a mediação mesma.”⁴⁷

Segundo Kojève, o imediato é o ser dado e o mediato é a ação negadora do dado imediato. Todo ser mediato, fruto de uma imediatidade mediatizada, é parcial, isso porque se torna em um imediato relativo que sofre outra ação negadora (mediata). O término dessa dialética é quando todo ser imediato relativo é mediatizado pela ação negadora consciente. Ou seja, quando o sujeito se sabe enquanto mediação, ou, o que dá no mesmo, enquanto ação negadora.

E, quanto à dialética ideal da ciência, ela apenas descreve o movimento ou esse processo de mediação progressiva, a partir de seu começo que é

⁴⁴ O universal é o primeiro momento (Moment) constitutivo do (espírito) absoluto e, que, posteriormente se desenvolve em particularidade e singularidade (ver parágrafos 163 – 5 da Enc. I).

⁴⁵ FE, 2002, §18, p. 35.

⁴⁶ FE, §20, p. 36.

⁴⁷ FE, 2002, §33, p. 44.

o imediato absoluto, até seu fim que é o mesmo imediato completamente mediatizado.⁴⁸

Este fim que é o “imediato completamente mediatizado” é o espírito absoluto ou, simplesmente, absoluto “cuja partição original (Ur-teil) está em nosso espírito”.⁴⁹ Santos, diz que “o absoluto *não* é este nem aquele, mas o que permite dizer este ou aquele”.⁵⁰ Em outra passagem, ele diz que a consciência natural “se dispõe a dar voz ao discurso do absoluto, e mesmo que não queira sacrificar o que lhe é próprio, ela precisa elevar-se à universalidade do ser e do conhecer, onde os dramas pessoais não encontram abrigo”.⁵¹ É preciso, portanto, elevar-se ao verdadeiro conhecimento filosófico-científico porque a Filosofia é ciência do absoluto.

1.5 Experiência (Erfahrung)

É justamente esse processo todo descrito que Hegel chama de *experiência*. Pois, segundo ele

Esse movimento *dialético* que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, *enquanto dele surge o novo objeto verdadeiro* para a consciência, é justamente o que se chama *experiência*.⁵²

A experiência da consciência se descreve em um movimento. Mas não se trata de um movimento externo à consciência. Pelo contrário, é um movimento na consciência

⁴⁸ KOJÈVE, 2002, p. 452.

⁴⁹ SANTOS, 2007, p. 21.

⁵⁰ SANTOS, 2007, p. 23.

⁵¹ SANTOS, 2007, p. 18.

⁵² FE, §86, p. 80.

mesma, ou seja, é um movimento imanente a ela. É um movimento que se define como dialético porque é uma relação entre saber e verdade da consciência. Pois, o surgimento de um novo e verdadeiro objeto, ou, uma nova e mais verdadeira verdade implica no surgimento de um novo e verdadeiro saber, isto é, dessa relação surge uma nova figura da consciência que são momentos do todo.

A experiência que a consciência faz sobre si mesma não pode abranger nela, segundo seu conceito, nada menos que o sistema completo da consciência ou o reino total da verdade do espírito. Seus momentos abstratos ou puros, mas sim, tais como são para a consciência ou como a mesma aparece em sua relação para com eles; por isso os momentos do todo são figuras da consciência.⁵³

A consciência é, portanto, sempre criativa e superadora de limites. Em cada figura particular ela experimenta seu saber no objeto. E, com efeito, ela supera a si mesma enquanto consciência finita. Daí a ideia de Umkehrung da consciência, ou seja, superar os seus limites significa uma transversão ou uma transgressão positiva dos seus horizontes⁵⁴ cognitivos, éticos, estéticos, religiosos, sociais, políticos, etc.

A consciência, ao abrir caminho rumo à sua verdadeira existência, vai atingir um ponto onde se despojará de sua aparência: a de estar presa a algo estranho, que é só para ela, e que é como um outro. Aqui a aparência se torna igual à essência, de modo que sua exposição coincide exatamente com esse ponto da ciência autêntica do espírito. E, finalmente, ao apreender sua verdadeira essência, a consciência mesma designará a natureza do próprio saber absoluto.⁵⁵

A “natureza do próprio saber absoluto” significa, na verdade, a verificação da relatividade do saber e da verdade da consciência, ou seja, a verificação de que todo saber [é relativo a uma verdade e toda verdade é relativa a um saber. É uma ilusão da

⁵³ FE, §89, p. 81 e 82.

⁵⁴ O Termo “horizonte” aqui utilizado significa literalmente aquilo que limita e determina, e, por isso, poder ser ultrapassado.

⁵⁵ FE, §89, p. 82.

consciência natural a crença de que existe uma verdade em si. O véu da ilusão vai caindo de forma mediatizada, isto é, mediante as várias figuras pelas quais ela vai percorrendo e na medida do seu caminhar a aparência se despojará.

A experiência revela a realidade concreta. Por isso o discurso da consciência que faz a experiência diz a verdade tal como é para ela. Mesmo que a verdade por ela dita seja constantemente negada e conservada em outro saber. Porque “o verdadeiro só é efetivo como sistema”.⁵⁶

O real concreto (do qual falamos) é ao mesmo tempo real-revelado-por-um-discurso e discurso-que-revela-um-real. A experiência hegeliana não se relaciona nem com o real, nem com o discurso considerado isoladamente, mas com sua unidade indissolúvel. E, por ser um discurso revelador, ela mesma é um aspecto do real concreto que está descrevendo. Logo, ela não traz nada de fora, e o pensamento ou o discurso que dela nascem não são uma reflexão sobre o real: é o próprio real que se refletiu ou se reflete no discurso ou como pensamento. Em especial, se o pensamento e o discurso do erudito hegeliano ou do sábio são dialéticos, é apenas porque refletem fielmente o movimento dialético do real do qual fazem parte, e do qual fazem a experiência adequada ao entregar-se a ele sem nenhum método preconcebido.⁵⁷

A experiência da consciência descreve os momentos que, um após o outro, a faz compreender que ela mesma é a própria realidade. “Esse caminho é a evocação da historicidade do homem [...]”.⁵⁸ Pois as figuras pelas quais passam a consciência, tem, segundo Henrique Vaz,

uma dupla face. Uma face *histórica*, porque as experiências aqui recolhidas são experiências de cultura, de uma cultura que se desenvolveu no tempo sob a injunção do pensar-se a si mesma e de justificar-se ante o tribunal da Razão. Uma face *dialética*, porque a sucessão das figuras da experiência não obedece à ordem cronológica dos eventos mas à necessidade imposta ao discurso de mostrar na sequência das experiências o desdobramento de uma lógica que deve

⁵⁶ FE, §25, p. 39.

⁵⁷ KOJÈVE, 2002, p. 428 e 429.

⁵⁸ KOJÈVE, 2002, p. 38.

conduzir ao momento fundador da ciência: ao Saber absoluto como adequação da certeza do sujeito com a verdade do objeto.⁵⁹

A consciência ao atingir sua verdadeira existência se despojará da ilusão (Schein) que a mantinha presa a algo estranho a ela que se lhe apresentava como um outro. A aparência (Erscheinung) se revela como essência e nada mais fica oculto para a consciência “de modo que sua exposição coincide exatamente com esse ponto da ciência autêntica do espírito”.⁶⁰ A consciência ao apreender essa sua verdadeira essência, representar-se-á como o próprio Saber absoluto. Na interpretação de José Henrique Santos, o sentido estritamente filosófico da *experiência* é o “ato pelo qual o espírito busca tomar conhecimento do que lhe é próprio, vem a ser a infinitude que o eleva ao absoluto que traz em si”.⁶¹

Assim, a ideia de *experiência* tem um sentido amplo em Hegel, pois nela apreendemos a formação cultural, histórica, científica, enfim, educacional da consciência, que são representadas nas diversas figuras. “A experiência que é feita aqui não é somente a experiência teórica, o saber do objeto; mas toda a experiência”.⁶² Ou seja, para Hegel, todos os modos de vivência da consciência, suas visões gnosiológicas, estéticas, éticas, religiosas e axiológicas do mundo, constituem a sua experiência. Até o momento em que o absoluto que a consciência traz em si se torna uma ciência para ela mesma.

Assim sendo, esta ciência “não é uma lógica, como *organon*, que trata do instrumento do saber antes do saber, nem um amor da verdade que não seja a possessão mesma da verdade”.⁶³ Podemos dizer, então, que a intenção de Hegel ao escrever a *Fenomenologia do Espírito* é efetivar o telos da filosofia, ou seja, “para que a filosofia se

⁵⁹ (FE, p. 14). Apresentação – A significação da Fenomenologia do Espírito – por Henrique Vaz.

⁶⁰ FE, §89, p. 82.

⁶¹ SANTOS, 2007, p. 33.

⁶² HYPOLITE, 1999p. 26.

⁶³ HYPOLITE, 1999, p. 21.

aproxime da forma da ciência – da meta em que deixe de chamar-se *amor ao saber* para ser *saber efetivo (...)*”.⁶⁴

⁶⁴ FE, §5, p. 27.

Capítulo 2

O Estoicismo ou o espírito como puro pensar

2.1 Introdução

O problema geral que iremos tratar a partir deste momento é acerca do ser espiritual do ser humano, ou seja, o espírito entendido como ser humano. Não se trata de uma redução do primeiro ao segundo. Pois a *Fenomenologia do Espírito* não pode ser reduzida a uma antropologia, uma vez que, como vimos no primeiro capítulo da presente dissertação, Hegel declara que a *Fenomenologia* é uma obra sistemática e, portanto, é uma ciência do espírito ou do absoluto, tal como ele se manifesta no saber e na verdade da consciência individual e consciência coletiva. E, nesse sentido, o seu conteúdo permite também uma abordagem acerca de assuntos da Epistemologia, da Filosofia da Ciência, da Ética, da Estética, da Filosofia da História, da Filosofia da Religião e da Metafísica. Assim, conhecer o espírito é conhecer o *verdadeiro do homem*, pois “O conhecimento do espírito é o mais concreto, portanto o mais alto e o mais difícil”.⁶⁵

Como vimos no capítulo anterior, a *Fenomenologia* é uma obra que expõe o caminho da consciência até o saber absoluto. Sendo assim, ela “pode ser considerada uma introdução à concepção hegeliana do homem”,⁶⁶ e que também dará uma feição

⁶⁵ Enc. III, §377, p. 7.

⁶⁶ VAZ, 1993, p. 119.

determinante na concepção do ser humano que encontrará sua expressão mais definitiva na *Filosofia do Espírito* da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*.

Pretendemos, primeiramente, nos apropriar das categorias que desenvolvem traços de uma antropologia filosófica na *Fenomenologia do Espírito*, buscando entender a dimensão fenomenológica da ideia de ser humano. “A *fenomenologia* é uma descrição fenomenológica (no sentido husserliano da palavra); seu objeto é o homem como fenômeno existencial; o homem tal como aparece (*erscheint*) a si mesmo em sua existência e por ela”.⁶⁷ Para Kojève, a *Fenomenologia do Espírito* tem como tema o ser humano como um ser real na história. E enquanto tal, ela descreve as possibilidades humanas nas suas dimensões cognitivas, afetivas e ativas. Dimensões essas que abordaremos na figura estóica e hedonista.

2.2 O espírito se manifesta no sujeito humano

É no conceito de Espírito, central na filosofia de Hegel, que podemos encontrar uma ideia do ser humano. “A concepção hegeliana do homem desemboca, assim, no conceito do Espírito (*Geist*) que é o verdadeiro centro da sua filosofia”.⁶⁸ É na *Filosofia do Espírito Subjetivo* que

A concepção hegeliana do homem articula-se, desta sorte, segundo um ritmo dialético ternário que põe em evidência o caráter *subjetivo* do Espírito, ou seja, a sua negatividade essencial que lhe permite realizar-se como *sujeito* efetivamente real, vem a ser, na sua individualidade

⁶⁷ KOJÈVE, 2002, p. 36.

⁶⁸ VAZ, 1993, p. 120.

efetiva. É, pois, o “homem efetivo” (*der wirkliche Mensch*) que se constitui através desse movimento dialético que, no seu ritmo triádico, pode ser considerado uma tentativa de superação do dualismo clássico alma-corpo.⁶⁹

Como a *Fenomenologia* está contida na filosofia do *Espírito Subjetivo*⁷⁰, até o nível da *razão*, então, nos ateremos à *Fenomenologia do Espírito* de 1807. Primeiramente faremos uma breve abordagem a alguns parágrafos do prefácio e, posteriormente analisaremos brevemente algumas passagens da seção *Consciência-de-si*, uma vez que nos fornece material suficiente para explicar e justificar nossa afirmação de pensar o espírito também como sujeito humano.

É no prefácio da *Fenomenologia do Espírito* que encontramos algumas passagens de valor fundamental não só para a compreensão do texto como um todo, mas, também, para uma leitura antropológica do mesmo. Para começar, citamos uma passagem importante onde Hegel diz que

Segundo minha concepção – que só deve ser justificada pela apresentação do próprio sistema –, tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*.⁷¹

Hegel opõe substância ao sujeito no sentido de que o verdadeiro, ou o absoluto, é tanto sujeito quanto substância, e esta deve vir-a-ser sujeito. Continua ele que o erro está em apreender Deus como substância, o que causa a perda da consciência-de-si e, portanto, a perda do próprio sujeito.

⁶⁹ VAZ, 1993, p. 124. Não pretendemos discutir a teoria hegeliana do espírito subjetivo exposta na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. No entanto, ao que diz respeito ao dualismo *alma/corpo*, deve ser pensado, para fins da nossa pesquisa, sob as categorias de *pensamento/afeto*, ou, mais propriamente, *razão/desejo, estoicismo/hedonismo*.

⁷⁰ Aqui se poderia perguntar até que ponto a *Fenomenologia do Espírito* é uma introdução ao sistema, como Hegel disse claramente no auto-anúncio, uma vez que na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* ela é uma parte não introdutória do sistema.

⁷¹ FE, §17, p. 34.

O verdadeiro, entendido como sujeito, implica em momentos que parte do (1) desenvolvimento da unidade simples para sua (2) desunidade que, por sua vez, implica em uma (3) unidade diferenciada. Esses momentos, somente são possíveis pela mediação da atividade cognitiva e prática de sujeitos humanos; seja pela força do entendimento ou pela força da razão. “A justa exigência da consciência, que aborda a ciência, é chegar por meio do entendimento ao saber racional: já que o entendimento é o pensar, é o puro Eu em geral”.⁷² Chegar ao saber racional é percorrer o caminho do conhecimento da verdade que se manifesta.

As atividades cognitiva e prática do sujeito são capazes de analisar, no sentido forte do termo, a unidade simples carente de vida e, a partir desse trabalho do negativo, dar vida ao conceito. “A atividade do dividir é a força e o trabalho do *entendimento*, a força maior e mais maravilhosa, ou melhor: a potência absoluta. [...] é a energia do pensar, do puro Eu [...] O espírito só alcança sua verdade na medida em que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto”.⁷³ O sujeito, enquanto é essa força capaz de dar “ser-aí à determinidade”, é, portanto, pura negatividade, pois é vir-a-ser de si mesmo reconstruindo o todo, ou o verdadeiro. É a própria mediação.

Aliás, a substância viva é o ser, que na verdade é *sujeito*, ou – o que significa o mesmo – que é na verdade efetivo, mas só na medida em que é o movimento do pôr-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se outro. Como sujeito, é a *negatividade* pura e *simples*, e justamente por isso é o fracionamento do simples ou a duplicação oponente, que é de novo a negação dessa diversidade indiferente e de seu oposto. Só essa igualdade *reinstaurando-se*, ou só a reflexão em si mesmo no seu ser-Outro, é que são o verdadeiro; e não uma unidade *originária* enquanto tal. O verdadeiro é o vir-a-ser de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que o tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim.⁷⁴

⁷² FE, §13, p. 32.

⁷³ FE, §32, p. 44.

⁷⁴ FE, §18, p. 35.

A negatividade, portanto, é a chave para entendermos a relação entre sujeito e objeto que conduz toda a experiência da consciência na *Fenomenologia do Espírito*. A negatividade é o fundamento último do sujeito, que não é somente identidade, mas também diferença na medida em que é “mediação consigo mesmo do tornar-se outro”. O espírito, que primeiramente é *ser-em-si*, é a identidade consigo mesmo, o ser dado que pela ação da negatividade que implica, torna-se *ser-para-si*; assim, é também sujeito que produz a si mesmo e se sabe enquanto tal. Diz Hegel no §25 que

O que está expresso na representação, que exprime o absoluto como *espírito*, é que o verdadeiro só é efetivo como sistema, ou que a substância é essencialmente sujeito. [Eis] o conceito mais elevado que pertence aos tempos modernos e à sua religião. Só o espiritual é o *efetivo*: é a essência ou o *em-si-essente*: o *relacionado* consigo e o *determinado*; o *ser-outro* e o *ser-para-si*; e o que nessa determinidade ou em seu ser-fora-de-si permanece em si mesmo – enfim, o [ser] espiritual é *em-si-e-para-si*. Porém, esse *ser-em-si-e-para-si* é, primeiro, para nós ou *em-si*: é a *substância* espiritual. E deve ser isso também para *si mesmo*, deve ser o saber do espiritual e o saber de si como espírito. Quer dizer: deve ser para si como *objeto*, mas ao mesmo tempo, imediatamente, como objeto suprassumido e refletido em si. Somente para nós ele é *para-si*, enquanto seu conteúdo espiritual é produzido por ele mesmo. Porém, enquanto é para si também para si mesmo, então é *esse* autoproduzir-se, o puro conceito; é também para ele o elemento objetivo, no qual tem seu ser-aí e desse modo é, para si mesmo, objeto refletido em si no seu ser-aí. O espírito, que se sabe desenvolvido assim como espírito, é a ciência. A ciência é a efetividade do espírito, o reino que ele para si mesmo constrói em seu próprio elemento.⁷⁵

O espírito, antes de se tornar sujeito é antes substância. Esta é objeto de seu próprio Si. O espírito é objeto para si, pois produz seu próprio conteúdo. E depois suprassume esse ser outro. Pois o negativo está presente na substância e assim ela gera seu próprio conteúdo espiritual. “O que parece ocorrer fora dela [substância] – ser uma atividade dirigida contra ela – é o seu próprio agir; e ela se mostra [assim] ser essencialmente sujeito”.⁷⁶ O espírito veio a ser objeto para si mesmo tal como é. No seu desenvolvimento veio a ser “saber de si

⁷⁵ FE, §25, p. 39.

⁷⁶ FE, §37, p. 47.

como espírito”. E como resultado, da negatividade presente na substância, ela se mostra ser essencialmente sujeito.

O “saber de si como espírito” é um saber que passou por várias figuras até se elevar a este status, a saber, a verdadeira Ciência. “Estas figuras são percorridas pelo espírito individual. Nesse percurso vai assimilando – como matéria-prima ou insumo – as aquisições culturais da história humana, que foram, em seu tempo, etapas necessárias ao desenvolvimento do Espírito Universal”.⁷⁷ Os níveis de formação do espírito universal, pelos quais o indivíduo passa, são figuras já abandonadas pelo espírito, mas com a marca do mesmo, como níveis de um caminho cujas etapas são necessárias. Nesse sentido nos aponta Hegel que

A tarefa de conduzir o indivíduo, desde seu estado inculto até o saber, devia ser entendida em seu sentido universal, e tinha de considerar o indivíduo universal, o espírito consciente-de-si na sua formação cultural. No que toca a relação entre os dois indivíduos, cada momento no indivíduo universal se mostra conforme o modo como obtém sua forma concreta e sua configuração própria. O indivíduo particular é o espírito incompleto, uma figura concreta: uma só determinidade predomina em todo o seu ser-aí, enquanto outras determinidades ali só ocorrem como traços rasurados. [...]. O indivíduo, cuja substância é o espírito situado no mais alto, percorre esse passado da mesma maneira como quem se apresta a adquirir uma ciência superior, percorre os conhecimentos-preparatórios que há muito tem dentro de si, para fazer seu conteúdo presente; evoca de novo sua lembrança, sem no entanto ter ali seu interesse ou demorar-se neles. O singular deve também percorrer os degraus-de-formação-cultural do espírito universal, conforme seu conteúdo; porém, como figuras já depositadas pelo espírito, como plataformas de um caminho já preparado e aplainado.⁷⁸

A formação cultural do espírito individual consiste em se apropriar do que lhe é apresentado, isto é, o caminho percorrido pela consciência é o caminho do espírito universal e que por isso é a formação cultural da consciência. Assim, para finalizar nossa justificativa de encontrar os fundamentos antropológicos no texto de Hegel, e partir

⁷⁷ MENESES, 1992, p. 18.

⁷⁸ FE, §28, p. 41.

para o nosso problema específico, faremos um breve comentário sobre as primeiras páginas da seção *consciência-de-si* e a fim, também, de introduzir a figura do *Estoicismo*.⁷⁹

Na seção *Consciência-de-si* não há um objeto essente em-si, ou seja, um objeto absoluto e independente em relação à consciência; diferentemente do que ocorre na seção *Consciência*.⁸⁰ Na *consciência-de-si* a relação se dá na igualdade entre certeza (do sujeito) e verdade (do objeto),

já que a certeza é para si mesma seu objeto, e a consciência é para si mesma o verdadeiro. Sem dúvida, a consciência é também nisso um ser-outro, isto é: a consciência distingue, mas distingue algo tal que para ela é ao mesmo tempo um não-diferente.⁸¹

A experiência da consciência avançou até ao ponto em que “O Eu é o conteúdo da relação e a relação mesma; defronta um Outro e ao mesmo tempo o ultrapassa; e este Outro, para ele, é apenas ele próprio”.⁸²

Os momentos da consciência foram suprassumidos na *consciência-de-si*. Pois esta é o resultado das experiências passadas, ou como diz Hegel “a *consciência-de-si* é a reflexão, a partir do ser do mundo sensível e percebido; é essencialmente o retorno a partir do ser-Outro”.⁸³ Mas esse retorno não implica na eliminação desse ser-Outro. Pois se assim fosse, haveria uma tautologia carente de movimento do “Eu sou Eu”;⁸⁴ ou, uma identidade sem diferença. Com efeito, não haveria *consciência-de-si*.

A *consciência-de-si* é tanto identidade como diferença. A diferença, ou o ser-Outro, é admitido justamente por estar em relação com a unidade da *consciência-de-si*, dessa igualdade do Eu consigo mesmo. Mas essa igualdade não é privada de conteúdo ou carente

⁷⁹ As razões de se lançar mão desta figura eu apresento no final do comentário sobre a mesma.

⁸⁰ Os objetos independentes nesta seção são: “o essente da certeza sensível, a coisa concreta da percepção, a força do entendimento”. Ver §166.

⁸¹ FE, §166, p. 135.

⁸² Idem. Ibidem.

⁸³ FE, §167, p. 136.

⁸⁴ Idem. Ibidem.

de desigualdade e diferença. Assim sendo, a unidade da consciência-de-si se faz a partir do ser-Outro. É o que Hegel chama de desejo (Begierde). A consciência-de-si que aqui se apresenta integra em si tanto a identidade do “Eu sou Eu” quanto a diferença que é aquela realidade objetiva (o mundo sensível ou o fenômeno) proveniente das experiências passadas. Uma realidade que não é mais em-si e independente da consciência. Mas uma realidade que somente é enquanto é para a consciência. Portanto, a relação entre identidade e diferença, que constitui a consciência-de-si, é propriamente o desejo.

A consciência-de-si possui agora dois objetos. O primeiro é aquele da certeza sensível e da percepção, mas com o “*sinal do negativo*”⁸⁵, ou seja, que só é enquanto é para a consciência. Ora, se o primeiro objeto está marcado pelo sinal do negativo, então a verdade está na própria consciência-de-si, na dimensão subjetiva, que é o essencial. Com efeito, o segundo objeto é aquela realidade ou o ser-Outro no qual o sujeito irá se afirmar, isto é, a consciência de si mesmo no ser-Outro. A consciência-de-si é movimento no qual a oposição dos dois objetos, a dimensão objetiva (do mundo fenomênico) e subjetiva (da verdade), é supressumida na unidade da consciência-de-si e a “igualdade consigo mesmo vem-a-ser para ela”.⁸⁶ “O que a consciência-de-si diferencia de si *como essente* não tem apenas, enquanto é posto como essente, o modo da certeza sensível e da percepção, mas é também Ser refletido sobre si; o objeto do desejo imediato é um *ser vivo*”. Ou seja, o objeto da consciência-de-si é também uma outra consciência-de-si.

Para Hegel “a consciência-de-si é desejo, em geral”.⁸⁷ O desejo, no final, se refere a outra consciência-de-si, isto é, o desejo se procura em um outro desejo; o desejo de reconhecimento pelo outro. “Logo, o movimento do reconhecimento se manifesta pela

⁸⁵ Idem.

⁸⁶ FE, §167, p. 137.

⁸⁷ FE, §167, p. 136.

oposição entre as consciências-de-si”.⁸⁸ Assim, as consciências-de-si devem arriscar suas vidas pelo reconhecimento de si pela outra.

O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como *pessoa*; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente. Assim como arrisca sua vida, cada uma deve igualmente tender à morte do outro; pois para ele o Outro não vale mais que ele próprio.⁸⁹

Em seu texto “A ideia da morte na filosofia de Hegel”⁹⁰ Kojève elabora o valor antropogênico do *reconhecimento*, da *morte* e do *trabalho*.⁹¹ Segundo ele o ser humano, ao arriscar a vida, se compreende essencialmente como mortal e finito. Ora, a morte não pode ser o desfecho dessa luta, pois senão o reconhecimento não se concretiza. Ambos os envolvidos na luta devem, portanto, permanecer vivos. E, assim, o vencedor terá o reconhecimento do vencido.

O vencedor é o senhor que obtém seu reconhecimento por parte do vencido, o escravo; o senhor se humaniza. Mas o escravo também se humaniza (potencialmente) uma vez que compreende sua finitude ao se deparar com a possibilidade da morte no momento da luta. Em sua existência empírica o escravo está consciente-de-si. É trabalhando a serviço do senhor que o escravo aperfeiçoa sua humanização. Assim sendo, tanto o senhor como o escravo são uma consciência-de-si na medida em que são conscientes de sua finitude.

A angústia de perder a vida ou o medo que o escravo sentiu diante da morte o fez se render para o senhor em nome da vida, da qual permanece prisioneiro. A consciência-de-si escrava reconhece o senhor, mas não é por ele reconhecida. E agora tem que trabalhar a

⁸⁸ HYPOLITE, 1999, p. 179.

⁸⁹ FE, §187, p. 146.

⁹⁰ KOJÈVE, 2002, p. 495 – 536.

⁹¹ Propomo-nos, neste momento expor uma leitura kojéviana de Hegel, pois Kojève nos oferece chaves que nos permite pensar traços de uma antropologia na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel.

serviço do senhor. Ela deve trabalhar o objeto pra o senhor que imediatamente o usufruirá. O senhor consome aquilo que o escravo elabora. O segundo é a mediação do primeiro com a coisa. “Assim, o senhor não está certo do *ser-para-si* como verdade; mas sua verdade é de fato a consciência inessencial e o agir inessencial dessa consciência”⁹², ou seja, o agir da consciência do escravo, isto é, a verdade da consciência-de-si escrava é a verdade da consciência-de-si senhoril.

Mas o trabalho do escravo tem uma potência formadora. Com efeito, “a consciência trabalhadora, portanto, chega assim à intuição do ser independente, como [intuição] de si mesma”.⁹³ Ao formar o objeto a consciência de si escrava forma a si mesma. É mediante o trabalho, portanto, que a consciência-de-si realiza a sua liberdade e forma a si mesma. Essa atitude servil nasce da angústia (e medo) da morte e da tomada de consciência de sua finitude. Assim sendo, a angústia que a consciência de si sentiu diante da morte é o fundamento de sua humanização. E a ação é a condição do reconhecimento de si da consciência.

A luta pelo reconhecimento, e conseqüentemente o risco de morte, confirma o espírito como consciência-de-si e lhe confere um grande valor antropológico. Ora, todo o seu agir é reconhecidamente humano, pois somente o ser humano é capaz de arriscar a sua vida pelo reconhecimento do outro. Trata-se, portanto, de como a consciência se torna sujeito pela aquisição do reconhecimento como tal por parte do outro e, conseqüentemente, reconhece a si mesmo como sujeito que é capaz de produzir a si mesmo. Assim, esse momento da seção “Consciência-de-si” nos ajuda a pensar e compreender o espírito no seu valor, ou sentido, antropológico.

A aceitação da morte, ou da sua finitude, faz com que o ser humano continue sua caminhada rumo ao saber absoluto; “um ser finito consciente de sua finitude e dela dispondo

⁹² FE, §192, p. 149.

⁹³ FE, §195, p. 150.

a seu bel-prazer”⁹⁴. E por ser consciente de sua finitude e, portanto, de sua morte, o ser humano é a consciência-de-si. Segundo Kojève, a ideia da morte exerce um papel decisivo na filosofia de Hegel. “Assim, a filosofia dialética ou antropológica de Hegel é, em última análise, uma filosofia da morte”⁹⁵.

Para Kojève, há três categorias fundamentais para se entender a concepção dialética do ser humano na filosofia de Hegel, a saber, *liberdade*, *historicidade* e *individualidade*. Elas se realizam a partir do desejo de reconhecimento que se dá mediante a luta e o trabalho. A luta representa a dialética da *liberdade* que engendra o conflito e a oposição entre o senhor e o escravo. O senhor representa a identidade por não deixar de ser o que é, ao passo que o trabalho possibilita o surgimento da negatividade ou, o que é o mesmo, da liberdade. Assim sendo, somente o escravo pode querer deixar de ser o que é suprassumindo a si mesmo mediante o trabalho até vir a ser verdadeiramente indivíduo livre.

A identidade se manifesta no ser humano como o que é dado. Já a negatividade se realiza pela ação negadora da luta e pelo trabalho. A totalidade, o ser em-si e para-si, se revela no plano fenomênico humano como *historicidade*.

A negação da realidade dada é fundamental para que haja história. Não somente negar, mas também conservar, ou seja, suprassumir (*aufheben*) a realidade. Negar e conservar o negado é recordar o que foi e, assim, o ser humano interioriza o seu passado e faz dele algo verdadeiramente seu, inserindo-o em sua existência presente. É a lembrança o que efetiva a auto-negação do ser humano, fazendo desta negação uma realidade nova. O ser humano total ou dialético, isto é, real ou concreto, além de ser ação negadora, é

⁹⁴ KOJÈVE, 2002, p. 505. Veremos na figura *o prazer e a necessidade* como a consciência dispõe de sua finitude a seu bel-prazer no sentido forte do termo.

⁹⁵ KOJÈVE, 2002, p. 504.

também ação criadora. Tando negado como o conservado é constitutivo daquilo que é criado.

“Se a substância concebida como Ser-estático-dado (*Sein*) natural tem como fundamento ontológico a identidade (consigo mesmo), o sujeito do discurso que revela esse Ser e a si mesmo, isto é, o homem, tem como base última a negatividade”⁹⁶. Isso significa dizer que o ser humano, pela ação que é uma potência negadora, é capaz de criar e afirmar a si mesmo.

Essa autocriação do homem se efetua pela negação do dado (natural e humano). A realidade humana, ou o Eu, não é portanto uma realidade natural ou imediata, mas uma realidade dialética ou mediaticizada. Conceber o absoluto como sujeito (e o essencial é isso, segundo Hegel) é concebê-lo como implicando a negatividade e como se realizando não apenas como natureza, mas ainda como eu ou homem, isto é, como devir criador ou histórico.⁹⁷

Se o absoluto não é apenas substância, mas também sujeito, então o absoluto implica a negatividade, ou seja, o absoluto, ou o espírito, também se realiza como ser humano. E enquanto tal é ação negadora do dado.

O homem só é movimento dialético ou histórico (= livre), revelador do Ser pelo discurso, porque vive em função do futuro, que se apresenta para ele sob a forma de um projeto ou de um objetivo (*Zweck*) a realizar pela ação negadora do dado, e porque ele só é real como homem na medida em que ele se cria por essa ação como uma obra (*Werk*).⁹⁸

Dizer que a ação negadora realiza um fim é dizer que “a razão é o *agir conforme a um fim*”.⁹⁹

O caminho que a consciência percorre

⁹⁶ KOJÈVE, 2002, p. 496.

⁹⁷ KOJÈVE, 2002, p. 498.

⁹⁸ KOJÈVE, 2002, p. 499.

⁹⁹ HEGEL, §22, p. 37

é a evocação da historicidade do homem, a lembrança interiorizante (*Er-innerung*) da história universal concluída. O devir histórico do homem é uma sequência de criações ativas (negadoras), mas as sucessivas tomadas de consciência – que são as etapas da história da filosofia e que se integram na e pela *Fenomenologia*, que *são* em sua totalidade essa *Fenomenologia* – representam uma sequência de experiências passivas, vividas (*Erfahrung*).¹⁰⁰

Não há dúvida que o ser humano se difere dos outros animais, pois não é um simples exemplar de sua espécie, mas um ser único que difere de todos os outros seres humanos. É a *individualidade* que se caracteriza como um valor universal e é atribuída a algo absolutamente único, ou seja, a cada ser humano singular.

Segundo Kojève, a síntese do particular e do universal, na filosofia de Hegel, caracteriza a *individualidade* do ser humano. E ela se manifesta como realização ativa do desejo especificamente humano de reconhecimento. A individualidade se realiza e se manifesta em e pelo reconhecimento universal da particularidade humana.

Segundo Kojève, Hegel compreendeu que as categorias antropológicas se aplicam ao ser humano se ele é compreendido como um ser mortal, finito no tempo e, simultaneamente, consciente da sua finitude.

Ora, segundo Hegel, a revelação discursiva do Ser só é possível se o Ser revelador ou o que fala é essencialmente finito ou mortal. O Espírito hegeliano não é portanto um Espírito divino (pois não existem deuses mortais): ele é humano no sentido em que é um discurso imanente ao mundo natural e que tem como suporte um ser natural cuja existência é limitada pelo tempo e pelo espaço.¹⁰¹

Para Kojève, a afirmação de Hegel segundo a qual a substância deve ser interpretada como sujeito, ou o absoluto deve ser concebido como espírito, significa que a filosofia de Hegel é para si mesma um discurso completo e adequadamente acerca da

¹⁰⁰ KOJÈVE, 2002, p. 38.

¹⁰¹ KOJÈVE, 2002, p. 504.

totalidade do Ser e do real. Esse discurso é uma descrição fenomenológica, metafísica e ontológica do ser humano compreendido como indivíduo livre e histórico situado no mundo.¹⁰² O absoluto, ou o espírito, é revelado por uma parte, portanto, finita. Essa parte é o ser humano que, necessariamente, revela a si mesmo.

Esse discurso descritivo se dá em três planos, a saber, ontológico, metafísico e fenomenológico. No plano ontológico essa descrição concebe o ser humano como finito em e por si mesmo; no plano metafísico ele é concebido como mundano ou espacial e temporal; e no plano fenomenológico o ser humano é concebido como ser mortal. Neste plano o ser humano é consciente da morte sendo capaz de aceitá-la livremente e até buscá-la segundo sua livre vontade. “Assim, a filosofia dialética ou antropológica de Hegel é, em última análise, uma filosofia da morte...”¹⁰³

Esse discurso expressa um pensamento que necessariamente pertence ao um Eu que está presente existencialmente e empiricamente no espaço e no tempo dados, sendo, assim, um Eu humano. No plano ontológico esse Eu é abstrato; é Eu pessoal no plano metafísico e é ser humano que aparece como indivíduo livre e histórico dotado de um discurso, no plano fenomenológico. Esse discurso deve explicar a existência do próprio ser humano no mundo.

Há um corpo animal que serve de suporte ao ser humano e que explica sua existência no mundo natural. No entanto, o ser humano é capaz de se abstrair deste mundo se opondo a ele. Ele cria para si uma existência empírica própria que é diferente de algo natural dado. Assim o ser humano é capaz de agir neste mundo natural adquirindo sua liberdade e, simultaneamente, se tornando um eu que pensa e fala.

¹⁰² Idem.

¹⁰³ Idem.

Dotado de uma potência absoluta, que nele se torna uma força efetiva digna-de-admiração, o homem produz na atividade, ou no trabalho racional, ou penetrado pelo entendimento, um mundo real contra-natureza, criado por sua liberdade separada e destinado à sua existência-empírica própria: o mundo técnico ou cultural, social ou histórico.¹⁰⁴

Para subsistir como eu abstrato, a negatividade se atualiza como ato negador ou criador no plano ontológico, isto é, o ser humano é essa força negadora. O ser humano é sua ação no plano metafísico, efetivando assim sua individualidade. E no plano fenomenológico o ser humano se manifesta no mundo fenomênico e natural pela ação da luta e, posteriormente, pela ação do trabalho, que se torna trabalho do conceito no estoicismo.

A liberdade, a historicidade e a individualidade do ser humano, segundo Kojève, tem como condição necessária e suficiente a faculdade da morte.¹⁰⁵ A morte se manifesta no plano fenomênico como ação que é a realização da negatividade. O desejo de reconhecimento é a causa da aceitação livre da morte. “É verdade que o ser que se aniquila em função de um desejo de reconhecimento desaparece; mas seu desaparecimento é o de um ser humano: é uma morte no sentido próprio do termo”.¹⁰⁶ O surgimento do ser humano tem como causa o aniquilamento do animal.

Mas enquanto essa morte perdura como vontade consciente de arriscar a vida, a fim de obter o reconhecimento, o homem se mantém na existência-empírica como ser humano, isto é, transcende em relação ao ser dado, à natureza.¹⁰⁷

A luta pelo reconhecimento, o risco eminente de morte, condiciona o surgimento do homem no mundo natural como ser humano. Sob a condição de ser finito e mortal o ser se humaniza. Ele se humaniza ao se tornar consciente da sua morte e também por ser capaz de

¹⁰⁴ KOJÈVE, 2002, p. 510 e 511.

¹⁰⁵ KOJÈVE, 2002, p. 527.

¹⁰⁶ Idem.

¹⁰⁷ Idem.

enfrentá-la. Em outras palavras, o ser humano somente se cria a partir do animal mediante na e pela luta pelo reconhecimento.

E Hegel especifica que o que importa nessa luta não é a vontade de matar, mas de expor-se ao perigo de morte sem necessidade, sem ser forçado a isso como animal. É pelo risco de vida voluntariamente aceito numa luta de puro prestígio que se atinge a verdade do reconhecimento. A verdade, isto é, a realidade revelada e, portanto, a própria realidade.¹⁰⁸

Na medida em que o homem é reconhecido ele se torna ser humano propriamente dito. Assim sendo, é no e pelo ato voluntário de enfrentar a morte que a realidade humana se constitui como tal. “É ao arriscar a vida que o homem compreende que é essencialmente mortal, ou seja, que não pode existir humanamente fora do animal que serve de suporte à sua consciência-de-si”.¹⁰⁹

Para poder viver humanamente, o ser humano, no fim da luta pelo reconhecimento, deve permanecer vivo. Mas a plenitude dessa vida humana se concretiza na medida em que ele é reconhecido pelo outro. Não pode haver, assim, um desfecho fatal, pois seu oponente deve sobreviver para que o reconhecimento se efetive.

As razões de se lançar mão da *dialética do reconhecimento* na nossa argumentação é, primeiramente, porque essa figura apresenta, a meu ver, um momento do espírito fortemente antropológico, como foi dito no parágrafo imediatamente anterior. Para Hyppolite, a luta pelo reconhecimento diz respeito à uma “categoria da vida histórica, de uma condição da experiência humana que Hegel descobre pelo estudo das condições do desenvolvimento da consciência de si.”¹¹⁰

Vale ressaltar que a *dialética do reconhecimento* não é a figura-chave, ou o modelo paradigmático da subjetividade. Pois, no decorrer das experiências da consciência na

¹⁰⁸ KOJÈVE, 2002, p. 532.

¹⁰⁹ Idem.

¹¹⁰ HYPPOLITE, 1999, p. 185.

Fenomenologia do Espírito, a subjetividade vai se constituindo de tal forma que a dialética do reconhecimento é apenas uma dentre outras figuras de constituição da subjetividade. Assim, outras figuras poderiam muito bem ser invocadas a fim de falar sobre a subjetividade, tais como *A visão moral do mundo*, *A boa-consciência*, etc. Assim, eleger uma figura específica neste caso é também priorizar algo unilateral, pois toda figura possui seu lado deficiente.

E, em segundo lugar, a figura da consciência-de-si estoica é o primeiro resultado da *dialética do reconhecimento*, e, assim, essa experiência nos serve de introdução à figura estoica, sobre a qual incide nosso problema principal, como mencionado na introdução da presente dissertação.

O estoicismo, como é a consequência imediata da dialética do reconhecimento, herda da segunda características que dizem respeito à sua subjetividade. A grande herança herdada pelo estoico é a noção de liberdade presente no texto de Hegel. “A independência do senhor e a dura educação do escravo tornam-se a maestria de si do estoico, sempre livre, quaisquer que sejam as circunstâncias ou os acasos da fortuna [...]”.¹¹¹ A liberdade que o escravo vem a ter por meio do trabalho é apenas abstrata, “uma liberdade que ainda permanece no interior da escravidão”.¹¹² Assim, como veremos mais adiante, a liberdade do estoico é igualmente abstrata por consistir apenas em pensamento. “A consciência de si é reconhecida, legitimada tanto em si – no elemento da vida – quanto para si; torna-se a consciência da liberdade estoica”.¹¹³

Outro ponto importante é a formação de um Eu concreto que se dá mediante o trabalho do escravo. Pois o trabalho do escravo passa a ser o trabalho do conceito para o estoico que, assim, carrega todo o significado do que é o ato de *pensar*, a saber: o Eu que é

¹¹¹ HYPOLITE, 1999, p. 171.

¹¹² FE, §196, p. 151.

¹¹³ HYPOLITE, 1999, p. 187.

objeto para si mesmo sem se relacionar com o outro. “O que Hegel aqui denomina como pensamento e que permite falar da liberdade da consciência de si se manifesta como a verdade de todo o movimento precedente”.¹¹⁴ Assim, o estoicismo é a consequência necessária da dialética do reconhecimento.

Concluindo, o sentido usado para o termo sujeito o expressa como humano. Como sujeito atuante que executa atividades cognitivas e morais. É claro que não estamos excluindo outros usos possíveis de “sujeito” dentro da filosofia de Hegel, tais como o sujeito substrato e, portanto, como substância. Ou também como sujeito gramatical e lógico portador de predicados. Ou até mesmo o sujeito diferente de espírito, uma vez que este abrange em si o seu objeto, e ao passo que o sujeito pode se contrapor ao objeto. Mas, no uso filosófico de sujeito que fazemos, ele se identifica com espírito uma vez que se desenvolve e engloba em si suas manifestações de pensamentos, sentimentos, etc. Assim, é possível pensar a razão e o desejo na unidade do sujeito.

Somente o absoluto é verdadeiro e este deve ser entendido como sujeito e também como espírito. Este enquanto engloba em si a subjetividade e a objetividade, está associado ao Eu ou ao conceito, que é puramente indeterminado e, com isso, desdobra sua negatividade para se produzir, ou seja, se implementa através do seu desenvolvimento. O espírito é o absoluto que se manifesta e se sabe no espírito finito, a saber, sujeito humano. Ele, portanto, não é algo que subjaz, ou substrato, mas se desenvolve por ser pura atividade.

O espírito se desenvolve em formas sucessivamente superiores mediante sua reflexão ou seu autodesdobramento em si mesmo. É a relação entre saber e verdade em que o espírito vai apreendendo cognitiva e praticamente o outro posto por ele mesmo e, dessa

¹¹⁴ HYPOLITE, 1999, p. 193.

forma, ele vai negando e conservando, isto é, suprassumindo as formas pelas quais ele vai se efetivando.

2.3 A consciência-de-si pensante

A partir deste momento, pretendemos trabalhar o problema gnosiológico de um puro pensamento (a consciência-de-si pensante) e o problema axiológico, ou seja, prático moral da liberdade do sujeito (A liberdade e a indiferença em relação à vida). A pesquisa consistirá em investigar por que a consciência-de-si estoica é uma essência pensante; e em razão disso, por que uma coisa é boa e verdadeira quando a consciência-de-si se conduz em relação a ela mesma como essência pensante.

Como resultado do momento precedente, surge uma nova figura da consciência chamada por Hegel de *Estoicismo*. É com o estoicismo que, segundo ele, aparece a liberdade como manifestação do pensamento da consciência-de-si, individual ou coletiva, na história do espírito.

Para a consciência de si estoica, o outro não é para ela uma “essência objetiva *em-si-essente*”. Sua essência é somente o Eu abstrato que ao lhe conceder a diferença não vai “além da pura abstração do *Eu*”. “Essa consciência-de-si não se torna, pois, um Eu que se diferencia verdadeiramente em sua simplicidade, ou que permanece-igual a si mesmo nessa diferença absoluta”.¹¹⁵

A consciência de si, no ato de formar, se torna objeto para si mesma, ou seja, ao formar a coisa ela assume a forma dessa coisa. Pois ela, enquanto escrava, trabalhava o objeto de modo a negá-lo e a formá-lo. Doravante, a forma e o ser-para-si são a mesma

¹¹⁵ FE, §197. p. 151 e 152.

coisa; e o ser-em-si, o objeto formado pela negação do trabalho, não é outra substância senão a própria consciência, pois, é no objeto formado que ela encontra a si mesma. Essa negação, agora, passou a se efetivar através de seu pensamento, pois o trabalho manual passa a ser o trabalho do conceito. Na perspectiva do “para nós”, Hegel introduz essa nova figura dizendo a respeito dela que

Surgiu, assim, para nós, uma nova figura da consciência-de-si: uma consciência que é para si mesma a essência como infinitude ou puro movimento da consciência: uma consciência que *pensa*, ou uma consciência de si livre. Pois é isso o que o *pensar* significa: ser objeto para si não como *Eu abstrato*, mas como Eu que tem ao mesmo tempo o sentido de *ser-em-si*; ou seja, relacionar-se com a??? essência objetiva de modo que ela tenha a significação do *ser-para-si* da consciência para a qual ela é. Para o *pensar*, o objeto não se move em representações ou figuras, mas sim em *conceitos*, o que significa: num ser-em-si diferente, que imediatamente para a consciência não é nada diferente dela.¹¹⁶

Portanto, como a consciência de si é para si puro pensar, o pensamento tem a si mesmo como seu objeto, ou seja, “ela é consciência-de-si pensante na medida em que é capaz de vir-a-ser objeto de si mesma”.¹¹⁷ O ser-em-si, ou a “essência objetiva”, e o ser-para-si são idênticos na consciência-de-si. O ato de pensar, para a consciência-de-si na figura do estoicismo, não é uma representação que o próprio pensamento faz das coisas, pois, se nesse caso, se o pensamento fosse uma representação, a essência objetiva seria algo outro de fora para ela. Na verdade, a essência objetiva, para o pensar estoico, se move em conceitos uma vez que,

um conceito é, ao mesmo tempo, um *essente*, e essa diferença, enquanto está na consciência mesma, é seu conteúdo determinado; porém por ser tal conteúdo, ao mesmo tempo, algo conceptualizado, ela permanece *imediatamente* cônica de sua unidade com esse essente determinado e diferente.¹¹⁸

¹¹⁶ FE, §197, p. 152.

¹¹⁷ HYPOLITE. 1999, p. 195.

¹¹⁸ FE, §197, p. 152.

Assim, no estoicismo, como figura da consciência, é uma e a mesma coisa uma consciência-de-si que pensa ou uma consciência-de-si livre. É no pensamento que consiste sua liberdade. Porque se seu objeto se move em conceitos, e o conceito é, imediatamente, seu conceito, ou seja, não é algo outro para ela, então, ela fica em si mesma e seu objeto, que é a unidade do ser *ser-para-si* e do *ser-em-si*, é um movimento em seu puro pensar. Ou, nas palavras de Hegel,

No pensar, Eu *sou livre*; porque não estou em um Outro, mas pura e simplesmente fico em mim mesmo, e o objeto, que para mim é a essência, é meu *ser-para-mim*, em unidade indivisa; e meu movimento em conceitos é um movimento em mim mesmo.¹¹⁹

O conceito é, imediatamente, conceito do Eu. Sendo assim, isso explica porque o Eu vem a ser objeto para si mesmo. O Eu se objetiva mediante a atividade do seu pensamento, sem que para isso seja necessário haver um outro de fora. Escreve Hegel na *Ciência da Lógica da Enciclopédia* que “O conceito que é antes de tudo subjetivo vem a objetivar-se somente em virtude de sua atividade própria, sem precisar para isso de um material ou matéria de fora”.¹²⁰

Para Hegel “o conceito tem de ser considerado como forma; mas como forma infinita, criadora, que em si encerra, e ao mesmo tempo deixa sair de si, a plenitude de todo conteúdo”.¹²¹ Portanto, para Hegel, é impossível conceber a forma sem o conteúdo; senão seria uma abstração indeterminada. Assim sendo, o conceito não precisa de um outro de fora para poder lhe dar seu próprio conteúdo e, portanto, objetivar-se. Continuando nas palavras de Hegel,

¹¹⁹ FE, §197, p. 152 e 153.

¹²⁰ Enc. I, §194, p. 333.

¹²¹ Enc. I, §160, p. 292 e 293.

assim se reconhece que o conceito não é simplesmente uma forma, em si carente-de-conteúdo, pois, de uma parte, de tal forma nada se poderia deduzir; e, de outra parte, pela redução de um conteúdo dado à vazia forma do conceito, seria esse conteúdo apenas despojado de sua determinidade, mas não seria conhecido.¹²²

O Eu, que se move em conceitos, dá a si seu próprio conteúdo e vem a ser objeto para si mesmo; e simultaneamente, “deve mostrar que esse ser da vida não vale para ele como um outro absolutamente, mas é ele próprio”¹²³. E isso se faz por meio do pensamento que realiza a unidade do ser e da consciência, que é conteúdo determinado do próprio Eu. Deste modo, o ser-para-si converte seu próprio ser em um ser objetivo. A realidade do objeto parece estar condicionada, assim, ao conceito que a concebe. Sendo assim, essa é significação do *pensar* para Hegel, a saber: o pensamento conceitual do Eu, que é livre, e ao mesmo tempo uma potência criadora, é capaz de conceber seu próprio objeto dando a ele a “significação do *ser-para-si*”, ou seja, vir a ser objeto de si mesmo na medida em que o conteúdo objetivo pertence a si mesmo ou é ele mesmo. Assim, segundo Hyppolite, “ser livre é comportar-se como ser pensante, quaisquer que sejam as circunstâncias”.¹²⁴ E, o Eu pensante sabe a si mesmo em seu objeto.

No entanto, a determinidade da consciência de si estoica é “a consciência *pensante, em geral*, ou que seu objeto é a unidade *imediate* do *ser-em-si* e do *ser-para-si*”.¹²⁵ O que significa dizer que o pensamento da consciência-de-si estoica permanece puramente abstrato. O conhecimento intelectual do estoico se resume, portanto, à formação de conceitos que não conseguem ir além de si mesmos, ou seja, os conceitos da razão estoica são puras abstrações que não conseguem compreender e implementar o ser da vida ou o

¹²² Enc. I, §160, p. 293.

¹²³ HYPPOLITE. 1999, p. 195.

¹²⁴ HYPPOLITE. 1999, p. 195.

¹²⁵ FE, §197, p. 153.

“movimento do ser-aí”. E, por essa razão, o estoico é incapaz de se colocar no movimento do ser da vida. Essa incapacidade é o motivo da sua indiferença diante da vida. Isso explica o sentido de *apatheia* para o estoicismo.

2.4 A liberdade e a indiferença em relação à vida

Segundo Hegel, o princípio do estoicismo “é que a consciência é essência pensante e que uma coisa só tem essencialidade, ou só é verdadeira e boa para ela, na medida em que a consciência aí se comporta como essência pensante”.¹²⁶

O objeto, trabalhado e formado pela consciência-de-si escrava e desejado pela consciência-de-si senhoril, já não é mais a “expansão multiforme da vida”. E a diferença como “*coisa determinada*” está apenas “no puro movimento do pensar”, ou seja, é somente uma diferença que é simplesmente pensada, “ou que não se diferencia imediatamente de mim”.¹²⁷

O agir da consciência estoica é diferente em relação ao agir do senhor e do escravo; “seu agir é livre, no trono como nas cadeias e em toda [forma de] dependência de seu ser-aí singular”.¹²⁸ Seu agir é a sua retirada do “movimento do ser-aí, do atuar como do padecer, para a *essencialidade simples do pensamento*”.¹²⁹ Por isso a consciência-de-si estoica é impassível à tristeza, às alegrias, enfim à vida. A sua ação tem como finalidade sempre a liberdade, mas a sua liberdade, de uma forma ou de outra, sempre retorna “à *pura universalidade do pensamento*”.

¹²⁶ FE, §197, p. 153.

¹²⁷ FE, §199, p. 153.

¹²⁸ Idem, *ibid.*

¹²⁹ Idem, *ibid.*

Todo momento concreto se desvanece diante de seu pensamento que apenas conserva a si mesmo. Com efeito, sua essência é ela mesma e, embora o Eu tenha nele o ser-outro, esse é apenas uma diferença pensada, “de modo que em seu ser-outro o Eu retornou imediatamente a si”.¹³⁰ Assim, sua essência é abstrata ser livre é “*indiferente* quanto ao ser-aí natural”.¹³¹ Portanto, tanto um imperador no trono quanto um escravo na cadeia podem ser igualmente estoicos. Assim se define a ação prática/moral desta consciência-de-si: estar acima de toda e qualquer situação, sempre conservando sua liberdade.

A consciência-de-si estoica é livre, porém sem o implemento da vida. Ao contrário, a verdadeira liberdade para o estoico é aquela que o coloca acima de todas as contingências da vida. Sua liberdade é somente como *puro pensamento*, isto é, não a exerce em prática de vida. “Por isso é ainda só o conceito da liberdade, não a própria liberdade viva”,¹³² ou seja, não é uma liberdade efetiva.

A sua liberdade enquanto pensamento a mantém distante do ser-aí independente, e, com efeito, seu pensamento sempre retorna a si mesmo como um pensamento circular. Por se manter distante das coisas, o pensamento conceitual do estoico é uma pura abstração vazia de conteúdo, “exceto um [conteúdo que lhe é] dado”.¹³³ Assim sendo, o puro pensamento da consciência-de-si estoica não tem conteúdo próprio, pois ao tentar pensar qualquer conteúdo, ela o destrói como um ser outro. Mas, como já vimos nas linhas anteriores, para Hegel todo conceito tem um conteúdo determinado que é o outro que o conceito tem em si. Portanto, segundo Hegel,

¹³⁰ FE, §200, p. 154.

¹³¹ Idem, *ibid.*

¹³² Idem, *ibid.*

¹³³ Idem, *ibid.*

O estoicismo portanto caía em perplexidade quando lhe perguntavam, na linguagem de então, sobre o *critério* da verdade em geral; quer dizer, com mais propriedade, sobre um *conteúdo do pensamento mesmo*. À pergunta sobre *o que* era bom e verdadeiro, era dada ainda uma vez como resposta o mesmo pensar *sem-conteúdo*: “é na racionalidade que deve consistir o bem e o verdadeiro”.¹³⁴

“Com efeito, o estoicismo se limita a afirmar a coerência do pensamento em todos os diversos conteúdos da experiência”.¹³⁵ O estoico não é capaz de determinar em que consiste o bom e o verdadeiro, dando-lhes o conceito abstrato e sem conteúdo. Surge assim uma incoerência entre o puro pensamento e o conteúdo dado. Estão separados, portanto, a forma e o conteúdo, no sentido de que o conceito é abstração e, com isso, não é capaz de se determinar ou se diferenciar. Assim, o estoico é livre, porém indiferente à qualquer conteúdo independente da vida. O estoico “dava por conteúdo para o pensamento um pensamento sem conteúdo”.¹³⁶ Por essas razões o estoicismo sucumbe e a consciência-de-si estoica não consegue sustentar sua posição.

A consciência de si estoica é universal em virtude da identidade absoluta do pensar consigo mesmo e que por isso é pura forma que nada determina. Ora, “os termos universais do verdadeiro e do bem, da sabedoria e da virtude”¹³⁷ não podem chegar à expansão alguma do conteúdo porque é uma consciência-de-si de pensamento abstrato e sem agir efetivo. E o tédio logo toma conta desta consciência, porque por não ser capaz de determinar o conteúdo, acaba por ser determinada por ele. Nas palavras de Hegel, “o conceito é conceito *determinado* e justamente essa *determinidade* é o alheio que o conceito possui nele”.¹³⁸

¹³⁴ FE, §200, p. 154-55.

¹³⁵ HYPOLITE, 1999, p. 198.

¹³⁶ MENESES, 1992, p. 65.

¹³⁷ FE, §200p, p. 155.

¹³⁸ FE, §200, p. 154.

A consciência-de-si estoica não é nada mais do que a liberdade abstrata que ao retornar a si mesma concebe o outro apenas como diferença pensada, e não, portanto, uma diferença efetivada. Ela não foi até o fim na negação do ser-aí, o que será feito pela consciência-de-si cética.

Capítulo 3

O hedonismo moderno como a redução do espírito ao sensível

3.1 Introdução

O contexto da experiência da consciência em que agora nos encontramos é aquele em que o objeto com o qual a consciência-de-si irá se relacionar é uma outra consciência-de-si, que se apresenta a ela na forma de um objeto independente. Trata-se, portanto, da “efetivação da consciência-de-si racional através de si mesma [da razão ativa]”. Para ela, este objeto em nada lhe é estranho, pois sabe que é reconhecida em-si por ele. Assim, estas duas consciências-de-si são a manifestação do espírito, de tal forma que elas são independentes, ou seja, o espírito é a unidade diferenciada entre as duas consciências-de-si.

A consciência-de-si tem a certeza de si mesma em outra consciência-de-si, e precisamente aí encontra a sua verdade. Uma realidade alcançada no *conceito*. “Com efeito, esse reino não é outra coisa que a absoluta *unidade* espiritual dos indivíduos em sua *efetividade* independente”.¹³⁹ E é só na unidade com o outro, ou com a essência objetiva, é que faz do indivíduo ser uma consciência-de-si e ser perfeitamente independente e livre, pois participa da universalidade ou do reino da eticidade. “A razão está presente como fluida substância universal, como imutável coisidade simples, que igualmente se refrata em múltiplas essências completamente independentes, como a luz nas estrelas em seus

¹³⁹ FE, §349, p. 250.

inúmeros pontos rutilantes”.¹⁴⁰ A substância universal é a consciência-de-si efetiva, pois em sua singularidade está cônica da universalidade como do seu ser próprio uma vez que seu agir é o ethos universal. O conceito é para nós, leitores da obra, e, portanto, nos é permitido começar pelo fim dessa experiência da consciência; sem, é claro, intervir no seu caminho.

É na vida de um povo que a razão consciente-de-si encontra sua verdadeira efetivação, ou sua realidade completa, ou seja, sua independência e liberdade estão na vida comunitária e não apartada dela. O universal, encontrado por ela, é identificado com o seu próprio ser. É livre, portanto, essa consciência-de-si, pois está em uma relação harmoniosa de sua singularidade com a universalidade, a substância ética. Esta constitui a essência das próprias consciências-de-si singulares na medida em que suas ações são a própria substância universal. Esta é a obra produzida por elas.

O indivíduo, enquanto também é um ser natural, possui necessidades que determinam de certa forma a sua ação puramente singular. No entanto, o indivíduo consegue efetivar suas funções inferiores e comuns em virtude do meio universal no qual ele se encontra. E que é capaz, portanto, de sustentar este indivíduo na sua singularidade. A efetivação ou a satisfação das necessidades próprias ou alheias somente é possível mediante o *trabalho* de todos. O indivíduo que se sacrifica pelo todo mediante o seu trabalho, também recebe de volta a si mesmo neste todo que é a sua obra. Ou seja, o indivíduo que trabalha para este todo recebe em troca as condições da efetivação de sua singularidade. É uma relação, portanto, de reciprocidade mútua em que o indivíduo atribui uma significação positiva na negação de si mesmo, pois isso significa a sua inserção em uma rede de relações. Assim sendo, “essa substância universal fala sua *linguagem*

¹⁴⁰ FE, §350, p. 251.

universal nos costumes e nas leis de seu povo”.¹⁴¹ Isto é, a substância universal proporciona um conjunto de símbolos que permitem a relação entre os indivíduos.

A consciência-de-si, que é uma individualidade singular, na verdade, em suas leis, ou em sua linguagem universal,

As leis exprimem o que cada indivíduo *é e faz*; o indivíduo não as conhece somente como sua coisidade objetiva *universal*, mas também nela se reconhece, ou: [conhece-a] como *singularizada* em sua própria individualidade, e na de cada um de seus concidadãos. Assim, no espírito universal, tem cada um a certeza de si mesmo – a certeza de não encontrar, na efetividade essente, outra coisa que a si mesmo. Cada um está tão certo dos outros quanto de si mesmo.¹⁴²

Essa realidade apresenta, portanto, uma relação harmoniosa entre o Eu e os outros na unidade da substância universal, onde cada um vê a independência do outro como a de si mesmo. “Vejo-os como me vejo, e me vejo como os vejo”.¹⁴³

A razão, portanto, se efetiva em um povo livre, onde o espírito vivo está presente. O indivíduo encontra sua determinação, ou seja, essência que é simultaneamente singular e universal. Assim, segundo Hegel, diziam os sábios na antiguidade, que a virtude consiste em viver em acordo com as leis e os costumes de seu povo.

No entanto, a consciência-de-si abandona ou perde a felicidade ou não a alcançou na universalidade da substância ética, e, assim, não se reconhece mais no âmbito dessa universalidade. Pois a vida livre de um povo é somente em-si ou como um ser, um essente. Na primeira alternativa, o abandono da felicidade se explica porque em-si, ou imediatamente, se dá a unidade entre o universal e a singularidade, ou, a vida de um povo livre é a substância ética. “A totalidade dos costumes e das leis é uma substância ética *determinada*, que só se despoja da limitação no momento superior, a saber, na *consciência*

¹⁴¹ FE, §351, p. 252.

¹⁴² FE, §351, p. 252.

¹⁴³ FE, §351, p. 252.

a respeito de sua essência".¹⁴⁴ Isso significa que se a unidade entre a consciência-de-si e a substância ética é imediata ela, então, não sabe justificar a sua liberdade. O que somente é possível em um "momento superior", ou seja, após as mediações ou experiências pelas quais ela passar. No momento, o espírito se encontra na forma de ser, o que caracteriza a sua imutabilidade em face da fluidez do indivíduo singular. Nas palavras de Hegel, "a substância ética é, por uma parte, uma substância limitada, e, por outra, é a limitação absoluta justamente porque o espírito está na forma de *ser*".¹⁴⁵ De fato esse momento da singularidade da consciência-de-si está no âmbito do espírito universal, "mas somente como uma grandeza evanescente".¹⁴⁶ Pois o indivíduo se depara com as leis e os costumes que não mais o representa e que é visto por ele como o inessencial. Para a consciência-de-si (o indivíduo) a verdadeira vida está no singular e a morte no universal.

A consciência-de-si chega ao pensamento da desconfiança na sua unidade imediata com o espírito. E isolada para si, ela é para si mesma a essência singular, ou seja, a essência agora não está mais do lado da universalidade na qual ela se encontrava, mas nela mesma.

Na segunda alternativa, "a consciência-de-si *ainda não alcançou essa felicidade* de ser substância ética, o espírito de um povo".¹⁴⁷ A consciência-de-si que é uma consciência prática caminha rumo ao mundo por ela encontrado com a finalidade de encontrar a si mesma, ou seja, ela quer olhar para a substância ética e ver uma imagem de si mesma. Ela quer se efetivar na essência objetiva. Ela tem a certeza da unidade entre a sua singularidade e a universalidade, ou sabe que essa harmonia já é em-si. E sua ação é o mesmo que se encontrar nessa unidade. Unidade essa que é a felicidade. Por isso o indivíduo parte em busca da sua felicidade.

¹⁴⁴ FE, §354, p. 252 e 253.

¹⁴⁵ FE, §354, p. 252.

¹⁴⁶ FE, §354, p. 252.

¹⁴⁷ FE, §356, p. 253.

Na perspectiva do para nós, a substância ética é a verdade dessa consciência-de-si racional. Mas, para ela, a sua experiência ética do mundo está apenas começando. De acordo com a segunda alternativa, segundo a qual o indivíduo ainda não alcançou a felicidade, os momentos singulares da substância ética valem para ela de forma isolada, ou seja, são impulsos naturais que alcançam sua satisfação imediata. Assim, eles têm a forma do imediato e alcançam sua satisfação que leva a outro impulso imediato. Nessa alternativa, esses impulsos, por serem imediatos, são negados no momento em que são postos à prova na experiência e a finalidade destes impulsos é a substância ética imediata, isto é, na forma do ser.

De acordo com a primeira alternativa, segundo a qual o indivíduo perde a felicidade, os impulsos naturais são o telos do agir da consciência-de-si singular e, portanto, são essenciais. “A substância ética é rebaixada a predicado carente-de-si”¹⁴⁸, ou seja, os indivíduos singulares, que são os agentes vivos, devem, através de si mesmos, fazer do universal aquilo que é reflexo de si mesmos, ou seja, a contra imagem da consciência-de-si. Os indivíduos querem aquilo que foi perdido. Nessa alternativa, perde-se a falsa representação de que a verdade da consciência-de-si está nos seus impulsos e o fim alcançado é o saber, conseguido mediante as experiências, de que a substância ética é a essência da própria consciência-de-si. Esse movimento da experiência é o devir da moralidade, a figura que saberia justificar a substância ética. Assim sendo, a alternativa segundo a qual a consciência-de-si singular alcança o saber da substância ética como sua essência, e, portanto, ela é capaz de justificar sua própria essência, se mostra superior à outra alternativa. Nesta, a consciência-de-si singular alcança a unidade com a substância ética, mas de forma imediata, na forma do ser e não na forma do saber como a outra

¹⁴⁸ FE, §357, p. 254.

alternativa. Dessa forma, nessa alternativa, a consciência-de-si singular não é capaz de justificar racionalmente a sua unidade com a substância ética.

Nas duas alternativas o fim é a substância ética. No entanto, segundo Hegel, a alternativa de que o indivíduo abandonou ou perdeu sua vida ética representa melhor o momento histórico atual vivido por ele. De acordo com Hyppolite, a ideia da democracia na Grécia antiga que é obra do cidadão e por ele reconhecida como tal é muito compartilhada no momento histórico em que Hegel vivia. E essa perda será um dos pilares que sustentará a Revolução Francesa.¹⁴⁹

O momento histórico dessa nova figura que surge retrata o mundo moderno em que há uma valorização do sujeito humano enquanto indivíduo. É o período romântico (*die Romantik*), um movimento que defendia a primazia do sentimento ou da sensibilidade sobre a razão da *Aufklärung*. Na Alemanha seus representantes principais na literatura são Friedrich von Schiller e Johann Wolfgang von Goethe. Como veremos, o segundo foi muito lido e citado por Hegel. Para o romantismo os prazeres do indivíduo têm um papel fundamental em sua vida. O ser humano é valorizado na sua particularidade tal como se exprime na sua sensibilidade, nas emoções, paixões e desejos. De acordo com Hyppolite, no mundo moderno a “moralidade” se eleva acima da ordem ética. Por isso, a figura que iremos analisar é peculiarmente hedonista.

A consciência-de-si, que de início é somente o conceito do espírito, toma esse caminho com a determinidade de ser para si a essência como espírito singular. Seu fim é, pois, dar-se a efetivação como espírito singular – e como singular, desfrutar-se nessa efetivação.¹⁵⁰

¹⁴⁹ HYPPOLITE, 1999, p. 290. (nota 2)

¹⁵⁰ FE, §358, p. 255.

De início a consciência-de-si é a negação do outro, ou seja, ela negado tudo aquilo que é diferente da sua singularidade. Esta é para ela a essência e o outro é o inessencial. Ela então está cindida com outro. Ela somente é enquanto nega a outra efetividade encontrada por ela mesma. O fim dessa consciência, como veremos, “é seu *ser-para-si imediato* e abstrato, ou seja, é intuir-se como *este singular* em um outro, ou intuir outra consciência-de-si como a si mesma”.¹⁵¹

Ela, então, volta para si na busca de sua felicidade na sua própria singularidade, abandonando, ou se colocando em uma relação extremamente oposta ao universal que se apresenta a ela como uma ameaça para efetivar o seu fim que se resume, na verdade, a efetivar sua singularidade.

O título do presente capítulo da *Fenomenologia do Espírito* que iremos investigar apresenta os dois elementos opostos que serão abordados nele, a saber, de um lado o *prazer* e de outro a *necessidade*. O primeiro, como veremos, representa o lado da singularidade, e o segundo, o da universalidade.

Hegel, nesse capítulo, aborda a tensão entre expectativas de reconhecimento da singularidade do indivíduo e a universalidade da eticidade a partir do seu ponto mais crucial, isto é, da relação entre *desejo* e *lei*. Assim sendo, não é por outra razão, que a experiência da primeira figura da razão ativa será descrita sob o nome de *O prazer e a necessidade*.

¹⁵¹ FE, §359, p. 255.

3.2 O desvanecer da ciência

Inicialmente a consciência-de-si compreende a si mesma como um indivíduo e pretende se realizar ou se efetivar no outro e não com o outro. E, enquanto tal, ela é, para ela mesma, a única realidade (Realität). E o outro, para ela, não passa de um produto dessa realidade. Assim sendo, o objeto só é para ela, e, portanto, “não é ainda essente”¹⁵². A substância ética ou o *ser*, abandonado pela consciência-de-si, é “uma efetividade outra que a sua”¹⁵³.

A consciência-de-si singular parte com a finalidade (telos) de tornar-se essência independente executando seu ser para-si e conseqüentemente negar a outra consciência-de-si, ou seja, “reduzir essa outra a si mesma; ela tem a certeza que *em-si* esse outro já é ela mesma”¹⁵⁴, ou, tornar o outro parte dela mesma: um projeto extremamente egoísta. Ela, então, parte do pressuposto que *em-si* esse outro é parte constitutiva dela mesma, mas no sentido que ele deve ser reduzido a ela. E isso é uma verdade para ela; o que caracteriza de certa forma a sua ingenuidade, uma vez que esta sua posição, como veremos, não irá se sustentar em face da sua experiência.

O outro, ou o objeto, somente é na medida em que ele é negado na forma da sua independência e, portanto, é dependente da consciência-de-si. Ou seja, o outro somente é e existe, ou seja, só possui realidade, na medida em que ele é para ela e dependente dela na sua singularidade.

O abandono da universalidade, para se enclausurar na singularidade, significa o abandono da lei, da teoria e do saber. Isso porque para a consciência-de-si “esse saber é, antes, o saber de algo que tem outro ser-para-si e outra efetividade (Wirklichkeit) que não

¹⁵² FE, §360, p. 256.

¹⁵³ FE, §360, p. 256.

¹⁵⁴ FE, §360, p. 256.

o da consciência-de-si".¹⁵⁵ O universal apresenta para a consciência-de-si algo diferente do que ela é. E, por conseguinte, ela não se reconhece mais na lei, na teoria e no saber. Deixou tudo para trás. Hegel descreve o momento de cisão entre a consciência-de-si singular e os elementos da universalidade. Ela não reconhece mais uma existência ou ser-aí (Dasein) dados, ou seja, regrados pela lei (universal) e passa a se dar sua própria existência ou seu ser-para-si. Com efeito, o universal passa, para ela, da essencialidade para a inessentialidade. No seu saber

não penetrou o espírito da universalidade do saber e do agir, espírito de celeste aparência, em que silenciam a sensação e o gozo da singularidade, e sim o espírito da terra, para o qual somente o ser que é a efetividade da consciência singular vale como verdadeira efetividade. [Como o Dr. Fausto de Goethe],
Despreza intelecto e ciência
-supremo dons dos homens-
entregou-se ao demônio
e deve ir para o inferno¹⁵⁶

Ou na tradução de brasileira de Jenny Klabin Segall, diz Mefistófeles:

Vai-te e despreza o gênio e a ciência,
Do ser humano a máxima potência!
Deixa que em cega e feiticeira gira
Te embale o demo da mentira,
E já te prendo em meu enlace.¹⁵⁷

Há outra passagem do texto de Goethe que retrata muito bem a indiferença que o Dr. Fausto passa a sentir em relação às faculdades do conhecimento:

Ai de mim! da filosofia,
Medicina, jurisprudência,
E, mísero eu! da teologia,

¹⁵⁵ FE, §360, p. 256.

¹⁵⁶ FE, §360, p. 256.

¹⁵⁷ GOETHE, 2007, p. 181.

O estudo fiz, com máxima insistência.
Pobre simplório, aqui estou
E sábio como dantes sou!¹⁵⁸

Tudo o que foi possível a Fausto estudar ele o fez. Mas todos os estudos lhe parecem agora não servir de nada e, por isso, ele os abandona.

Hegel, ao citar o texto de Goethe, demonstra como o Dr. Fausto vende a sua alma ao demônio, “o espírito da terra”, em um pacto com Mefistófeles no intuito de alcançar o prazer na realização de sua felicidade.

O inferno, até, tem leis? mas, bravos!
Podemos, pois, firmar convosco algum contrato,
Sem medo de anular-se o pacto?¹⁵⁹

E assim a aposta, ou o pacto, é selado:

Se eu me estirar jamais num leito de lazer,
Acaba-se comigo, já!
Se me logreres com deleite
E adulação falsa e sonora,
Para que o próprio Eu preze e aceite,
Seja-me aquela a última hora!
Aposto! E tu?¹⁶⁰

Se Fausto se entregar a um leito de prazer e se tornar hedonista, então, Mefistófeles terá ganhado a aposta.

A consciência-de-si singular se lança à vida no intuito de realizar sua pura individualidade. Nisso consiste o que é verdadeiro para ela. Se antes a felicidade¹⁶¹ era a harmonia entre a singularidade e a universalidade, aqui ela é simplesmente colhida e desfrutada quando se realiza a pura individualidade. Quando somente a singularidade é a

¹⁵⁸ GOETHE, 2007, p. 63.

¹⁵⁹ GOETHE, 2007, p. 147.

¹⁶⁰ GOETHE, 2007, p. 169.

¹⁶¹ Há de se notar que o próprio nome “Faustus” significa aquele que é feliz ou afortunado.

única essencialidade. Assim se resume a vida para ela. Viver é considerar apenas o que de fato ela é na sua individualidade sem levar em conta o outro ou a outra efetividade se não a sua, que é a única que vale. Assim, segundo Hegel,

As sombras da ciência, das leis e dos princípios que se interpõem entre ela e a sua própria efetividade, desvanecem como névoa sem-vida, incapaz de acolher a consciência-de-si com a certeza de sua realidade. Ela então toma a vida como se colhe um fruto maduro; e que, do modo como se oferece à mão, essa o agarra.¹⁶²

Para nos retratarmos um pouco mais a Goethe, assim como o fez Hegel, diz o Dr. Fausto sobre o gozo do prazer:

Não penso em alegrias, já to disse.
Entrego-me ao delírio, ao mais cruciante gozo,
Ao fértil dissabor como ao ódio amoroso,
Meu peito, da ânsia do saber curado,
A dor nenhuma fugirá do mundo,
E o que a toda humanidade é doado,
Quero gozar no próprio Eu, a fundo,
Com a alma lhe colher o vil e o mais perfeito,
Juntar-lhe a dor e o bem-estar no peito,
E, destarte, ao seu Ser ampliar meu próprio Ser,
E, com ela, afinal, também eu perecer.¹⁶³

Nos dois primeiros parágrafos deste capítulo, Hegel descreve qual é, então, o projeto, ou o objetivo, da consciência-de-si para efetivar o seu prazer.

Os elementos da universalidade (ciência, leis e princípios) não determinam mais seu ser-para-si; agora seu ser-para-si, ou sua efetividade e realidade, é produzido por ela mesma segundo os critérios da sua singularidade. Assim, nenhum elemento universal é capaz de abrigar “a certeza de sua realidade”. Ela, então, ignora qualquer elemento da universalidade ou que seja univesal.

¹⁶² FE, §361, p. 256.

¹⁶³ GOETHE, 2007, p. 175

Se “a consciência-de-si é para si, em geral, a realidade”¹⁶⁴, ela, então, passa a ser o único critério de verdade e é por isso que os momentos universais, a ciência, as leis e os princípios, são incapazes de abarcar a consciência-de-si no âmbito da sua realidade. O ponto de partida da cisão é, portanto, a consciência-de-si, e não a universalidade, ou seja, é a consciência-de-si singular que abandona a universalidade e, conseqüentemente, essa não a acolhe mais.

3.3 O agir do desejo

O agir da consciência-de-si é pautado pelo desejo (Begierde) que se define pela fruição do gozo em seu objeto, ou na outra consciência-de-si. A sua felicidade se encontra no seu agir. E por isso a satisfação do seu prazer não pode eliminar a outra “essência objetiva”. O que ela pretende é eliminar na outra consciência-de-si a “forma de seu ser-outro ou de sua independência, que é uma aparência carente de essência”¹⁶⁵, ou seja, que o outro não é reconhecido por ela como uma essência e que, por isso, não possa subsistir por si mesmo. Assim, esse outro será reduzido à sua singularidade, que é a única realidade reconhecida por ela. O outro vale para ela como sua própria “ipseidade [Selbstheit]”. Ele somente é na medida em que nele a consciência-de-si vê a si mesma. Vejamos que na verdade a dependência é por parte da consciência-de-si singular em relação ao outro. Pois a eliminação completa do outro implica na impossibilidade da realização de seu prazer.

O “ser-aí-vivo”, ou a vida, consiste para a consciência-de-si o elemento onde subsistem o seu desejo e o objeto do seu desejo, que a princípio são indiferentes um ao

¹⁶⁴ FE, §360, p. 256.

¹⁶⁵ FE, §362, p. 257.

outro. Ou o desejo e o objeto formam o ser-aí-vivo. Para ela, o outro é independente e indiferente em uma relação com ela. Ela, então, irá negar o caráter de independência do outro para que esse se torne seu objeto, ou objeto do seu desejo. Pois ele não pode subsistir separado da sua negatividade. Então, no ser-aí-vivo ela é capaz de desfrutar do seu desejo segundo o que ela entende o que é viver. Ao passo que a vida regrada pelo universal é para ela na verdade a privação da verdadeira vida.

Segundo Hegel, é a categoria¹⁶⁶ o elemento que concede ao desejo e ao objeto do desejo uma efetividade separada. De tal forma que a categoria é “um ser que é essencialmente um *representado*”.¹⁶⁷ O objeto do desejo é apresentado à consciência-de-si que deseja enquanto ele é o objeto dela. O objeto representa algo para a consciência-de-si singular na medida em que nele ela possa fruir seu prazer. Assim o outro somente é objeto (desejado) enquanto é para a consciência-de-si (que deseja). O objeto é um fenômeno ou algo representado para ela na medida em que ele lhe proporciona prazer. E isso, para nós, consiste em uma relação de dependência para os dois, isto é, a realização do objetivo da consciência-de-si, de ter um prazer essencialmente singular, só é possível na relação com outra consciência-de-si. Daí, a necessidade que ela tem de negar o caráter de independência da outra consciência-de-si.

Para a consciência-de-si, a separação entre a ela e o outro, que é sua própria ipseidade, não é em-si. Pois o outro é ela mesma. Assim sendo, ela chega ao gozo do seu prazer “na intuição da unidade das consciências-de-si independentes. Alcança seu fim, mas ali experimenta justamente o que é a verdade desse fim”¹⁶⁸, que é viver sua pura individualidade, ou, entender a si própria como “*esta essência singular para-si-essente*”

¹⁶⁶ Estamos entendendo a categoria no sentido kantiano do termo.

¹⁶⁷ FE, §362, p. 257.

¹⁶⁸ FE, §362, p. 257.

¹⁶⁹. Mas, e aqui é importante enfatizar essa adversativa, o fim, ou o seu objetivo, é suprasumido em sua efetivação, uma vez que a consciência-de-si se torna a “*unidade* de si mesma e de outra consciência-de-si – por isso, como singular suprasumido ou como *universal*” ¹⁷⁰. Ela não consegue efetivar o seu fim sem o outro, ou seja, a sua independência não pode ser realizada sem o outro, que a limita. Ela vem a ser objeto de si mesma, mas na relação com o outro e, por isso, sua singularidade é suprasumida. Ela frui então do seu prazer, mas se depara, ao mesmo tempo, em uma relação de dependência com o outro, pois precisa dele para efetivar o seu fim. Com efeito, a relação entre o singular e o universal assume um papel central na experiência a partir deste momento.

3.4 O significado da experiência

Essa experiência da consciência-de-si, que desfrutou do seu prazer, possui dois significados, a saber: um positivo, de ter vindo a ser objeto de si mesma para-si essente. E um negativo, por ver negada a sua própria singularidade. Ela, então, toma consciência de sua experiência como sendo uma contradição, pois somente concebia aquele significado positivo. Essa contradição se dá porque ela queria se desfrutar negando o outro, o que ela consegue, mas, ao mesmo tempo, também, em um revés, se vê negada, pois, como já vimos, ela está ligada necessariamente em uma relação com esse outro, que é também quem a nega. Nessa relação, a consciência-de-si, ao mesmo tempo em que nega o outro, é por ele negada e vice-versa, ou seja, o outro também a nega ao mesmo tempo em que é negado por ela. O significado negativo se dá porque a consciência-de-si somente queria

¹⁶⁹ FE, §362, p. 257.

¹⁷⁰ FE, §362, p. 257.

negar, sem, no entanto, ser negada. Em um sentido ontológico, o ser da consciência-de-si é tanto positivo quanto negativo; e não somente um dos termos. A essência negativa, ou o outro, aniquila a sua efetividade singular. Esse outro que para ela é “carente-de-efetividade” é na verdade um poder (Macht) que vem de fora e a consome e que a limita em suas pretensões de realizar seu prazer ilimitado. Para nós, esse outro, na verdade, não é absolutamente outro em relação à consciência-de-si singular e individual considerada em si mesma. Ele nada mais é do que o *conceito* do que essa consciência-de-si singular é em-si. E, para nós, ele é positivo, no sentido de que ele representa um limite da expansão da consciência-de-si singular. E isso se faz necessário para que ela possa se universalizar. Embora, essa individualidade que foi negada pelo outro, seja, segundo Hegel,

a mais pobre figura do espírito que se efetiva, pois é somente, para si, a *abstração da razão*, ou a *imediatez da unidade do ser-para-si* e do *ser-em-si*; portanto, sua essência é só a categoria *abstrata*.¹⁷¹

Nessa relação com o outro, ela pensa poder efetivar a sua singularidade por um sentimento que ela pretende ser também do outro. E por isso o outro deve poder ser reduzido a ela mesma. Com efeito, a unidade do ser-para-si e do ser-em-si é imediata e “sua essência é só a categoria abstrata”, ou seja, sua representação não se aplica a objeto algum que lhe é dado. Em outras palavras, a verdade da experiência da consciência-de-si está no poder que a aniquila e que ela não compreende, pois não é capaz de dar um sentido ao seu destino onde ela verdadeiramente se encontra. O seu ser em-si ainda não é para-si de forma mediata, mas sim imediata, por ter a certeza meramente subjetiva e, portanto, contingente da unidade do outro consigo mesma. Ou que esse outro vale para ela como ela mesma.

E essa certeza deve se tornar verdade para ela por meio da mediação ou pela reflexão. Mas,

¹⁷¹ FE, §363, p. 258.

de acordo com Hegel, se compararmos essa atual figura da consciência com a figura precedente, a “Razão observadora”, a consciência-de-si “não tem mais a forma do ser *simples imediato*”¹⁷² ou sua essência não é a categoria abstrata. Pois, na “Razão observadora”, a consciência-de-si está diante de um “*ser* abstrato”, que está em relação com ela como algo estranho, a saber, “a *coisidade* em geral”.

Na figura da consciência-de-si singular entramos em um momento de mediação da experiência. Pois, se levarmos em consideração o título do capítulo, a saber, “A efetivação da consciência-de-si racional através de si mesma”, presenciamos o desenvolvimento do seu ser-em-si em seu ser-para-si. Pois entra em cena a mediação nesse momento do desenvolvimento da consciência por ser uma reflexão sobre si mesma. Ora, essa oposição frente ao universal, com o qual ela se depara e que tem para ela o significado de uma dilaceração, se faz necessário para o seu desenvolvimento rumo a uma figura superior: “Com efeito, o espírito é tanto maior, quanto maior é a oposição da qual retorna a si mesmo”.¹⁷³

Esses termos (ser-em-si e ser-para-si, prazer e necessidade) são analisados por Hegel sobre a égide de três categorias, a saber, a *unidade*, a *diferença* e a *relação*; ou, o que Hegel também chama de “as essencialidades vazias”. A *unidade* é a “*immediatez* da *unidade* do *ser-para-si* e do *ser-em-si*”, isto é, a ingenuidade da consciência-de-si, segundo a qual o seu prazer é o critério absoluto da verdade, e que tem a “certeza que *em-si* esse outro já é ela mesma”. Ou seja, que em-si já existe esta unidade entre ela e o outro.

A experiência do prazer desfrutado, que apresentou dois significados, um positivo e outro negativo, mostra para a consciência-de-si a *diferença* entre ela e aquela essência negativa que a aniquila, ou o outro.

¹⁷² FE, §363, p. 258.

¹⁷³ FE, §340, p. 244.

A *relação*, que pode ser pensada de duas formas, é aquela em que, por um lado, o outro é um ser-para-si para a consciência-de-si singular e, portanto, possui uma dimensão positiva para ela no sentido de que ele possa ser reduzido a ela mesma na *relação* com ele. Por outro lado, a *unidade*, a *diferença* e a *relação* são categorias. E enquanto tais, elas estão em uma relação com o seu oposto e, portanto, não podem existir fora dessa relação. Assim sendo, para a consciência-de-si esse outro é para ela enquanto algo negado e que a nega, e então, ele deve mostrar a essência dela própria.

O outro confere à consciência-de-si a sua determinação (Bestimmung) ou o que Hegel chama de necessidade ou destino, que para ela é uma potência incompreensível, como é na tragédia grega; o que para ela tem o significado da morte, mas para nós lhe confere um conteúdo positivo. E, assim, lhe confere a sua determinidade (Bestimmtheit) na relação com a necessidade ou o destino. Ora, se as categorias estão em uma relação de necessidade e oposição, pois “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”¹⁷⁴, então, a consciência-de-si, que queria se manter exclusivamente na sua singularidade, na verdade se vê em uma relação com o seu oposto, a universalidade ou o outro. Com efeito, essa *relação* é justamente o que constitui a necessidade ou o destino. Assim, segundo Hegel, necessidade e destino

são justamente uma coisa que ninguém saber 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 apenas o nada da singularidade.¹⁷⁵

Ora, o intuito de sua ação, de se lançar na vida para a plena realização de sua pura individualidade e negar a ciência, as leis e os princípios, a conduziu, ao contrário de seu

¹⁷⁴ FE, §363, p. 258.

¹⁷⁵ FE, §363, p. 258.

objetivo, a uma carência de vida, uma vez que pela sua ação ela se deparou com uma necessidade externa e vazia. Necessidade essa que nega as suas pretensões ao prazer por ser uma realidade alhures para ela e que limita a sua ação. Esse limite constitui uma realidade, portanto, na qual a consciência-de-si singular não se reconhece, porque o seu telos de reduzir o outro a ela mesma a qualquer custo não é possível no confronto com a necessidade. Ao buscar o seu prazer ela se depara com essa necessidade que lhe é imposta, ou sobreposta:

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 própria carência-de-vida, e só participar de si como necessidade vazia e alheia – como efetividade *morta*.¹⁷⁶

Acerca da oposição entre a vida e a morte, tratada nesta última citação, a consciência-de-si singular orientada pelo prazer, lança-se à vida com o intuito de desfrutá-la da forma mais imediata. Então, o critério orientador de suas ações é o prazer. No entanto, o seu objetivo se depara com um limite, como vimos, chamado a necessidade ou o destino. Pois, ao tentar efetivar o seu prazer, ela se defronta com aquela “*essência negativa*”, isto é, ela que queria apenas a imediatidade da singularidade, mas se vê em um contexto de relação. Embora ela tenha desfrutado do prazer, sua realização não acontece da forma que havia imaginado, ou seja, fora de uma relação com outra consciência-de-si, o outro. Ela não se realiza como singularidade exclusiva e isolada. E, ao se defrontar com a essência negativa, se depara com a necessidade externa, alheia e vazia que se impõe a ela a partir dessa exterioridade. Isso para ela é o encontro com a morte, pois, o que ela queria, era encontrar a vida que se resume à satisfação de sua pura individualidade sem se defrontar com uma realidade que é o oposto do seu prazer. Daí, então, o duplo sentido da

¹⁷⁶ FE, §363, p. 259.

sua ação. Desfrutar a vida como se desfruta de um fruto maduro, mas, concomitantemente, se defrontar com a necessidade ou universalidade que impõe limite ao seu prazer. Nas palavras de Hegel,

o indivíduo somente foi ao chão, e a absoluta dureza da singularidade se espatifa em contacto com a efetividade, igualmente dura mas contínua. Ora, enquanto o indivíduo como consciência é a unidade de si mesmo e de seu contrário, essa queda no chão é ainda para ele; como também seu fim e sua efetivação, e igualmente a contradição entre o que *para ele* era essência, e o que a essência é *em si*. O indivíduo experimenta o duplo sentido subjacente no que fazia, isto é: *ter levado sua vida*; levava a vida, mas o que encontrava era, antes, a morte.¹⁷⁷

Para a consciência-de-si singular, a “passagem de seu ser vivo para a necessidade sem-vida se lhe manifesta, pois, como uma inversão, que por nada é mediatizada”.¹⁷⁸ Não há um elemento de mediação que pudesse compartilhar tanto daquilo que constitui a consciência-de-si singular e a busca de seu prazer e a necessidade vazia. A passagem é, portanto, imediata. Daí a contradição para ela, que, com efeito, representa a sua queda no chão duro da realidade efetiva contra o qual se despedaça. Segundo Hegel, o elemento mediador deveria ser algo em que em um momento o outro fosse reconhecido e vice-versa, isto é, na necessidade a consciência-de-si deveria reconhecer o seu telos e, por outro lado, no seu agir a necessidade deveria ser reconhecida por ela. Justamente por isso não acontecer para ela é que ela se depara com uma oposição entre a vida e a morte, uma vez que o telos do seu agir visa o prazer e a vida e o destino e a necessidade significam para ela a “efetividade *morta*”. Para ela a unidade entre os dois momentos, ou a passagem de um momento ao outro, é o prazer, ou o “sentimento *singular simples*”. E, para Hegel, o sentimento significa a imediatez.¹⁷⁹ A passagem seria ideal, na perspectiva do *para nós*, se

¹⁷⁷ FE, §364, p. 259.

¹⁷⁸ FE, §365, p. 259.

¹⁷⁹ Na enciclopédia das ciências filosóficas, v. III, A Filosofia do Espírito, do parágrafo 399 ao 408, Hegel faz uma longa exposição sobre a *sensação* e o *sentimento* e enfatiza o caráter imediato destes. Ou vale

ela fosse mediatizada pelo pensamento, pois os momentos na verdade estão ligados no “puro Si, que é um universal ou o pensar”.¹⁸⁰

Se para a consciência-de-si singular a necessidade é algo outro para ela, para nós é o que ela é em-si. E por isso por meio desta sua experiência, ela se torna um enigma para si mesma, pois as conseqüências do seu agir não são reconhecidas por ela. Ela não compreende que a relação entre a singularidade e universalidade, o prazer e a necessidade, são diferenças imanentes de uma mesma realidade. A essência negativa é o que constitui a individualidade em si mesma. Para ela a experiência não é do que é em-si. Ou como diz Hegel, essa passagem do ser-aí-vivo à efetividade morta “não é uma simples mudança-de-forma do mesmo conteúdo e essência, ora representado como essência e conteúdo da consciência, ora como objeto ou essência intuída de si mesma”.¹⁸¹ Ou seja, ora a consciência na sua dimensão subjetiva, ora na sua dimensão objetivada. Assim, a necessidade vale para ela como uma *potência da universalidade* somente negativa, contra a qual ela se despedaça por limitar suas pretensões ao prazer, isto é, ela compreende a universalidade apenas no seu aspecto negativo e não, também, no seu aspecto positivo.

Em suma, o significado do resultado da experiência para ela assinala a perda de si mesma na necessidade ou no destino, uma vez que estes são uma essência absolutamente alheia ao seu ser, ou seja, uma realidade totalmente diferente que vem do seu exterior para aniquilar seu próprio prazer. Ao passo que para nós, não se trata de uma perda ou de um aniquilamento, já que “a consciência-de-si porém sobreviveu, *em si*, a essa perda: pois essa necessidade ou a universalidade pura é *sua essência própria*”.¹⁸² Essa primeira figura da

ressaltar também o primeiro capítulo da Fenomenologia do Espírito, A certeza sensível ou: o Isto ou o ‘Visar’, em que o saber da consciência é imediato.

¹⁸⁰ FE, §365, p. 259.

¹⁸¹ FE, §365, p. 260.

¹⁸² FE, §366, p. 260.

razão ativa que busca fruir do seu prazer no gozo do mundo sem reflexão alguma acaba por aniquilar sua individualidade absoluta frente à universalidade.

Ora, como cada figura da consciência na sua relação entre sujeito e objeto é sua própria mediação consigo mesma para tornar-se outra¹⁸³, faz surgir, então, graças à reflexão, uma nova figura. “Essa reflexão da consciência sobre si mesma, [que faz] saber a necessidade *como Si*, é uma nova figura sua”¹⁸⁴, a saber, *A lei do coração e o delírio da presunção*, que precede a última figura da razão ativa, *A virtude e o curso do mundo*.

¹⁸³ Ver 1º capítulo.

¹⁸⁴ FE, §366, p. 260.

Capítulo 4

As deficiências de cada figura

4.1 Introdução

Toda figura presente na Fenomenologia do Espírito expressa, de certa forma, uma deficiência que consiste na relação entre saber e verdade.¹⁸⁵ Essa deficiência está presente em cada experiência e tem seu fim no saber absoluto, que é quando as ilusões são dissipadas porque a consciência não se submete mais à ilusão de uma verdade existente em si mesma, fora de sua relação com o saber.

É importante ressaltar três pontos que nos ajudam a entender as deficiências da consciência em cada figura da sua experiência. São eles a (1) relação entre saber e verdade, (2) o seu discurso sobre a sua própria experiência e (3), por fim, o terceiro ponto se sustenta no conceito de *Umkehrung*, pois este nos mostra a dinâmica da consciência que se explica pelo seu caráter positivo e também negativo. O conceito de *Umkehrung* é um complemento fundamental na compreensão dos dois primeiros pontos.¹⁸⁶

O primeiro ponto diz respeito à relação entre saber e verdade, que em cada figura adquire aspectos diferentes e proporciona uma determinada experiência da consciência. Enquanto a consciência é quem faz as experiências, ela apresenta um saber relativo a uma

¹⁸⁵ FE, §82, p. 77 e 78.

¹⁸⁶ Esta primeira parte do presente capítulo tem seus temas abordados no primeiro capítulo e, portanto, serão abordados aqui de forma mais sucinta.

verdade. Com efeito, ela representa a própria ciência uma vez que a própria ciência é o seu caminho em direção ao verdadeiro saber. O saber que aparece em cada figura é a ciência que se manifesta. O que está em jogo, portanto, é o saber fenomenal que enquanto tal é um vir-a-ser em formas peculiares. Por isso, sempre que surge uma nova verdade para a consciência, há de surgir também um novo saber relativo a essa verdade, o que implica uma nova relação entre saber e verdade, ou seja, uma nova parte constitutiva do, ou imanente ao, saber científico.

A experiência da consciência, portanto, traz consigo uma dinâmica ínsita à própria consciência. [...]. Mas a consciência natural, por sua vez, está vinculada a uma dicotomia entre saber e verdade de tal monta que lhe escapa a dinâmica relacional constitutiva da consciência como tal.¹⁸⁷

No segundo ponto aludimos aos discursos presentes na *Fenomenologia do Espírito*. Discursos estes que aparecem em duas perspectivas, a saber, a perspectiva do “para nós” (autor e leitores da obra) e a perspectiva do “para ela”, ou seja, da consciência que faz a experiência. Cada perspectiva apresenta uma interpretação sobre cada experiência da consciência¹⁸⁸.

A perspectiva do para nós não está mais sujeita às ilusões a que a consciência está submetida. Nós somos capazes de acompanhar todo o movimento que origina cada figura da consciência, relacionando estas figuras de forma coerente dentro do todo, uma vez que já percorremos o caminho. Mas a consciência que faz a experiência, justamente por estar imersa nela, não é capaz de encadear discursivamente as diversas etapas de sua própria experiência e por isso não é capaz de lidar com cada objeto que, necessariamente, lhe aparece como sendo incompreensível no seu surgimento.

¹⁸⁷ VIEIRA, 2008, p. 65

¹⁸⁸ FE, §§ 83 e 84, p. 78 e 79.

Só nessa necessidade mesma – ou a *gênese* do novo objeto – se apresenta à consciência sem que ela saiba como lhe acontece. Para nós, é como se isso lhe transcorresse por trás das costas. 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.¹⁸⁹

O saber fenomenal, objeto de investigação exposto na *Fenomenologia do Espírito*, não é ainda a ciência pronta e acabada, uma vez que esta obra é parte do sistema hegeliano. Assim sendo, a *Fenomenologia do Espírito* é “o caminho da consciência natural que abre passagem rumo ao saber verdadeiro”.¹⁹⁰ Esse caminho, enquanto é movimento e vir-a-ser, tem um significado negativo para ela no sentido de que ela perde a sua verdade em cada figura da sua experiência.

O terceiro ponto, como já foi dito, se apóia no conceito de *Umkehrung*, pois este conceito nos ajuda a investigar e entender as figuras nos aspectos positivo e negativo de suas experiências. Esses aspectos negativo e positivo se resumem, respectivamente, a perda da verdade por parte da consciência e conseqüentemente o surgimento de uma nova verdade para ela, o que caracteriza o surgimento de uma nova figura.

Para nós, ou para a consciência filosófica tem por objeto de reflexão a própria consciência natural, ou o saber fenomenal. O novo objeto verdadeiro para consciência natural surge da dialética entre saber e verdade. Esse objeto é proveniente de uma transversão (*Umkehrung*) do primeiro binário saber/objeto. O objeto, ou o verdadeiro, se mostra ambíguo na medida em que ele é *Em-si* e também é *ser-para-ela desse Em-si*. Ocorre uma transformação da relação saber/objeto, o que explica a passagem de uma figura da consciência para outra figura. A consciência natural que está fazendo a

¹⁸⁹ FE, § 87, p. 81.

¹⁹⁰ FE, §§77, p. 74.

experiência não percebe a relação existente entre as suas figuras e a necessidade que as une. Portanto, ela vai se deparar com um novo objeto que lhe trará novos horizontes e que conseqüentemente mudará o seu saber, uma vez que o saber é relativo a uma verdade e vice-versa. Esse novo objeto vem a ser mediante uma transversão da própria consciência.

A experiência da consciência possui uma meta determinada, a saber, o saber absoluto¹⁹¹. É o momento em que o véu da ilusão cai e a consciência é capaz de entender o caráter relacional entre saber e verdade que incide nela mesma. Assim, a perspectiva do “para nós” e a do “para ela” se convergem. Conseqüentemente as deficiências da consciência se dissipam.

4.2 O resultado inesperado e a unilateralidade da consciência

Todos os resultados da experiência de uma determinada figura revelam de certa forma, para a consciência que faz a experiência, algo inesperado como fruto do movimento dialético entre saber e verdade. Assim sendo, a experiência possui um sentido negativo para a consciência natural, pois “o que é a realização do conceito vale para ela antes como a perda de si mesma, já que nesse caminho perde sua verdade”.¹⁹²

Analisando brevemente o resultado da experiência no caso da figura do *estoicismo*, a consciência-de-si, como resultado da relação de dominação e servidão, “torna-se objeto para si mesma como forma da coisa formada”.¹⁹³ Com efeito, “sua essência é a pura abstração *do Eu*”¹⁹⁴ e, assim, ela não é capaz de outorgar diferença alguma a si mesma. Ela

¹⁹¹ FE, §82, p. 76 e 77.

¹⁹² FE, §78, p. 74.

¹⁹³ FE, §197, p. 152.

¹⁹⁴ FE, §197, p. 151.

é a própria essência objetiva. Ou seja, é a unidade indivisa com o objeto, ou, este, enquanto é a sua essência, é seu ser-para-si. A única diferença é aquela que é pensada conceitualmente e, portanto, não se diferencia imediatamente da consciência que é essência pensante, pois, “o conceito é para mim, imediatamente, *meu* conceito”.¹⁹⁵ Por isso o agir da consciência-de-si é livre enquanto pensamento, pois se conserva na impassibilidade e se retira do movimento do ser-aí.

A liberdade do estoico, que é somente enquanto pensamento, explica-se porque a essência da consciência-de-si é o seu próprio Eu e nele o ser-outro é apenas como diferença pensada. Assim sendo, o estoico é indiferente ao movimento do ser-aí natural. “A liberdade no pensamento tem somente o *puro pensamento* por sua verdade; e verdade sem a implementação da vida”.¹⁹⁶ A liberdade é apenas como conceito e ainda não foi efetivada. Para a consciência-de-si estoica a essência é o pensamento que é alheio à independência das coisas e da vida.

Assim sendo, a consciência-de-si não é capaz de pensar um conteúdo sem o destruir como um ser alheio, um outro. Quando é indagada sobre um conteúdo do pensamento, tais como a verdade e o bem, dá como resposta um pensamento sem conteúdo, dizendo que o bem e o verdadeiro consistem na racionalidade. Enquanto o pensamento permanece igual a si mesmo e, por isso, não seja capaz de determinar coisa alguma, não é capaz de expandir o conteúdo. O conceito abstrato do pensamento estoico não é capaz de abarcar o conteúdo particular por ter uma forma universal. O conceito, enquanto se separa da “multiplicidade variada das coisas, não tem *conteúdo* nenhum em si mesmo, exceto um [conteúdo que lhe é] *dado*”.¹⁹⁷ Este conteúdo dado permanece intocado pelo pensamento. Portanto, o estoico,

¹⁹⁵ FE, §197, p. 152.

¹⁹⁶ FE, §200, p. 154.

¹⁹⁷ FE, §200, p. 154.

enquanto é um ser livre no pensamento, é incapaz de implementar a vida e logo se produz o tédio.

O indivíduo estoico realiza uma negação inacabada do ser-outro. Este é apenas uma determinação pensada e não consumada no ser-aí da vida. O pensamento puramente conceitual não é capaz de penetrar na plenitude do ser a não ser de forma *postulada*.¹⁹⁸ A sua liberdade o coloca alheio à existência da vida; e, em verdade, tal postura não se sustentará. Pois a liberdade do estoico é abstrata e não viva, é enquanto pensamento formal e não efetiva. O estoico vê assim uma significação negativa de sua experiência por não ser capaz de implementar a vida.

Portanto, resumindo, a consciência-de-si estoica, no início de sua experiência, tem como verdade o puro pensamento. Nessa relação com sua verdade, a consciência-de-si estoica se sabe livre enquanto sua liberdade é apenas pensada. O resultado final, no entanto, joga por terra esta pretensão de um pensamento oposto à vida e vazio, portanto, sem conteúdo. A liberdade abstrata define o que é ser estoico. Por se colocar em oposição ao mundo e se colocar impassível diante do ser-aí da vida, o estoico não encontra um conteúdo para o pensamento e, portanto, para o bem e a para a verdade. Por ter um pensamento que nada determina, nenhum valor prático-moral se sustenta diante do movimento da vida. A sua liberdade não é vivida.

Passando à figura *O prazer e a necessidade*, vimos que o telos da consciência-de-si é se tornar uma essência singular em outra consciência-de-si, isto é, reduzir o outro a si mesma. A consciência-de-si, que havia abandonado a substância ética, abandona também os conhecimentos da observação, a teoria, a ciência, as leis e os princípios, como o Dr. Fausto de Goethe, que se lança à vida para realizar sua pura individualidade. Isso significa que seu agir passa a ser pautado pelo critério do desejo, que quer se satisfazer no puro gozo

¹⁹⁸ HYPOLITE, 1999, p. 196.

do prazer. Por isso se trata aqui de uma figura hedonista, pois sua ação é uma ação que busca o prazer. E o ser humano, segundo Hegel, se define pela sua ação.

“O verdadeiro ser do homem é, antes, *seu ato*; [...]. O ato é algo simplesmente determinado, um universal, algo a ser apreendido em sua abstração: é homicídio, furto ou benefício, ato heróico, etc. Pode-se *dizer* do ato que *ele é*. O ato é isto, e o homem individual é o que o *ato é*.”¹⁹⁹

A consciência-de-si chega ao gozo do seu prazer, uma vez que o seu objetivo de se intuir em outra consciência-de-si se efetiva. Mas, ao alcançar o seu fim, experimenta qual é sua verdade.

O prazer desfrutado possui duas significações, a saber, “a significação positiva de ter vindo-a-ser para *si*-mesmo como consciência-de-si objetiva; mas igualmente, a negativa de ter suprassumido a *si* mesmo”²⁰⁰. Por isso sua experiência se mostra a ela como contradição, pois ela esperava apenas por aquela significação positiva. Mas, ao mesmo tempo, se vê aniquilada por uma essência negativa (a necessidade) que lhe confere aquela significação negativa. Assim, o seu pensamento é o de ter se perdido na necessidade ou de um sentimento de estranheza em relação a si mesma.

Portanto, resumindo, a consciência-de-si hedonista, no início de sua experiência, tem como verdade a sua pura singularidade, e dela quer desfrutar incondicionalmente. Assim, ela se sabe e procura a si mesma no Outro. Esse Outro somente é para a consciência-de-si que o sabe. Ela se frui no Outro, mas o resultado dessa experiência lhe mostra qual é a sua verdade, a saber, que o Outro é a necessidade que a defronta e a aniquila. E como a consciência-de-si estoica, é também incapaz de dar um conteúdo para a necessidade. Ela, então, deve assumir essa necessidade que é para ela.

¹⁹⁹ FE, §322, p. 231.

²⁰⁰ FE, §363, p. 257.

Vimos por parte da consciência hedonista uma atitude unilateral de se refugiar no prazer e negligenciar o pensamento racional. Por outro lado, vimos a consciência estoica privilegiando o pensamento e se elevar acima de todas as contingências singulares da vida. Estamos, portanto, diante de posições antagônicas. Pois o estoico defende a tese de que o pensamento, ou a atividade racional, é o que caracteriza o ser humano; e as contingências, tais como o prazer e o afeto, são postos como obstáculos ao exercício do pensamento. Para a consciência-de-si hedonista, ao contrário, a verdade e a essência são a singularidade e o prazer, ao passo que para a consciência-de-si estoica a verdade e a essência são a universalidade do pensamento. Por isso essas duas figuras da consciência são unilaterais e reducionistas e, portanto, assumem posições ao longo de suas experiências que se mostrarão insustentáveis, insuficientes e deficientes. Daí o resultado inesperado, para ela, de cada experiência para a consciência.

As deficiências de cada figura, portanto, se explicam pela experiência da consciência que é peculiar em cada momento. Pois cada momento apresenta uma relação entre saber e verdade com conotações diferentes. Isso implica em discursos deficientes que a consciência tem acerca da experiência, ou seja, o modo como ela interpreta sua própria experiência. Os discursos se mostram diferentes em cada figura e, assim, são contraditórios entre si por terem verdades diferentes. Sendo assim, o resultado final de cada experiência é algo inesperado para ela.

Conclusão

O uso que Hegel faz do conceito de *experiência* (Erfahrung) na Fenomenologia do Espírito diz respeito à jornada pela qual passa a consciência rumo ao saber absoluto. Cada estágio ou figura pela qual a consciência passa é um momento novo que ela encontra por si mesma, ao passo que, sobre a sua caminhada, nós já sabemos de antemão. Cada momento novo alcançado pela consciência é consequência de sua descoberta sobre a inconformidade no momento presente entre seu saber e a verdade do seu objeto. Inconformidade esta que explica a deficiência de cada figura. Assim, nesse sentido de experiência, tanto no campo da teoria quanto no campo da prática, podemos dizer que o assentimento do ser humano, segundo Hegel, deve ser dado somente ao que ele experiencia.

A concepção de Hegel de que somente o todo é o verdadeiro, implica, no caso da Fenomenologia do Espírito, que toda e qualquer figura da consciência somente se justifica dentro de um todo. A partir daí, um saber sistemático se faz necessário e possível se se exprimir o absoluto como sujeito ou espírito. Isso porque entender o absoluto como sujeito “é *princípio concreto de unidade*, o qual não tem nada mais perante si, mas explica apenas a si mesmo no mundo”.²⁰¹ Ora, dizer que o absoluto é essencialmente sujeito significa que o absoluto, que é o verdadeiro, somente existe pondo a si mesmo na diferença e se recolhendo na unidade total. Assim, toda determinação do espírito se refere ao todo na medida em que é mediado pela própria totalidade. Em outras palavras, toda figura da consciência possui seu significado verdadeiro e, assim, diz uma verdade parcial do espírito que na unidade de suas determinações é o todo verdadeiro.

²⁰¹ HÖSLE, 2007, p. 98.

No entanto, o sujeito pode também ser entendido como um dos momentos do espírito, ou seja, um dos momentos do espírito se define como sujeito. Vimos que aos olhos de Hegel a substância é semovente, o que implica dizer que a substância é sujeito: espírito. O espírito absoluto que manifesta a si mesmo seus momentos determinados. O espírito não é coisa em si estática, mas é uma atividade que se revela ou se manifesta, também, como sujeito; mais especificamente como sujeito humano. Assim dito, o espírito confere ao ser humano a sua humanidade, uma vez que o sujeito humano é parte imanente no desenvolvimento do espírito, que é a totalidade verdadeira.

Cada figura da consciência é uma determinação imanente do espírito. Determinam as diferenças ou as formas particulares e finitas do espírito. Algumas dessas determinações apresentam características fortemente humanas, o que abre margem para uma chave de leitura antropológica do espírito. As diferenças especificam características da subjetividade do espírito. Assim, a pergunta “o que é ser humano?” se torna possível no contexto da Fenomenologia do Espírito.

As figuras que foram objeto de nossa reflexão carregam consigo diferenças específicas que determinam a subjetividade do espírito. Pois são diferenças que, por serem finitas, dizem parcialmente a verdade do espírito. Mas como estas diferenças ou determinações são frutos da auto manifestação do espírito, elas possuem algumas deficiências. Uma das razões que justificam o devir do espírito. Assim sendo, tentei mostrar as deficiências das figuras analisadas.

O resultado da análise das deficiências do estoicismo e hedonismo moderno nos mostra que a visão do espírito defendida por Hegel é aquela em que o espírito é tanto pensamento quanto corpo/afeto. Pensamento e corpo/afeto são específicas formas de ser do espírito e, portanto, estoicismo e hedonismo moderno são unilaterais, porque justamente se concentram em momentos isolados da vida do espírito e absolutizam esses momentos. O

espírito é uma totalidade que se divide internamente como corpo, afetos e pensamento sem que nenhum desses momentos tomados isoladamente esgotem a sua riqueza.

Assim, a leitura antropológica que pretendemos fazer da Fenomenologia do Espírito, nos mostra que tanto o corpo/afeto e pensamento são momentos imanentes da subjetividade do espírito. Já que podemos observar que tanto a sensibilidade e o pensamento são momentos necessários na constituição do espírito. O problema posto na modernidade entre a dicotomia alma/corpo, apesar de não o problema principal na nossa pesquisa, pode ser pensado na filosofia de Hegel como uma distinção equivocada. Como se fossem atributos isolados do espírito. Na verdade, são momentos do absoluto, que é espírito e que é sujeito.

Bibliografia

Bibliografia primária

HEGEL, G. W. F. Fenomenologia do Espírito. Trad. Paulo Meneses. 7ª ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2002.

_____ Fenomenologia do Espírito. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz. Editora Nova Cultural Ltda, São Paulo, SP, 1999, p. 289 – 372.

_____ Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830; v. 1, A ciência da lógica. Texto completo, com os adendos orais, traduzido Paulo Menezes, com a colaboração de José Machado. – São Paulo: Loyola, 1995.

_____ Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830; v. 3, A filosofia do espírito. Texto completo, com os adendos orais, traduzido Paulo Menezes, com a colaboração de José Machado. – São Paulo: Loyola, 1995.

Bibliografia secundária

ASTRADA, Carlos; LLANOS, Alfredo. Valoración de La “Fenomenología del Espíritu”. Editorial Devenir, Buenos Aires, 1965.

CHAGAS, E.; Utz, K. e Oliveira, J. W. (Orgs.). Comemoração aos 200 anos da Fenomenologia do Espírito de Hegel. Fortaleza: Edições UFC, 2007.

CHÂTELET, François. O pensamento de Hegel. Trad. Lemos de Azevedo. Lisboa: Editorial Presença, 1968.

GOETHE, Johann Wolfgang von. Fausto: uma tragédia. Trad. de Jenny Klabin Segall. Edição bilíngue alemão-português. 3.ed. São Paulo: Editora 34, 2007.

HÖSLE, Vittorio. O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade. Trad. Antônio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Loyola, 2007.

HYPOLITE, Jean. Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

INWOOD, Michael. Dicionário Hegel. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

KOJÈVE, Alexandre. Introdução à leitura de Hegel. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

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

LUFT, E. Para uma crítica interna ao sistema de Hegel, Porto Alegre, Edipucrs, 1995.

MALAGUTI, Fábio C. O conceito de espírito como a esfera autorreferente do indivíduo – Um momento da noção hegeliana de subjetividade. Em: <<http://www.hegelbrasil.org/gthege/index.html>>. Acesso em: 21 de Janeiro de 2013.

MENESES, Paulo. Para ler a fenomenologia do espírito: roteiro. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 1992.

_____ Hegel e a Fenomenologia do Espírito. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

REALE, Giovanni. História da Filosofia antiga. Trad. de Marcelo Perine. v.3. Os sistemas da era helenística. - v.4. As escolas da era imperial. 3. ed. São Paulo: 1992.

MORAIS, Júlia Sebba Ramalho. O conceito de sujeito na introdução da "Filosofia do Espírito" de Hegel. Em: <<http://www.hegelbrasil.org/gthege/index.html>>. Acesso em: 04 de Fevereiro de 2013.

SALES, Léa Silveira. Nota sobre a introdução à fenomenologia do espírito de Hegel. In: Revista eletrônica estudos hegelianos. Revista semestral da Sociedade Hegel Brasileira. Ano 3º - n. 04 Junho de 2006. (<http://www.hegelbrasil.org/revista.htm>).

SANTOS, J. H. Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel. São Paulo, Loyola, 1993.

_____ *O Trabalho do Negativo*. Ensaios sobre a Fenomenologia do Espírito. São Paulo: Loyola, 2007.

SOARES, Marly Carvalho. A estrutura psicológica do espírito segundo Hegel. Em: <<http://www.hegelbrasil.org/gthegel/index.html>>. Acesso em: 28 de Janeiro de 2013.

VAZ, H. C. Fenomenologia e sistema. A propósito da composição da Fenomenologia do Espírito. In: Revista Brasileira de Filosofia, (80), 384-405, São Paulo, 1970.

_____ *Antropologia filosófica I*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1993.

_____ *Antropologia filosófica II*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1995.

VIEIRA, L. A desdita do discurso. Loyola: São Paulo, 2008.